Urdu Daira Maraf-e-Islamia

اردو دائرۂ معارف اسلامیہ

اردو

دائرۂ معارفِ اسلامیّہ

زیرِ اہتمام

دانش گاہِ پنجاب، لاہور

جلد ۱/۱۴

(علم — علماء)

۱۴۰۰ھ/۱۹۸۰ء

طبع اوّل

کتب انگریزی، فرانسیسی، جرمن، جدید ترکی وغیرہ کے اختصارات، جن کے حوالے اس کتاب میں بکثرت آئے ھیں

Al-Aghānī : *Tables* = *Tables Alphabétiques du Kitāb al-aghānī, rédigées par I. Guidi*, Leiden 1900.

Babinger = F. Babinger : *Die Geschichtschreiber der Osmanen und ihre Werke*, 1st ed., Leiden 1927.

Barkan : *Kanunlar* = Ömar Lûtfi Barkan : *XV ve XVI inci Asirlarda Osmanli Imparat orluğunda Ziraî Ekonominin Hukukî ve Malî Esaxlari*, I. *Kanunlar*, Istanbul 1943.

Blachère : *Litt.* = R. Blachère : *Histoire de la Litterature arabe*, i, Paris 1952.

Brockelmann, I, II = C. Brockelmann : *Geschichte der Arabischen Litteratur, Zwelte den Supplement-händen angepasste Auflage*, Leiden 1943-1949.

Brockelmann, S I, II, III = *G.d A.L., Erster (Zweiter, Dritter). Supplementband*, Leiden 1937-42.

Browne, i = E.G. Browne : *A Literary History of Persia, from the earliest times until Firdawsi*, London 1902.

Browne, ii = *A Literary History of Persia, from Firdawsi to Sa'di*, London 1908.

Browne, iii = *A History of Persian Literarture under Tartar Dominion*, Cambridge 1920.

Browne, iv = *A History of Persian Literature in Modern Times*, Cambridge 1924.

Caetani : *Annali* = L. Caetani : *Annali dell' Islam*, Milano 1905-26.

Chauvin : *Bibliographie* = V. Chauvin : *Bibliographie des ouvrages arabes et relatifs aux Arabes*, Lille 1892.

Dorn : *Quellen* = B. Dorn : *Muhammedanische Quellen zur Geschichte der südlichen Küstenländer des Kaspischen. Meeres*, St. Petersburg 1850-58.

Dozy : *Notices* = R. Dozy : *Notices sur quelques manuscrits arabes*, Leiden 1847-51

Dozy : *Recherches*[3] = R. Dozy : *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne Pendant le moyen-âge*, 3rd ed., Paris-Leiden 1881.

Dozy, *Suppl.* = R. Dozy : *Supplément aux dictionnaires arabes*, 2nd ed., Leiden-Paris 1927.

Fagnan : *Extraits* = E. Fagnan : *Extraits inédits relatifs au Maghreb*, Alger 1924.

Gesch. des Qor. = Th. Nöldeke : *Geshichte des Qorāns*, new edition by F. Schwally, G. Bergstrrässer and O. Pretzl, 3 vols., Leipzig 1909-38.

Gibb : *Ottoman Poetry* = E.J.W. Gibb : *A History of Ottoman Poetry*, London 1900-09.

Gibb-Bowen = H.A.R. Gibb and Harold Bowen : *Islamic Society and the West*, London 1950-57.

Goldziher : *Muh. St.* = I. Goldziher : *Muhammedanische Studien*, 2 Vols., Halle 1888-90.

Goldziher : *Vorlesungen* = I. Goldziher : *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg 1910.

Goldziher : *Vorlesungen*[2] = 2nd ed., Heidelberg 1925.

Goldziher : *Dogme* = *Le dogme et la loi de l'islam*, trad. J. Arin, Paris 1920.

Hammer-Purgstall : *GOR* = J. von Hammer (-Purgstall) : *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Pest 1828-35.

Hammer-Purgstall : *GOR*[2] = the same, 2nd ed., Pest 1840.

Hammer-Purgstall : *Histoire* = the same, trans. by J.J. Hellert, 18 vol., Bellizard (etc.), Paris (etc.), 1835-43.

Hammer-Purgstall : *Staatsverfassung* = J. von Hammer : *Des Osmanischen Reiches Staatsverfassung und Staatsverwaltung*, 2 vols., Vienna 1815.

Houtsma : *Recueil* = M.Th. Houtsma : *Recueil des texes relatifs a l'histoire des Seldjoucides*, Leiden 1886-1902.

Juynboll : *Handbuch* = Th. W. Juynboll : *Handbuch des islāmischen Gesetzes*, Leiden 1910.

Juynboll : *Handleiding* = *Handleiding tot de kennis der mohammedaansche wet*, 3rd ed., Leiden 1925.

Lane = E.W. Lane : *An Arabic-English Lexicon*, London 1863-93 (reprint, New York 1955-56).

Lane-Poole : *Cat.* = S. Lane-Poole : *Catalogue of Oriental Coins in the British Museum*, 1877-90.

Lavoix : *Cat.* = H. Lavoix : *Catalogue des Monnaies Musulmanes de la Bibliothèque Nationcle*, Paris 1887-96.

Le Strange = G. Le Strange : *The Lands of the Eastern Caliphate*, 2nd ed., Cambridge 1930 (reprint, 1966).

Le Strange : *Baghdad* = G. Le Strange : *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, Oxford 1924.

Le Strange : *Palestine* = G. Le Strange : *Palestine under the Moslems*, London 1890 (reprint, 1965).

Lévi-Provençal : *Hist. Esp. Mus.* = E. Lévi-Provençal : *Histoire de l'Espagne musulmane*, nouv. éd., Leiden-Paris 1950-53, 3 vols.

Lévi-Provençal : *Hist. Chorfa* = D. Lévi-Provençal : *Les Historiens des Chorfa*, Paris 1922.

Maspero-Wiet : *Matériaux* = J. Maspéro et G. Wiet : *Matériaux pour servir à la Géographie de l'Egypte*, Le Caire 1914 (*MIFAO*, XXXVI).

Mayer : *Architects* = L.A. Mayer : *Islamic Architects and their Works*, Geneva 1956.

Mayer : *Astrolabists* = L.A. Mayer : *Islamic Astrolabists and their Works*, Geneva 1958.

Mayer : *Astrolabists* = L.A. Mayer : *Islamic Metalworkers and their Works*, Geneav 1959.

Mayer : *Woodcarvers* = L.A. Mayer : *Islamic Wood carvers and their Works*, Geneva 1958.

Mez : *Renaissance* = A. Mez : *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg 1922; Spanish translation by S. Vila, Madrid-Granada 1936.

Mez : *Renaissance*, Eng. tr. = the same, English translation by Salahuddin Khuda Bukhsh and D.S. Margoliouth, London 1937.

Nallino : *Scritti* = C.A. Nallino : *Raccolta di Scritti editi e inediti*, Roma 1939-48.

Pakalın = Mehmet Zeki Pakalın : *Osmanlı Tarih deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 3 vols., Istanbul 1946 ff.

Pauly-Wissowa = *Realenzyklopaedie des klassischen Altertums*.

Pearson = J. D. Pearson : *Index Islamicus*, Cambridge 1958.

Pons Boigues = *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geografos arábio-españoles*, Madrid 1898.

Santillana : *Istituzioni* = D. Santillana : *Istituzioni di diritto musulmano malichita*, Roma 1926-38.

Schlimmer = John L. Schlimmer : *Terminologie medico-Pharmaceutique et Anthropologique*. Tehran 1874.

Schwarz: *Iran* = P.Schwarz: *Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen*, Leipzig 1896.

Smith = W. Smith : *A Classical Dictionary of Biography, Mythology and Geography*, London 1853.

Snouck Hurgronje : *Verspr. Geschr.* = C. Snouck Hurgronje : *Verspreide Geschriften*, Bonn-Leipzig-Leiden 1923-27.

Sources inéd. = Comte Henri de Castries : *Les Sources inédites de l' Histoire du Maroc*, Paris 1905, 1922.

Spuler : *Horde* = B. Spuler : *Die Goldene Horde*, Leipzig 1943.

Spuler : *Iran* = B. Spuler : *Iran in früh-islamischer Zeit*, Wiesbaden 1952.

Spuler : *Mongolen²* = B. Spuler : *Die Mongolen in Iran*, 2nd. ed., Berlin 1955.

SNR = Stephan and Naudy Ronart : *Concise Encyclopaedia of Arabic Civilization*, Djambatan-Amsterdam 1959.

Storey = C.A. Storey : *Persian Litrerature : a bio-bibliographical survey*, London 1927.

Survey of Persian Art = ed. by A. U. Pope, Oxford 1938.

Suter = H. Suter : *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig 1900.

Taeschner : *Wegenetz* = F. Taeschner : *Die Verkehrslage und den Wegenetz Anatoliens im Wandel der Zeiten*, Gotha 1926.

Tomaschek = W. Tomaschek : *Zur historischen Topographie von Kleinasien im Mittelalter*, Vienna 1891.

Wiel : *Chalifen* = G. Weil : *Geschichte der Chalifen*, Mannheim-Stuttgart 1846-82.

Wensinck : *Handbook* = A. J. Wensinck : *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*, Leiden 1927.

Zambaur = E. de Zambaur : *Manual de de généalogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam*, Hanover 1927 (anastatic reprint, Bad Pyrmont 1955).

Zinkeisen = J. Zinkeisen : *Geschichte des Osmanischen Reiches in Europa*, Gotha 1840-83.

Zubaid Ahmad = *The Contribution of India to Arabic Literature*, Allahbad 1946 (reprint, Lahore 1968).

(ج)

مجلات، سلسلہ ہائے کتب*، وغیرہ، جن کے حوالے اس کتاب میں بکثرت آئے ہیں

AB = *Archives Berbères.*

Abh. G. W. Gött = *Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.*

Abh. K. M. = *Abhandlungen f. d. Kunde des Morgenlandes.*

Abh. Pr. Ak. W. = *Abhandlungen d. preuss. Akad. d. Wiss.*

Afr. Fr. = *Bulletin du Comité de l'Afrique française.*

Afr. Fr. RC = *Bulletin du Com. de l' Afr. franç., Renseignements Coloniaux.*

AIEO Alger = *Annales de l' Institute d' Études Orientales de l' Université d' Alger.*

AIUON = *Annali dell'Istituto Univ. Orient, di Napoli.*

AM = *Archives Marocaines.*

And. = *Al-Andalus.*

Anth = *Anthropos.*

Anz. Wien = *Anzeiger der philos.-histor. Kl. d. Ak. der Wiss. Wien.*

AO = *Acta Orientalia.*

Arab. = *Arabica.*

ArO = *Archiv Orientální.*

ARW = *Archiv für Religionswissenschaft.*

ASI = *Archaelogical Survey of India.*

ASI, NIS = *the same, New Imperial Series.*

ASI, AR = the same, Annual Reports,

AŪDTCFD = *Ankara Ūniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi.*

As. Fr. B = *Bulletin du Comité de l' Asie Française.*

BAH = *Bibliotheca Arabico-Hispana.*

BASOR = *Bulletin of the American School of Oriental Research.*

Bell. = *Türk Tarih Kurumu Belleten.*

BFac. Ar. = *Bulletin of the Faculty of Arts of the Egyptian University.*

BÉt. Or. = *Bulletin d'Études Orientales de l'Institut Française Damas.*

BGA = Bibliotheca geographorum arabicorum.

BIE = *Bulletin de l' Institut Egyptien.*

BIFAO = *Bulletin de l' Institut Français d' Archéologie Orientale du Caire.*

BIS = Bibliotheca Indica series.

BRAH = *Boletín de la Real Academia de la Historia de España.*

BSE = *Bol'shaya Sovetskaya Éntsiklopediya* (Large Soviet Encyclopaedia), Ist ed.

BSE² = the Same, 2nd ed.

BSL(P) = *Bulletin de la Société de Linguistique (de Paris).*

BSO(A)S = *Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies.*

BTLV = *Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde (van Ned.-Indië).*

BZ = *Byzantinische Zeitschrift.*

COC = *Cahiers de l' Orient Contemporain.*

CT = *Cahiers de Tunisie.*

EI¹ = *Encyclopaedia of Islam,* 1st edition.

EI² = *Encyclopaedia of Islam,* 2nd edition.

EIM = *Epigraphia Indo-Moslemica.*

ERE = *Encyclopaedia of Religion and Ethics.*

GGA = *Göttinger Gelehrte Anzeigen.*

GJ = *Geographical Journal.*

GMS = Gibb Memorial Series.

Gr. I. ph = *Grundriss der Iranischen Philologie.*

GSAI = *Giornale della Soc. Asiatica Italiana.*

Hesp. = *Hespéris.*

IA = *Islâm Ansiklopedisi* (Türkish).

IBLA = *Revue de l'Institut des Belles Lettres Arabes,* Tunis.

IC = *Islamic Culture.*

IFD = *Ilahiyat Fakültesi.*

IG = *Indische Gids.*

IHQ = *Indian Historical Quarterly.*

* انھیں رومن حروف میں لکھا گیا ہے

۱ - علوم دینیه

قدیم اسلامی تصور کی رو سے دینی علوم ھی اصلی علم ھیں، یعنی قرآن و حدیث کے علوم - پھر ان علوم کی تشریح و تائید کے لیے جو علوم پیدا ھوے وہ بھی دینی علوم کہلاتے ھیں - دوسرے درجے کے ان علوم کو ذیلی دینی علوم کہنا زیادہ مناسب ھوگا - ھم نے علوم دینیه (اصلی و ذیلی) میں جن انواع کو شامل کیا ھے وہ یه ھیں : (۱) علوم القرآن؛ (۲) علوم الحدیث؛ (۳) علوم الفقه؛ (۴) علم الفرائض یا علم المیراث؛ (۵) علم العقائد؛ (۶) علم کلام؛ (۷) علم تصوف؛ (۸) علم اخلاق و آداب اور (۹) علم النفس (یا علم الروح)، جس میں بعض علما نے علم رؤیا کو شامل کیا، اگرچه تعبیر رؤیا کا علم ایک جدا علم کی حیثیت بھی رکھتا ھے۔

اب ان میں سے ھر ایک پر مجمل تبصرہ پیش کیا جا رھا ھے (جن عنوانات پر مقالات اس دائرۂ معارف میں کہیں اور چھپ چکے ھیں ان کی طرف حوالۂ رجوعی (رك) دیا جا رھا ھے) :-

⊗ (۱) علوم القرآن : نیز رك به قرآن.

اس موضوع پر مقالۂ قرآن (رك بآن) میں بہت سے عنوانات زیر بحث آ گئے ھیں - یہاں محض چند ضروری اشارات پیش کیے جا رھے ھیں تاکه علم کے مقالے میں بھی علوم قرآن کا کچھ تصور و تاثر آ جائے۔

قرآن مجید ایک کتابٌ مُبین ھے، جسے ”بَیَانٌ لِّلنَّاس“ بھی کہا گیا ھے اور جس کے بارے میں یه ارشاد ھوا ھے که یه ”تِبْیَانًا لِّکُلِّ شَیْءٍ“ ھے اور اسی کے بارے میں ”فِیْہَا ھُدًی وَّ رَحْمَةٌ“ بھی کہا گیا ھے - یه دین اسلام کا سرچشمه بلکه خود دین اسلام ھے، جو آنحضرت صلّی اللہ علیه و آلہ وسلّم کے ذریعے مسلمانوں کو (بلکه سارے عالم کو) دیا گیا - قدرتی طور سے صحابہؓ (اور بعد میں آنے والے مسلمانوں) نے اس کی حفاظت، فہم، تدبر اور تفسیر وغیرہ کے لیے خصوصی کوششیں کیں، اس کے نزول و تدوین کے کوائف مرتب کیے، اس کی کتابت و املا اور اس کی قراءت کے اصول مدون کیے اور اس کے آداب اور قواعد احترام بھی وضع کیے - علاوہ ازیں اس کے معانی کو سمجھنے کے لیے فنون کی بنیاد رکھی اور مضامین میں محکمات و متشابہات، ناسخ و منسوخ اور تأویل و استدلال کے طریقوں پر بحثیں کیں، جن کے زیر اثر قرآن مجید کے ارد گرد کئی علوم ظہور میں آ گئے۔

ان علوم کا ایک خاکه منّاع القطان کی کتاب مباحث فی علوم القرآن سے لے کر یہاں دیا جا رھا ھے (جس میں صبحی صالح کی کتاب علوم القرآن سے بھی استفادہ کیا گیا ھے)۔

قرآن کی تعریف کے بعد مصنف نے قرآن مجید کے اسما اور اوصاف سے بحث کی ھے - پھر قرآن مجید، حدیث قدسی اور حدیث النبوی کا فرق بتایا ھے - پھر وحی کے معنی، کیفیت اور اس کے بارے میں شکوک سے اعتنا کیا ھے - اس کے بعد مکی اور مدنی آیات اور سورتوں کا ذکر ھے اور یه بتایا ھے که ان کے مابین امتیاز کے اصول کیا ھیں - پھر نزول کے اول و آخر کا ذکر اور سبب نزول کی بحث آئی ھے - اس کے بعد جمع و ترتیب قرآن کا تذکرہ ھے - پھر قراءات سبعه، تجوید، آداب التلاوت، تفسیر کے قواعد میں نحو اور معانی کی رو سے بحث، المحکم اور المتشابه میں فرق، عام اور خاص کی بحث، ناسخ و منسوخ، مطلق و مقید اور منطوق و مفہوم، پھر اعجاز القرآن، امثال القرآن، جدل القرآن، قصص القرآن، ترجمة القرآن، تفسیر و تأویل، تفسیر کے شرائط

(اصول)، اقسام تفسیر : تفسیر ماثور، تفسیر بالرأی، اسرائیلیات، صوفیانہ تفسیریں اور آخر میں ممتاز ترین تفاسیر (فقہا کی تفسیریں اور دیگر انواع تفسیر، مثلاً دور جدید کی تفاسیر) کا بیان ہے ۔ ایک لحاظ سے ان میں سے ہر بحث کم و بیش علم کی حیثیت اختیار کر چکی ہے، اگرچہ یہ محض داخلی و ذیلی ہے .

قرآن مجید کے سلسلے میں بعض اور مباحث بھی ہیں، مثلاً قرآن مجید کی دعائیں ، قرآن مجید کی پیش گوئیاں، قرآن مجید کا جغرافیہ (ارض القرآن)، قرآن مجید کے مفرد الفاظ کے معجم، قرآن مجید کے مضامین کے اشاریے، قرآن مجید کی کتابت (املا) کے خاص طریقے ۔ اس کے علاوہ متعدد دوسرے مباحث ہیں، جن کے لیے رک بہ قرآن.

جو علوم بالواسطہ قرآن مجید کے زیر اثر پیدا ہوے ان کے لیے رک بہ علم ; عمومی بحث (سید عبد اللہ نے لکھا).

[ادارہ]

⊗ (۲) علوم الحدیث : اس میں روایت و درایت کے اعتبار سے جملہ علوم حدیث کے علاوہ وہ مباحث بھی شامل ہیں جو حدیث کی حجیت و ضرورت اور حدیث پر اعتراضات کے رد پر مشتمل ہیں ۔ یہ آخری فن اس لیے پیدا ہوا کہ کچھ لوگ (خصوصاً آج کل) حدیث کی صحت پر شک کرتے ہیں، جس کے جواب میں علماے حدیث اپنے دلائل سے حدیث کی صحت و حجیت کا اثبات کرتے ہیں ۔ اس کے علاوہ صحاح، سنن، مسانید [رک بآں]، مختصرات [رک بآں] اور اربعین پر جو شروح لکھی گئی ہیں وہ بھی علوم الحدیث میں شامل ہیں ۔ اسی طرح قدما کی کتب الاطراف اور عصر حاضر میں مرتب کیے گئے حدیث کے اشاریے (مثلاً ونسنک : المعجم المفہرس) اور دوسرے متفرق مباحث (مثلاً قرآن مجید اور حدیث کا ربط اور فقہ و حدیث کا تعلق) بھی علوم حدیث میں شامل ہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے محمد بن جعفر الکتانی : الرسالۃ المستطرفہ ; نیز رک بہ حدیث; اہل الحدیث; سیرت; اسماء الرجال; قرآن).

غرض وہ سب کوششیں جو حدیث کو سمجھنے اور اس کا مقام متعین کرنے، نیز مجموعہ ہاے احادیث کو مرتب و مدون کرنے کے اصول متعین کرنے، احادیث کو پڑھنے پڑھانے اور ان کی ارتقائی سرگزشت اور نقد و جرح کے اصولوں کو جاننے یا حدیث کے خلاف کیے گئے اعتراضات کے جوابات دینے کے سلسلے میں کی گئیں، علوم حدیث میں شمار ہوتی ہیں ۔ حدیث کی تاریخ، متن و اسناد کے پرکھنے کے اصول اور طریقے (methodology)، علم ناسخ الحدیث و منسوخہ، علم غریب الحدیث، علم اختلاف الحدیث، علم مصطلحات حدیث وغیرہ بھی سب علوم حدیث میں شامل ہیں ۔ زیادہ باضابطہ طور سے یوں کہنا چاہیے کہ علم الحدیث کی دو قسمیں ہیں : (۱) علم روایت اور (۲) علم درایت ۔ جب رسول کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اقوال و افعال کے متعلق روایات کی تعداد بڑھی تو ان کی روایت کی صحت کو جانچنے اور پرکھنے، نیز مختلف فیہ مسائل کو سمجھنے کے لیے اصول بندی لازمی ہو گئی ۔ اس کے لیے دو طریقے اختیار کیے گئے : (۱) اسناد کے ناقدانہ مطالعے کی طرف توجہ ہوئی اور اسناد کے لحاظ سے قابل اعتبار حدیث وہ سمجھی گئی جس کی روایت میں راویوں کا ایک غیر منقطع سلسلہ موجود ہو (راویوں کے سلسلے کا علم اسناد کہلایا)؛ (۲) راویوں کے ثقہ ہونے کے اصول مقرر کیے گئے ۔ اس سے فن رجال پیدا ہوا، جس میں یہ امور مد نظر ہوے کہ راویوں (رجال)

کے جملہ حالات و کوائف معلوم کیے جائیں اور یہ معلوم کیا جائے کہ کوئی راوی کس زمانے میں تھا، کہاں رہتا تھا اور اپنے ماسبق سے کس حد تک ذاتی واقفیت رکھتا تھا ۔ اسی طرح اس کی قوت حافظہ، اس کی ثقاہت، اس کے عام انداز حیات، علم، مشاغل وغیرہ سے متعلق معلومات جمع کی گئیں ۔ رجال کی یہ تنقید علم الجرح والتعدیل یا علم معرفة الرجال کہلائی۔

ابن الصّلاح کے مقدمہ (الموسوم بہ علوم الحدیث) پر سرسری نظر ڈالنے سے فنّ رجال (اور علم جرح و تعدیل) کی جزئیات کا علم ہو سکتا ہے، مثلاً معرفة الصحابة، معرفة التابعین، معرفة الاکابرالرواة عن الاصاغر، معرفة الاخوة والاخوات من العلماء والرّواة، معرفة روایة الآباء عن الابناء و بالعکس، معرفة الاسماء والکنی، معرفة تواریخ الرواة فی الوفیات وغیرھا، معرفة طبقات الرواة والعلماء، معرفة اوطان الرواة و بلدانہم، وغیرہ ۔ مقدمۂ ابن الصلاح کے مندرجات میں سے یہ چند عنوانات ہیں جن کا تعلق معرفة الرجال سے ہے ۔ حدیث کے مختلف مجموعوں کی شرحوں میں اسناد (رواة) کے بارے میں تفصیلات ملتی ہیں ۔ رجال پر بعض کتابیں طبقات کے انداز پر ہیں، مثلاً ابن سعد: طبقات الکبیر؛ امام بخاری: التاریخ الکبیر اور کتاب الکنی؛ الذہبی: طبقات الحفاظ وغیرہ (تفصیل کے لیے دیکھیے اسی مقالے میں، بذیل سوانحی ادب) ۔ ضعیف راویوں پر اور تدلیس کرنے والوں پر بھی کتابیں ہیں ۔ موضوع حدیثوں کو الگ مجموعوں میں جمع کر دیا گیا ہے ۔ راویوں کے ثقہ یا غیر ثقہ ہونے پر اکثر کتابوں میں بحثیں ہیں اور ان کے ضمن میں زمانے کے اہل علم، صلحا، زہاد، اور دوسرے ہزارہا اشخاص کی سوانح عمریوں کا مواد جمع ہو گیا ہے ۔ ان کے ناموں، کنیتوں، انساب اور اوطان سے پوری بحث اور تحقیق کی گئی ہے ۔ یہ بجا طور پر کہا جا سکتا ہے کہ انسانی تاریخ میں شخصیتوں کے بارے میں اتنی منظم، سنجیدہ اور نتیجہ خیز بحث آج تک دنیا میں کبھی اور کہیں نہیں ہوئی (اس موضوع پر کتابوں کی تفصیل کے لیے دیکھیے محمد بن جعفر الکتانی: الرسالة المستطرفة) ۔ ان باتوں سے نہ صرف واقعاتی صداقت تک پہنچنے کے بےمثال ذوق و شوق کا پتا چلتا ہے، بلکہ ارادے اور نیت کی اس پاکیزگی کا حال بھی معلوم ہوتا ہے جس کے تحت صدہا اہل علم ایک بامقصد اور نتیجہ خیز جستجو میں سالہا سال مصروف نظر آتے ہیں، ایک ایک راوی کے حالات کے تفحص کے لیے دور دور کا سفر اختیار کرتے ہیں اور دیانت روایت کی ساکھ قائم کرنے کے لیے ایسے ایسے مجاہدات میں سے گزرتے ہیں جن کی تفصیل پڑھ کر عقل دنگ رہ جاتی ہے ۔

وہ شرائط جو اس جستجو کو معیاری بناتی ہیں مقدمۂ ابن الصّلاح اور دوسری کتب اصول میں موجود ہیں ۔ روایت حدیث کے سلسلے میں اصول بندی کے بڑے واضح عقلی معیار قائم ہوئے، جو آگے چل کر شخص شناسی، علم نفسیات بذریعۂ قیافہ و حلیۂ ظاہری، اسرار نفس انسانی اور عجائبات طبع انسانی کے محیّر العقول انکشافات کی صورت میں ظاہر ہوئے۔

روایت کی اصول بندی کے تحت حدیث کی قسمیں مقرر ہوئیں، مثلاً صحیح، حسن، ضعیف، مسند، متصل، مرفوع، موقوف، مقطوع، مرسل، منقطع، مُعْضَل وغیرہ؛ راویوں کے مختلف سلسلوں کے اعتبار سے بھی حدیثوں کی قسمیں مقرر ہوئیں، مثلاً متواتر، مشہور، عزیز، احاد، غریب وغیرہ [تفصیل کے لیے رک بہ حدیث] ۔ یہ اصول الحاکم: معرفة علوم الحدیث؛ ابن الصلاح: مقدمہ؛ النووی: التقریب (اور اس کی شرح، یعنی السیوطی:

تدریب الراوی)؛ ابن حجر: نُخبة الفکر اور احمد محمد شاکر: الباعث الحثیث، وغیرہ میں بتفصیل مذکور ہوے ہیں.

علم حدیث کی روایت کے سلسلے میں ان آٹھ انواعِ طریق روایت کا ذکر بھی ضروری ہے جو علم اصولِ حدیث کے مصنفین نے بیان کی ہیں: (۱) سماع: شاگرد یا سامع اپنے شیخ کی مرویات اس کی زبان سے سنے، خواہ وہ زبانی سنا رہا ہو یا اپنی کتاب سے پڑھ رہا ہو، پھر ''سَمِعْتُ عَنْ'' یا ''حَدَّثَنِي'' یا ''حَدَّثَنَا'' یا ''أَخْبَرَنَا'' کہ کر حدیث روایت کرے؛ (۲) قراءت: شاگرد اپنے شیخ کو کتاب سے پڑھ کر یا زبانی کوئی حدیث سنائے اور شیخ اس حدیث کو بغور سنتا جائے اور اپنے نسخۂ کتاب سے یا اپنے حافظے کی مدد سے اس حدیث کا مقابلہ کرتا جائے۔ ایسی روایتوں کو بیان کرنے سے پہلے ان الفاظ کا دہرانا ضروری ہوتا ہے: ''قراءت علی فُلانٍ وَ هُوَ یَسْمَعُ'' یا ''أَخْبَرَنِي'' یا ''حَدَّثَنِي فُلانٌ قراءةً علیه''؛ (۳) اجازة: اس کی صورت یہ ہے کہ شیخ یا راوی کسی شاگرد یا شخص کو کسی ایک حدیث کے متن یا کسی کتاب میں مندرج حدیثوں کی روایت کی اجازت دے دے۔ اجازت حاصل کرنے کے بعد ایسے راوی کے لیے ضروری ہے کہ وہ ''أَخْبَرَنِي'' یا ''أَجَازَنِي'' کے الفاظ کہ کر حدیث روایت کرے۔ اجازت حاصل کرنے والا راوی ''حَدَّثَنِي'' یا ''حَدَّثَنَا'' کا لفظ استعمال نہیں کر سکتا، جس طرح قراءت کے ذریعے روایت کرنے والے کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ ''سَمِعْتُ'' کا لفظ کہ کر حدیث بیان کرے۔ اجازة کی کئی اقسام ہیں، جن پر علما نے بڑی مفید بحثیں کی ہیں۔ ظاہری علماے حدیث تو اجازہ کے سراسر خلاف ہیں، البتہ محدثین نے معین شخص کے لیے معین کتاب یا معین مرویات کی روایت کو جائز قرار دیا ہے اور غیر معین اشخاص کے لیے غیر معین مرویات کی روایت کی اجازت کو ناپسند کیا گیا ہے [رَكّ به اجازة؛ نیز دیکھیے ابن الصلاح: مقدمه؛ احمد محمد شاکر: الباعث الحثیث، ص ۱۱۹ ببعد؛ فؤاد سزگین: تاریخ التّراث العربی، ۱: ۲۳۰)؛ (۴) مناولہ: اس کی صورت یہ ہے کہ شیخ اپنے شاگرد کو اصل کتاب، جس سے وہ حدیث روایت کرتا ہے، دے دے یا اس کا مقابلہ شدہ نسخہ دے دے اور کہے: ''یہ میری کتاب ہے، یہ میری روایت ہے، میں تمھیں اس کی روایت کی اجازت دیتا ہوں''۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اپنی کتاب شاگرد کو نقل کرنے کے لیے دے۔ شاگرد نقل کر کے اصل کتاب شیخ کو لوٹا دے۔ ایسی روایتوں کے بیان کرنے سے پہلے ''أَخْبَرَنِي'' کہنا ضروری ہے؛ (۵) مُکاتبة: شیخ اپنی مرویات یا مجموعۂ حدیث لکھ کر یا لکھوا کر کسی شخص کو دے دے یا بھجوا دے۔ اب یہ شخص روایت کرتے وقت ''حَدَّثَنِي'' یا ''أَخْبَرَنِي'' کہ سکتا ہے، لیکن محتاط طریق یہی ہے کہ وہ کہے: ''کَتَبَ إِلَيَّ فُلانٌ'' (= فلاں شیخ نے مجھے بذریعۂ مکاتبة اطلاع دی)؛ (۶) اِعلام: کوئی شیخ اپنی کتاب یا روایت اس اعلان کے ساتھ دوسرے کو دے کہ اس کتاب یا روایت کو فلاں شیخ سے سماع کیا۔ دوسروں کو ایسی کتاب، یا مرویات کی روایت کرنے کے حق کے بارے میں اختلاف ہے۔ غالبًا ایسی روایت کو ''اخبرنی'' یا ''عَنْ'' کہ کر شروع کرتے ہیں؛ (۷) وَصِیَّة: شیخ اپنی وفات یا کوچ سے پہلے اپنی کتاب کی روایت کا حق کسی شخص کو بذریعۂ وصیت عطا کر دے۔ ایسی روایت کو ''وَصّانی'' یا ''أَخْبَرَنِي وَصِيَّةً عَنْ'' کے الفاظ کہ کر شروع کیا جاتا ہے؛ (۸) وِجادة: اس کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص کسی راوی کی احادیث کو اس کے اپنے خط میں یا احادیث کو

مشہور مؤلفین حدیث کی کتابوں میں موجود پاتا ہے اور ان احادیث کو بیان کرتا ہے تو ''وجدتُ بخطِ فلان'' یا ''قال فلان'' کہ کر روایت کرتا ہے۔ محدثین نے متن حدیث کی روایت باللفظ پر بڑا زور دیا ہے اور جہاں کسی لفظ میں ذرا بھی شک ہوا تو فوراً ''اوکما قال صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم'' کہ دیا۔ خاص حالات میں مخصوص شرائط کے تحت روایت بالمعنی بھی قبول کر لی جاتی تھی۔

محدثین نے راویوں کی پہچان کے لیے ان کو مختلف طبقات میں تقسیم کیا ہے، مثلاً پہلا طبقہ صحابۂ کرام رض کا، دوسرا طبقہ تابعین کا اور تیسرا طبقہ تبعۃ التابعین کا۔ پھر صحابۂ کرام رض کے کئی طبقات بنا دیے گئے۔ اسی طرح تابعین اور تبعۃ التابعین بھی مختلف طبقات میں تقسیم کیے جاتے ہیں۔ اس طرح ''علم طبقات الرواۃ'' معرض وجود میں آیا۔

تدوین حدیث بجائے خود ایک علم ہے، جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ حدیث کے مجموعوں کو مرتب و مدّون کرنے کے لیے کیا کیا طریقے اختیار کیے گئے۔ اس سلسلے میں جو طریق کار (Methodology) اختیار کیا گیا وہ کئی ضرورتوں اور تقاضوں کے تحت تھا۔ سب کا مقصد یا تو صحیح حفاظت روایت یا پھر تسہیل حوالہ تھا۔ ابتدا میں حدیثوں کو مضمون کے اعتبار سے نہیں بلکہ راویوں کے لحاظ سے مرتب کیا جاتا تھا۔ پھر تسہیل و تفہیم کی ضرورتوں کے تحت دوسرے طریقے رائج ہوے اور مضامین و مطالب کے مطابق تدوین ہوئی۔ حدیث کے مجموعوں کی تفصیلات کے لیے دیکھیے محمد بن جعفر الکتانی: الرسالۃ المستطرفۃ؛ فؤاد سزگین: تاریخ التراث العربی، الجزء الاول (الباب الثانی: علم الحدیث)۔

بہر حال فن اسماء الرجال ایک عظیم الشان علم ہے۔ شبلی نعمانی کے الفاظ میں ''مسلمانوں کے اس فخر کا قیامت تک کوئی حریف نہیں ہو سکتا کہ انہوں نے اپنے پیغمبر ؐ کے حالات و واقعات کا ایک ایک حرف اس استقصا کے ساتھ محفوظ رکھا کہ کسی شخص کے حالات آج تک اس جامعیت اور احتیاط کے ساتھ قلم بند نہیں ہو سکے اور نہ آئندہ توقع کی جا سکتی ہے''۔

جن لوگوں نے حدیث کی روایت، تحریر اور تدوین کا کام سرانجام دیا ان میں صحابہ رض، تابعین اور تبعۃ التابعین سب شامل ہیں۔ ان کی تعداد شپرنگر کے اندازے کے مطابق پانچ لاکھ ہے (ابن حجرالعسقلانی: الاصابہ، طبع شپرنگر، انگریزی دیباچہ) اور آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم سے ملنے والوں کی تعداد کم و بیش بارہ ہزار بتائی جاتی ہے، جن کے حالات قلمبند ہو گئے ہیں، یہاں تک کہ بقول باسورتھ سمتھ ''یہاں پورے دن کی روشنی ہے، جو ہر چیز پر پڑ رہی ہے اور جو ہر شخص تک پہنچ سکتی ہے'' (*Mohammed and Mohammadenism*، ۱۸۸۹ء، ص ۱۵)۔

ایک ایسے زمانے میں جبکہ رسل و رسائل اور آمد و رفت کے وسائل نہ ہونے کے برابر تھے اور موجودہ علمی طریقوں کی بنیادیں تک بھی موجود نہ تھیں، ایسا مجاہدانہ اور عاشقانہ ذوق و شوق بجائے خود ایک محیر العقول امر ہے۔ چھان بین، موازنہ و قیاس، اور استنتاج و استقرا کے ایسے اصولوں کی دریافت کو، جنھیں موجودہ عقلی تجربی دور بھی بعض صورتوں میں نہیں پا سکا، ایک عظیم اجتہاد علمی و عقلی ہی سمجھا جا سکتا ہے۔ اسی سے اس تاریخی طریق کار (Historical Method) کی بنیاد پڑی اور کمال تک پہنچی جس کا مقابلہ آج کا سائنسی دور بھی نہیں کر سکتا (تفصیل کے لیے رک بہ اسماء الرجال، جس میں اس فن کی تالیفات کا مفصل ذکر موجود ہے: نیز دیکھیے محمد بن

جعفر الکتانی : الرسالۃ المستطرفۃ).

یہاں تک علومِ حدیث میں سے روایت کے فن (یا علم) کا تذکرہ تھا - اب ان علوم کی دوسری اہم شاخ علم درایت زیر بحث آتی ہے، جسے علم اصول حدیث بھی کہا جاتا ہے (جبکہ مکمل علم روایت و درایت کو علم مصطلح الحدیث بھی کہا جاتا ہے) - علم درایت ایسے قوانین اور مباحث و مسائل کا مجموعہ ہے جس سے راوی حدیث کے صحیح یا کمزور ہونے کا فیصلہ کیا جاتا ہے - علم درایت کے معنی ہیں وہ علم جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ راوی مقبول ہے یا مردود - راوی کے مقبول ہونے کا مفہوم یہ ہے کہ اس کی روایت قبول کی جاتی ہے اور مردود ہونے سے مراد یہ ہے کہ اس کی روایت قابل قبول نہیں ہے - اسی طرح روایت یا حدیث کے مقبول ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ ثابت اور صحیح ہے اور مردود ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ مشکوک اور غیر صحیح ہے .

درایت کا علم دراصل کسی روایت کے مطلب و مضمون کی عقلی تنقید کا نام ہے؛ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ علمائے درایت کا یہ مسلّم اصول ہے کہ جو حدیث عقل و قیاس کے منافی و معارض ہو وہ قابل اعتبار نہیں - اسی طرح محسوسات و مشاہدات سے تعارض اور قرآن مجید سے اختلاف بھی ضعف روایت کا باعث ہوتا ہے - ایسی حدیثیں قابل اعتبار نہیں سمجھی گئیں جن میں معمولی فروگزاشتوں پر ابدی اور سخت عذاب کی تہدید پائی جاتی ہے، یا جو رکیک المعنی ہیں اور منصب رسالت کے شایان شان نہیں، یا جن میں آئندہ کے واقعات کی بقید تاریخ پیش گوئی ہے .

غرض اس طرح کے قواعد عقلی کی تدوین علم درایت کی غایت ہے اور حقیقت یہ ہے کہ قولی اور زبانی مواد کو، جو مختلف علاقوں اور مختلف طبقات سے جمع کیا گیا تھا، پرکھنے کا اس سے بہتر طریقہ ہو نہیں سکتا تھا - جو لوگ آج کے زمانے میں بیٹھ کر حدیث پر اعتراض کرتے ہیں وہ بھول جاتے ہیں کہ اس زمانے کی مشکلات کیا تھیں، سلسلۂ آمد و رفت، معاملات رسل و رسائل اور ذرائع نقل و روایت کتنے مشکل تھے - آج جبکہ علوم انسانی نے بڑی وسعت اختیار کر لی ہے اور مقابلہ و موازنہ کے دوسرے علمی معیار (اور سفر و ملاقات کی آسانیاں) بھی وجود میں آ چکی ہیں، کسی روایت یا بیان کو پرکھنے کے اس سے بہتر معیار آج بھی پیدا نہیں ہوئے جو اس ابتدائی زمانے میں وضع کیے گئے اور آزمائے گئے - جدید معترضین ان معاملات میں اپنے زمانے کی غرض مندانہ فضا سے قیاس کرتے ہیں اور کسی کی دیانت داری کے بارے میں حسن ظن نہیں رکھتے اور بلا تکلف یہ فیصلہ کر دیتے ہیں کہ راوی نے کسی سیاسی یا گروہی غرض سے یہ بیان گھڑا ہو گا - دور حاضر اس بےغرضی اور دیانت کا واقعی اندازہ نہیں لگا سکتا جو عشق رسول ؐ، ثواب اور آخرت کے عقیدوں سے ابھری تھی - آج کی انفرادی و اجتماعی نفسیات انسان کو خود غرض اور مطلب پرست حیوان کے سوا کچھ نہیں سمجھتی، اس لیے وہ ع

اپنے پہ کر رہے ہیں قیاس اہل دہر کا

لیکن جب ہم رواۃ حدیث کے اس ذوق و شوق اور خلوص و دیانت اور کامل بے غرضی کو دیکھتے ہیں تو حیرت زدہ رہ جاتے ہیں - اسی قسم کی للّٰہیت ہمیں علمائے نقد حدیث کی سرگرمیوں میں نظر آتی ہے - اس میں شبہہ نہیں کہ تدلیس اور وضع حدیث کی کوششیں بھی ہوئیں اور اس بات سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ گروہی، قبائلی اور عجمی سبائی سازشوں نے روایت کے سلسلے کو اپنی طرف سے مشکوک بنانے کی کوشش بھی کی، لیکن انؑ کوششوں کے مقابلے

 علم (علوم الحدیث)

میں صحت حدیث کے پرکھنے کے مشاہداتی، عقلی اور نفسیاتی معیاروں کی تدوین و تشکیل کے لیے جتنی سخت اور جان کاہ مساعی بروے کار آئیں، ان سے سبائی عجمی اور جدید دور کی مستشرقانہ تشکیک کی کوئی حقیقت نہیں رہتی۔ مستشرقین کے ایک گروہ، مثلاً Goldzihr (*Muh. Studien*، انگریزی ترجمہ از S.N. Stern، لنڈن ۱۹۷۱ء، ۲ : ۱۷، ۱۸۹) شپرنگر Sprenger (در مقدمۃ الاصابہ) اور ہماری دینیات پر لکھنے والے شاخت Schacht نے اس بارے میں جو بدظنی پھیلائی ہے اس کے اسباب تک پہنچنا مشکل نہیں۔ یہاں جعلی حدیثوں کے گھڑے جانے کے واقعات سے انکار مقصود نہیں اور یہ بھی غلط نہیں کہ سیاسی غرض مندیوں نے وضع حدیث میں کچھ حصہ لیا، مگر اس کے ساتھ یہ بھی دیکھنا چاہیے کہ علماے حدیث نے اس قسم کے فتنوں اور مغالطوں کا سد باب کرنے کے لیے کیسے کیسے مجاہدے کیے اور صحت و عدم صحت میں امتیاز کے کیسے کیسے یقین آفرین طریقے اختیار کیے۔ ان حالات میں مذکورہ علماے مغرب کے بیانات مبالغہ آمیز ہی نہیں غرض مندانہ اور گمراہ کن ہیں۔ یہاں اس حقیقت کا اعلان بھی لازمی ہے کہ صحیح حدیث کی حجیت پر یقین رکھنے والے کسی بھی قرینے یا اشارے سے حدیث کو قرآن مجید کی کسی آیت کا درجہ نہیں دیتے۔ آیت کے مقابلے میں کسی حدیث کو سند ماننے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ حدیث کا درجہ ہر حال میں قرآن مجید کے بعد ہے۔

اب اس بحث کو چھوڑ کر ہم درایت کی دوسری بحثوں کی طرف رجوع کرتے ہیں۔

علم درایت حدیث سے کئی علوم پیدا ہوے، جن میں سے چند اہم علوم کا مختصراً ذکر کیا جاتا ہے:۔

(۱) علم الجرح والتعدیل: یہ علم مخصوص الفاظ میں راویوں کے کردار و اخلاق، ان کی عدالت و ثقاہت یا ان کے عیب و ضعف سے بحث کرتا ہے۔ یہ علم فن درایت حدیث میں بڑی اہمیت کا حامل ہے۔ صحابۂ کرامؓ سے لے کر متاخرین تک علماے حدیث اس علم پر گفتگو کرتے رہے ہیں (رک بہ الجرح والتعدیل؛ نیز دیکھیے صبحی صالح: علوم الحدیث، اردو ترجمہ از غلام احمد حریری)۔

(۲) علم رجال الحدیث: اس علم میں راویان حدیث نبوی کا بحیثیت رواۃ حدیث بیان ہوتا ہے۔ اگرچہ ابن سعد نے اپنی کتاب طبقات میں بہت سی معلومات جمع کر دی ہیں، لیکن بطور علم امام بخاریؒ (م ۲۵۶ھ) نے سب سے پہلے اس پر توجہ فرمائی۔ ابن حزم (م ۴۵۶ھ) نے ایک مختصر رسالے (اسماء الصحابۃ الرواۃ) میں رواۃ صحابۂ کرامؓ کے اسما مع تعداد مرویات قلمبند کیے۔ اس کے بعد ابن الأثیر (م ۶۳۰ھ)، ابن حجر (م ۸۵۲ھ)، وغیرہ نے اس موضوع پر قلم اٹھایا۔

(۳) علم مختلف الحدیث: اس علم میں ان احادیث سے بحث کی جاتی ہے جن میں بظاہر تناقض نظر آتا ہے۔ اس علم کے ذریعے ان کے مابین جمع و تطبیق کی کوشش کی جاتی ہے۔ اسے علم تطبیق حدیث بھی کہا جاتا ہے۔ یہ علم اس لیے بغایت اہم ہے کہ اس میں دو بظاہر متضاد المعنی احادیث میں جمع و تطبیق کی کوشش کی جاتی ہے، یا ایک حدیث کو راجح اور دوسری کو مرجوح قرار دیا جاتا ہے۔ اس علم کے عالم کے لیے ضروری ہے کہ وہ حدیث و فقہ کا جامع ہو اور حدیث کے معانی میں مہارت کے ساتھ علم اصول کا بھی ماہر ہو۔ اس موضوع پر سب سے پہلے امام شافعیؒ نے قلم اٹھایا اور آنے والے محدثین کے لیے راہ ہموار کر دی۔ اس موضوع کو مختلف ناموں سے تعبیر کیا جاتا ہے، مثلاً اختلاف الحدیث، تأویل مختلف الحدیث،

مشکل الحدیث، مناقضۃ الاحادیث و بیان محامل صحیحھا، وغیرہ۔ اس علم کے چند اھم مصنفین کے نام یہ ھیں: الشافعیؒ : اختلاف الحدیث، جوبقول السّخاوی (فتح المغیث) کتاب الاُمّ کا حصہ ھے؛ ابن قتیبہ (م ۲۷۶ھ)؛ تاویل مختلف الحدیث؛ ابو یحییٰ زکریا الساجی (م ۳۰۷ھ) : ابن جریر الطبری؛ الطحاوی : مشکل الآثار، وغیرہ۔

(۴) علم عِلَلِ الحدیث : اس علم میں ان پوشیدہ اور دقیق اسباب و علل سے بحث کی جاتی ھے جن کی بنا پر کسی حدیث کی صحت میں قدح وارد ھوتی ھے، اگرچہ بظاھر اس میں کوئی سقم نظر نہیں آتا۔ اس موضوع پر لکھنے والوں میں امام بخاریؒ، امام مسلمؒ، امام ترمذیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، علی ابن المدینی (م ۲۳۴ھ)، ابو یحییٰ زکریا بن یحییٰ الساجی، ابوبکر احمد الخلال (م ۳۱۱ھ)، (ابن ابی حاتم (م ۳۲۷ھ)، علی بن عمر الدارقطنی (م ۳۸۵ھ)، ابو عبداللہ الحاکم (م ۴۰۵ھ)، ابن الجوزی (م ۵۹۷ھ) اور ابن حجر العسقلانی (م ۸۵۲ھ) اکابر محدثین سر فہرست ھیں۔

(۵) علم غریب الحدیث : یہ علم متنِ حدیث کے ان مشکل اور شاذ و نادر الفاظ سے بحث کرتا ھے جن کا مطلب و مفہوم قلت استعمال کے باعث واضح نہیں ھوتا۔ علماے حدیث کے نزدیک اس علم کو جاننا بھی نہایت ضروری ھے تاکہ حدیث کے مشکل اور غریب الفاظ کو ان کے اصلی ماحول اور مفہوم کے مطابق سمجھا جا سکے۔ اس موضوع پر سب سے پہلے ابو عبیدہ مَعْمَر بن المُثَنّٰی (م ۲۱۰ھ) نے ایک مختصر کتاب قلمبند کی، پھر النضر بن شُمَیل المازنی (م ۲۰۴ھ) نے۔ اس کے بعد حافظ ابو عبید القاسم بن سلّام الھروی (م ۲۲۴ھ) نے ایک ضخیم اور جامع کتاب تصنیف کی، جو اس کی چالیس سال کی محنت کا ثمرہ تھا۔ یہ کتاب بعنوان غریب الحدیث حیدر آباد (دکن، ھند) سے ۱۹۶۷ء میں چار جلدوں میں طبع ھو چکی ھے۔ اس کی ترتیب راویان حدیث کے ناموں کے لحاظ سے کی گئی ھے اور عبدالعزیز بن عبداللہ (م ۴۶۵ھ) نے اسے حروف تہجی کے اعتبار سے مرتب کیا تھا۔ اس کے بعد ابن قتیبہ (م ۲۷۶ھ) نے غریب الحدیث کے نام سے ایک ضخیم کتاب تالیف کی۔ ابو عبید القاسم اور ابن قتیبہ کے تسامحات و اغلاط کی نشان دہی کرتے ھوے ابو محمد قاسم بن ثابت بن حزم العوفی السرقسطی (م ۳۰۲ھ) نے ایک عظیم القدر کتاب بعنوان الدلائل فی شرح ما اغفلہ ابو عبید و ابن قتیبہ من غریب الحدیث لکھنا شروع کی، لیکن دوران تالیف میں موت نے آ لیا اور اس کتاب کی تکمیل ان کے والد ابوالقاسم ثابت بن حزم السرقسطی (م ۳۱۳ھ) نے کی۔ اس کے بارے میں ابو علی القالی وغیرہ کی راے یہ ھے کہ ایسی کتاب مشرق و مغرب میں تصنیف نہیں ھوئی۔ ابو سلیمان حَمْد بن محمد الخطّابی البستی (م ۳۸۸ھ) نے بھی ایک کتاب غریب الحدیث تصنیف کی، جس میں ابن قتیبہ کی اغلاط کی نشان دہی بھی کی گئی ھے۔ بے شمار اھل علم و فن نے اس موضوع پر کتابیں تصنیف کیں، جن میں سے مندرجۂ ذیل کتب خاص طور پر قابل ذکر ھیں : قاضی نورالدین ابوالثناء محمود بن احمد بن محمد الھمدانی الفیّومی (م ۴۳۳ھ) : التقریب فی علم الغریب؛ الزمخشری (م ۵۳۸ھ) : الفائق فی غریب الحدیث؛ ابن الأثیر (م ۶۰۶ھ) : النھایۃ فی غریب الحدیث؛ محمد طاھر پٹنی : مجمع بحار الانوار۔

(۶) علم الناسخ والمنسوخ : یہ علم ان احادیث متعارفہ سے بحث کرتا ھے جن میں تطبیق کا امکان نہ ھو۔ اس صورت میں بعض احادیث کو ناسخ اور بعض کو منسوخ قرار دیا جاتا ھے۔ حدیث ناسخ کا علم بعض اوقات آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم سے بھی حاصل ھوتا ھے، مثلاً آپؐ

نے ایک حدیث میں فرمایا : ''میں تمہیں زیارت قبور سے منع کرتا تھا، اب ان کی زیارت کیا کرو۔'' ایک اور حدیث میں آپ نے فرمایا : ''میں تمہیں قربانی کے گوشت کا تین دن سے زیادہ ذخیرہ کرنے سے منع کیا کرتا تھا ۔ اب اجازت ہے کہ جتنا چاہو کھاؤ۔'' اسی طرح آپؐ نے آغاز اسلام میں کتابت حدیث سے منع فرما دیا تھا، لیکن بعد میں اس کی اجازت دے دی ۔ ناسخ احادیث کا علم بعض اوقات کتب سیر و تواریخ سے بھی حاصل ہوتا ہے ۔ علم الناسخ و المنسوخ پر لکھنے والے چند نامور محدثین کرام کے اسما حسب ذیل ہیں : امام احمد بن حنبلؒ (م ۲۴۱ھ) : کتاب الناسخ و المنسوخ؛ امام ابو داؤد السجستانی (صاحب السنن)؛ ابوبکر الاثرم (م ۲۶۱ھ)؛ ابو حفص بن شاھین؛ ابوبکر محمد بن موسی الحازمی (م ۵۸۴ھ) : الاعتبار فی بیان الناسخ و المنسوخ من الآثار (مطبوعۂ قاھرہ و حلب)؛ ابن الجوزی (م ۵۹۷ھ).

موضوع احادیث : حدیث کے علوم میں سے ایک علم موضوعات کا ہے ۔ موضوعات سے مراد وہ جعلی اور مصنوعی خبر ہے جسے کسی نے خود گھڑ کر آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی طرف منسوب کر دیا ۔ در حقیقت موضوعات کو اصطلاحاً احادیث کہنا ہی نہیں چاہیے، اگرچہ ان کا گھڑنے والا (واضع) ان کے حدیث ہونے کا مدعی ہوتا ہے ۔ محدثین کے نزدیک ''حدیث موضوع'' پر بحث کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ لوگ متنبہ ہوں اور اس کی نقل و روایت سے احتراز کریں ۔ گویا بطور جرح و قدح اور بغرض تنبیہ موضوعات کا ذکر احادیث کے ضمن میں ہوسکتا ہے۔

موضوع حدیث کو محدثین کئی طریقوں سے پہچانتے تھے ۔ بعض اوقات حدیث وضع کرنے والا خود اقرار کر لیتا تھا کہ اس نے فلاں فلاں حدیث وضع کی ہے ۔ علاوہ ازیں رکاکت الفاظ اور فساد معنی سے بھی موضوع حدیث کی نشان دہی ہوتی ہے ۔ اسی طرح کسی حدیث کا کتاب اللہ اور سنّت صحیحہ کے صریح خلاف ہونا بھی اس کے موضوع ہونے کی دلیل ہوسکتی ہے ۔ ترغیب و ترہیب کے پیش نظر یا سیاسی و گروہی اغراض و مفادات کی خاطر واضعین نے حدیثیں گھڑ کر آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی طرف منسوب کر دیں؛ زنادقہ نے مسلمانوں کے دین اور عقائد کو بگاڑنے کے لیے ہزارہا حدیثیں وضع کیں؛ اسی طرح خطابیہ، کرامیہ وغیرہ نے بھی اس میدان میں بڑی چابک دستی کا ثبوت دیا؛ قصّہ گو حضرات نے بھی اپنے قصّے کہانیوں میں موضوعات سے کام لیا اور زیب داستان کے لیے یا بیان میں اثر پیدا کرنے کے لیے مبالغہ آمیز بیانات دیے، یہاں تک کہ فضائل قرآن کے سلسلے میں بیان کو زیادہ مؤثر بنانے کے لیے بہت مبالغے سے کام لیا اور قصّے گھڑے؛ مگر محدثین نے ایک ایک ''واضع'' کا کھوج لگا کر چھوڑا (ابن الصلاح : علوم الحدیث، حلب، ۱۹۶۶ء، ص ۹۰) ۔ امام الحرمین کے والد شیخ محمد ابوالجوینی نے حدیث وضع کرنے والوں کو اس لیے کافر قرار دیا ہے کہ وہ جان بوجھ کر آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم پر افترا باندھتے ہیں (الباعث الحثیث، قاھرہ ۱۹۵۸ء، ص ۹۷).

ائمۂ محدثین نے بڑی محنت اور جانفشانی سے موضوعات کو چن چن کر الگ کر دیا اور مستقل کتابوں میں واضعین حدیث کی سیہ کاریوں کی نشان دہی کر کے آنے والی نسلوں پر احسان عظیم کیا (کتب موضوعات کی فہرست کے لیے دیکھیے الرسالۃ المستطرفۃ، ص ۱۲۲ تا ۱۲۶).

بہر حال یہ سب بحثیں فنّ درایت سے متعلق ہیں ۔ اس تنقیدی فن کی اساس عقل و فطرت اور تجربہ و

مشاهدہ پر ہے ۔ درایت کا ایک اصول یہ ہے کہ ایک کند ذہن آدمی اور ذہین اور نکتہ رس شخص کی روایتوں میں ضرور امتیاز کرنا چاہیے، مثلاً خلفاے اربعہ کی روایتوں اور ایک عام بدوی کی روایتوں میں قدرتی طور پر فرق ہو گا؛ لہٰذا درایت کے وقت ایک بدوی کی روایت کو خلفا کی روایت کے برابر نہیں سمجھا جائے گا ۔ اسی طرح ایک بچے اور ایک نوجوان آدمی کی ذہنی سطح کے مختلف ہونے کے باعث، بچے کے مقابلے میں نوجوان کی روایت کو ترجیح حاصل ہو گی کیونکہ نوجوان کی عقل پختہ تر ہوتی ہے اور اس میں احساس ذمّے داری بھی زیادہ ہوتا ہے ۔

مختصر یہ کہ علم درایت زبانی اور قولی مواد کو عقلی و تجربی معیار پر پرکھنے کا نام ہے ۔ یہی عقلی و تجربی معیار آگے چل کر دوسرے علوم تاریخی و سوانحی و دینی میں بھی کام آیا ۔

علم اصول حدیث کی سب سے پہلی تصنیف شاید الرّامہرمزی (م ۳۶۰ھ) کی کتاب المحدّث الفاصل بین الراوی والواعی ہے ۔ اس کے بعد اس نوع کی کتابوں کا سلسلہ چل نکلا، جس کی تفصیل کے لیے رك بہ حدیث.

علوم الحدیث کے سات دوْر: (۱) عہد صحابہ سے لے کر قرن اول کے آخر تک؛ (۲) دوسری صدی ہجری، جبکہ احادیث کا بڑا ذخیرہ جمع ہوچکا تھا اور قواعد و اصول وضع ہونے لگے تھے، مگر سلسلۂ تدوین ابھی شروع نہیں ہوا تھا؛ (۳) تیسری صدی ہجری کے آغاز سے چوتھی صدی ہجری کے نصف تک، جب علوم حدیث فردًا فردًا وجود میں آئے اور علم حدیث ایک خاص فن بن گیا؛ (۴) چوتھی صدی کے نصف آخر سے ساتویں صدی ہجری کے اوائل تک، جس میں علوم الحدیث درجۂ کمال تک پہنچ گئے اور رامہرمزی کی مذکورۂ بالا تصنیف کے بعد الحاکم النیسابوری (م ۴۰۵ھ) کی کتاب معرفة علوم الحدیث، الخطیب البغدادی (م ۴۶۳ھ) کی تصانیف الکفایة فی قوانین الروایة اور انہیں کی الجامع لآداب الشّیخ و السامع جیسی جامع اور معیاری کتابیں وجود میں آئیں؛ (۵) ساتویں صدی ہجری سے دسویں صدی ہجری تک، جس میں نقد و جرح کا فن ترقی کی ایک نئی منزل میں داخل ہوا اور ابن الصلاح نے علوم الحدیث لکھی ۔ حافظ ابن کثیر (م ۷۷۴ھ) نے اس کا خلاصہ اختصار علوم الحدیث کے نام سے تیار کیا، جس کی شرح احمد محمد شاکر نے الباعث الحثیث کے نام سے شائع کی ۔ پھر النووی (م ۶۷۶ھ)، العراقی (م ۸۰۶ھ) اور ابن حجر (م ۸۵۲ھ) کی کتابیں سامنے آئیں؛ (۶) اس کے بعد اجتہاد کا دور ختم ہو گیا اور تقلید کا دور آیا؛ (۷) چودھویں صدی ہجری میں علوم مغربی کے ماہرین اور مستشرقین نے ایک نئے زاویے سے حدیث پر تنقید کی اور اعتراضات کیے ۔ ان کے جواب میں حدیث کی حجیت و صحت کے لیے نئے دلائل دیے گئے ۔ اسے درایت کا نیا دور کہا جا سکتا ہے (دیکھیے مقدمۂ نورالدین عتر، بر مقدمۂ ابن الصلاح، حلب ۱۳۸۶ھ/۱۹۶۶ء).

علم حدیث کے زیر اثر شوق مشاہدہ اور علمی سیر و سفر کی تحریک کو بڑی تقویت نصیب ہوئی ۔ اس سے فن جغرافیہ، فن مشاہدۂ عجائبات، فن تاریخ، فن انساب و قبائل، فن سیر و سوانح اور مختلف فنون لسانی، فن تشخیص کردار، فن قیافہ، علم البشر اور علم احوال اجتماعی جیسے فنون کے لیے راستہ ہموار ہوا ۔ اس کے علاوہ قرآن مجید کے مختلف بیانات تاریخی و جغرافیائی کی تشریح کا موقع ملا اور مختلف ممالک کے باشندوں کی عادات و رسوم کا علم حاصل ہوا .

مآخذ: ماخذ کے لیے رک بہ اسماء الرجال؛ حدیث ۔ (عبدالقیوم نے لکھا) .

[ادارہ]

(۳) علوم الفقه : فقه کی تعریف اور دیگر متعلقات کی تفصیلی بحث مقالۂ فقه [رک بآں] میں آ چکی ہے ۔ بطور اصطلاح فقه کے مشہور ترین معنی وہ ہیں جو امام ابوحنیفہؒ کی طرف منسوب ہیں : ھو معرفۃ النفس مالھا و ما علیھا، یعنی نفس کو اس بات کا علم ہونا کہ اس کے حقوق کیا ہیں اور اس کی ذمے داریاں کیا ہیں (ملا علی قاری : شرح فقه الاکبر؛ تھانوی : کشاف اصطلاحات الفنون) ۔ اس تعریف کی رو سے فقه کا دائرہ بہت وسیع ہو جاتا ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ اس سے کل علوم دینیه (بلکه کل حقوق و فرائض نفس) کی معرفت مراد لی گئی ہے ۔ اس طرح فقه کل اعتقادیات (مثلاً ایمان وغیرہ)، وجدانیات (اخلاق باطنه و ملکات نفس) اور عملیات (مثلاً صلوۃ، صوم وغیرہ) پر مشتمل ہو جاتی ہے ۔ دوسرے الفاظ میں علم کلام، علم اخلاق و تصوف اور علم معاملات، سب فقه میں شمار کیے جاتے ہیں ؛ یہاں تک کہ علم کلام بھی اس میں شامل ہو جاتا ہے کیونکہ فقه الاکبر سے مراد علم کلام ہے (محض علم فقه سے مراد مذکورۂ بالا دوسرے علوم ہیں اور کلام فقه الاکبر ہے)؛ مگر یہ مفہوم کچھ ضرورت سے زیادہ وسیع ہے اور ظاہر ہے کہ فقه کی اتنی وسیع تعریف سے بہت سے تضادات پیدا ہونے کا امکان ہے ۔ اسی لیے علما نے اسے زیادہ قطعی بنانے کی کوشش کی ہے؛ چنانچہ زیادہ معین اور قطعی تعریف فقه یہ ہے : ھو العلم بالاحکام الشرعیۃ العملیۃ من ادلتھا التفصیلیۃ (تھانوی : کتاب مذکور) اور یہ تعریف شوافع نے کی ہے ۔ فقه کے چار ارکان (ادلّه) بتائے گئے ہیں : (۱) العبادات (امر الآخرة)؛ (۲) المعاملات؛ (۳) المناکحات اور (۴) العقوبات (دیکھیے تھانوی : کتاب مذکور و محل مذکور) ۔

علم فقه کا موضوع ہے فعل المکلف من حیث الوجوب والندب والحل والحرمة (= وجوب و استحباب اور حلّت و حرمت کے اعتبار سے مکلّف کا فعل) اور اس کے مسائل ہیں الاحکام الشرعیة العملیة ۔ فقه کی غرض ہے : النجاۃ من عذاب النار و نیل الثواب فی الجنّة، یعنی عذاب جہنم سے نجات اور جنت کا حصول ۔ علم فقه کا شرف بوجه اس امر کے ہے کہ یہ دین سے متعلق ہے اور باعث حصول ثواب ۔

امام غزالیؒ کے نزدیک فقه صرف علم الفتاوٰی کا نام نہیں بلکه یہ کامل دین کا علم ہے ۔ یہ انھوں نے اس لیے فرمایا کہ ان کے زمانے تک فقه اجتہاد کی وسعتوں سے محروم ہو چکی تھی اور اس میں صرف پرانے فیصلوں کی پیروی کر کے فتوے دے دیے جاتے تھے ۔

فقه کے چار مآخذ ہیں : (۱) قرآن مجید؛ (۲) السنّة؛ (۳) اجماع اور (۴) قیاس ۔ ان مآخذ میں تعامل صحابه، یعنی صحابه کے عمل کو بھی شامل کیا جاتا ہے ۔ بعض اہلِ علم نے وسعت دے کر فقه کے دس مآخذ گنائے ہیں اور مذکورۂ بالا پانچ کے علاوہ عُرف العربی وغیرہ کو بھی شامل کیا ہے (محمد حمید اللہ : *Muslim Conduct of State*؛ مصطفی الزّرقاء : مدخل الفقهی)؛ لیکن پہلے پانچ اصلی ہیں باقی ضمنی (تفصیل کے لیے رک به فقه) ۔

علم فقه (علم اصول فقه) شریعتِ اسلامی کے بنیادی مآخذ (قرآن، سنت، اجماع اور قیاس) کو صحیح اور عمدہ طریقے سے سمجھنے اور ان سے مسائل کے صحیح استنباط کے لیے کلید کی حیثیت رکھتا ہے ۔

اصول فقه سے مراد وہ باتیں ہیں جن پر فقه کی بنیاد رکھی جاتی ہے اور یہ معلوم ہے کہ فقه کی بنیاد دلائل (ادلّة) الشرعی کے سوا کچھ نہیں (بدران ابوالعینین : اصول الفقه) ۔ اصطلاحی طور سے فقه کے معنی ہیں العلم مع الفہم، یعنی کسی حکم کے معنی کی صحیح و صائب واقفیت، جس کی اساس مجتہدانه نظر و تأمل پر ہو (الجرجانی:

کتاب التعریفات) - اس طرح اصول الفقہ قواعد و مباحث کا ایک ایسا مجموعہ ہے جس کے ذریعے تفصیلی دلائل سے شریعت کے عملی احکام کا استنباط کیا جاتا ہے (بدران: اصول الفقۃ، ص ۳).

موجودہ مقالے میں فقہ کے مسالک، ان کی کتابوں اور فقہ کے عام مسائل کو نظر انداز کیا جا رہا ہے [اس کے لیے رکّ بہ فقہ] - یہاں صرف یہ بحث ہے کہ فقہ کو ایک علم بنانے اور اس کے لیے اصول وضع کرنے کے سلسلے میں اصولیّین نے کیا کام کیا.

علم اصول فقہ قواعد و مباحث کا ایک ایسا مجموعہ ہے جس کے ذریعے تفصیلی دلائل سے شریعت کے عملی احکام کا استنباط کیا جاتا ہے (هو مجموعةُ القواعد و البحوث التی یتوصل بها الی استنباط الاحکام، الشرعیة العملیة من أدلّتها التفصیلیة، بدران ابوالعینین: اصول الفقہ، ص ۳).

اس علم کا فائدہ یہ ہے کہ فروعات کا استنباط صحت کے ساتھ ہو سکے - اس کے مبادی میں علوم عربیہ (لغت و نحو وغیرہ)، علوم شرعیہ (تفسیر، حدیث علم الکلام وغیرہ) اور بعض علوم عقلیہ (منطق وغیرہ) شامل ہیں (کشف الظنون، ۱: ۱۱۰ تا ۱۱۱؛ مفتاح السعادۃ، ص ۵۳ ببعد).

جب اسلامی معاشرہ وسیع ہو گیا تو زندگی کے گوناگوں مسائل پیدا ہونے لگے، جن پر مختلف اہلِ علم کے مختلف فیصلے سامنے آنے لگے - اس صورتِ حال نے فقہا کو فقہی احکام کے اصول متعین کرنے پر مجبور کر دیا - یہ سلسلہ زمانۂ صحابہ ہی سے شروع ہو گیا تھا - ان کی بنیاد پر ائمۂ اربعہ نے اپنے اپنے اصول وضع کیے - کہا جاتا ہے کہ سب سے پہلے اصولِ فقہ منظّم صورت میں امام ابو یوسفؒ نے وضع کیے، لیکن یہ مجموعہ محفوظ نہیں رہا - ان کے بعد امام شافعیؒ نے اصول مدون کیے اور باضابطہ طور پر انھیں کو اصولِ فقہ کا بانی سمجھا جاتا ہے - امام احمدؒ ابن حنبل نے کتاب العلل اور کتاب الناسخ و المنسوخ لکھ کر اس علم کو آگے بڑھایا - علماے فقہ نے اصول فقہ کی تدوین میں تین طریقوں کا خاص طور سے ذکر کیا ہے: ایک طریقہ علماے علم کا، دوسرا طریقہ علماے حنفیہ کا، تیسرا طریقہ متأخرین کا.

علم کلام کے طریقے پر اصولِ فقہ کی امتیازی خصوصیت یہ تھی کہ اس میں مسائل کی منطقی تحقیق اور عقلی استدلال پر زور دیا جاتا تھا اور ائمہ کے مسلک کے بارے میں شدّت روا نہ رکھی جاتی تھی - اس طریق کے مطابق کام کرنے والوں نے بعض عقائد، مثلاً عصمتِ انبیا قبل از نبوت کو بھی اصول الفقہ کے ضمن میں موضوعِ بحث بنایا ہے.

اس طریقے پر اصولِ فقہ کی اولیں کتابوں میں امام الحرمین الجوینی کی کتاب البرہان اور امام غزالی کی المستصفی نمایاں ہیں - دیگر اہم کتابوں میں معتزلی عبدالجبار کی کتاب العمد، امام رازی کی کتاب المحصول اور الآمدی کی احکام الاحکام شامل ہیں، جن کے خلاصے اور شروح بہت شہرت رکھتی ہیں.

علماے حنفیہ کے طریقے کی خصوصیت یہ تھی کہ اس میں فقہی اصول ان فروعاتِ فقہیہ کی روشنی میں مرتب ہوے جو ائمۂ حنفیہ ہی سے منقول تھے - اس طریقے کی اہم کتابیں یہ ہیں: الدبوسی کی تقویم الأدلّة، الجصّاص کی کتاب الاصول، السرخسی کی تمہید الفصول، البزدوی کی کتاب الاصول، اور النسفی کی کتاب المنار (دیکھیے مفتاح السعادۃ، ۱: ۵۳).

متأخرین کا طریقہ یہ تھا کہ وہ مذکورۂ بالا دونوں طریقوں میں مطابقت پیدا کرتے تھے - اس قسم کی کتابوں میں ابن ساعاتی کی کتاب بدیع

النظام الجامع بین کتابی البزدوی والاحکام، صدر الشریعۃ کی کتاب تنقیح الاصول، تاج الدین السبکی کی جمع الجوامع، ابن الہمام کی کتاب التحریر اور محب اللہ بہاری کی مسلّم الثبوت مشہور ہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے مفتاح السعادۃ، ۲ : ۵۳ تا ۶۲؛ بدران ابوالعینین : اصول الفقہ، ص ۱۸ تا ۲۰).

اس کے بعد دورِ تقلید شروع ہوا اور شروح و تلخیصات کی کوششیں ظہور میں آئیں ۔

دورِ جدید میں نئے حالات نے اصول فقہ کی تدوین نو کی طرف پھر متوجہ کیا، چنانچہ اس نئے زمانے میں الخضری کی اصول الفقہ اور تاریخ التشریع الاسلامی، المحلاوی کی تسہیل الوصول، عبدالوہاب خلاف کی علم اصول الفقہ، علی حسب اللہ کی اصول التشریع الاسلامی، شیخ ابو زہرہ کی اصول الفقہ، الاستاذ الزرقاء کی المدخل، المحمصانی کی فلسفۃ التشریع الاسلامی اور مقدمہ فی احیاء علوم الشریعۃ، نیز الاوضاع التشریعیۃ فی دول العربیۃ قابل ذکر اور مشہور ہیں۔

ان کے علاوہ سلطنت عثمانیہ کے دور آخر میں المجلّہ میں احکام شریعت کی جو تدوین نو ہوئی اس کے مقدمے میں جدید اصول فقہ کے متعلق ضروری قواعد کی بحث ہے (دیکھیے یوسف الاسیر : المجلّہ، بیروت ۱۳۰۲ھ) ۔ دوسرے علوم کی طرح اصول فقہ و وراثت کی بھی مخصوص اصطلاحات ہیں (دیکھیے بدران : کتاب الترکات والمواریث) ۔

علم فقہ اور (علم) اصول الفقہ میں فرق : جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے، علم فقہ کی تعریف ہے : ھوالعلم بالاحکام الشرعیۃ العملیۃ المکتسب من ادلّتھا التفصیلیۃ ۔ اس تعریف کی ایک شکل یہ بھی ہے : ھو مجموعۃ الاحکام الشرعیۃ العملیۃ المستفادۃ من ادلتھا التفصیلیۃ، یعنی یہ مجموعہ احکام شرعیہ عملیہ ہے، جو ادلّۂ شرعی (یعنی قرآن مجید، سنّت، اجماع اور قیاس) کی بنا پر مستنبط ہوتے ہیں ۔ اسی لیے بعض اہلِ فن نے ایسے احکام کو فروع بھی کہا ہے ۔

اس کے برعکس اصولِ فقہ سے مراد وہ قواعد و مباحث ہیں جن کی مدد سے ادلّۂ تفصیلیہ سے احکام شرعیہ عملیہ کا استنباط کیا جاتا ہے ۔

اس کا مختصرًا مطلب یہ ہوا کہ علم فقہ (یا فقہ) سے مراد مجموعۂ احکام اور اصولِ فقہ سے مراد احکام کے استنباط و استفادہ کے قواعد ہیں (عبدالوہاب خلاف : علم اصول الفقہ، بار نہم، قاہرہ ۱۹۷۰ء/ ۱۳۹۰ھ، ص ۱۱ - ۱۲).

فقہ کا موضوع ہے ھو فعل المکلف من حیث ما ثبت لہ من الاحکام الشرعیۃ، یعنی مکلّف کا فعل جس طرح کہ احکامِ شرعیہ سے ثابت ہے، مثلاً نماز میں، روزے میں، بیع و شراء میں، رھن میں، توکیل وغیرہ میں۔

اصولِ فقہ کا موضوع وہ شرعی دلیل کلّی ہے جس کی بنا پر احکام کلّی مستنبط ہوتے ہیں ۔

مثال کے طور پر یہ دیکھیے کہ قرآن مجید احکام کے سلسلے میں اول دلیل شرعی ہے ۔ اب قابلِ توجہ امر یہ ہے کہ نصوص تشریعی قرآن مجید میں ایک طریقے سے وارد نہیں ہوے بلکہ کبھی صیغۂ امر میں ہیں، کبھی صیغۂ نہی میں، کبھی عمومی طور سے اور کبھی مطلق طور پر ۔ اب اصولی عالم کا کام یہ ہے کہ وہ ان انواع میں سے ہر ایک نوع پر غور کرکے ایک حکم کلّی نکالتا ہے، جس کے لیے وہ قرآن مجید کے عام اسلوبِ بیان کو بھی زیر نظر رکھتا ہے اور اسالیبِ عربیہ اور استعمالاتِ شرعیہ سے بھی استقراء کرکے کچھ نتیجے نکالتا ہے، مثلاً وہ اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ صیغۂ امر سے بالعموم ایجاب کا مفہوم نکلتا ہے اور صیغۂ نہی سے تحریم کا؛ صیغۂ عمومی سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اس میں

جمیع افراد عام طور سے شامل ہیں اور صیغۂ اطلاق سے ثبوتِ حکم مطلق کا پتا چلتا ہے ۔

اس طریقِ کار سے یہ قواعد ہوئے : (۱) صیغۂ امر سے ایجاب؛ (۲) صیغۂ نہی سے تحریم؛ (۳) عام میں جملہ افراد شامل ہیں اور (۴) مطلق میں خاص (یدل علی الفرد الشائع بغیر قید).

فقیہ ان قواعد سے فائدہ اٹھا کر ان کا جزئیات پر اطلاق کرتا ہے ۔ قواعد بمنزلۂ دلیل کلی کے ہیں اور فقیہ ان سے دلیل جزئی پیدا کر کے حکم شرعی عملی تفصیلی کا فیصلہ کرتا ہے، مثلاً :

قرآن مجید میں آتا ہے : یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ (اے ایمان والو اپنے اقراروں کو پورا کرو، ۵ [المآئدۃ] : ۱) ۔ اس سے فقیہ ایفاے عقود کا حکم شرعی نکالتا ہے کیونکہ بصورت امر یہ واجب ہے ۔ اسی طرح یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا یَسْخَرْ قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ (مومنو! کوئی قوم کسی قوم سے تمسخر نہ کرے، ۴۹ [الحجرات] : ۱۱) سے یہ حکم شرعی نکالتا ہے کہ کسی قوم کا تمسخر اڑانا حرام ہے ۔ اسی طرح حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهٰتُكُمْ (تم پر تمھاری مائیں حرام کر دی گئی ہیں، ۴ [النسآء] : ۲۳) سے یہ حکم عام نکلا کہ سب مائیں مُحرّمات میں سے ہیں ۔

دلیل کُلّی اَدِلّہ کی وہ نوع عام ہے جس میں کئی جزئیات شامل ہوتی ہیں، مثلاً امر، نہی، عام، مطلق، اجماع صریح، اجماع سکوتی وغیرہ ۔ حکم کلّی احکام کی وہ نوع عام ہے جس میں کئی احکام جزئی شامل ہوتے ہیں، مثلاً ایجاب، تحریم، صحت، بطلان ۔ مثال کے طور پر ایجاب حکم کُلّی ہے جس میں ایجاب الوفاء بالعقود، ایجاب الشهود فی المشهود اور اس طرح کا ہر ایجاب شامل ہے ۔

تحریم بھی ایک حکم کُلّی ہے، جس میں تحریم کی جملہ اقسام (مثلاً زنا، سرقہ و دیگر تحریمات) شامل ہیں ۔ اسی طرح دوسرے احکام کلی ہیں، جن میں فعل معین حکم جزئی کی حیثیت رکھتا ہے ۔

اصولی (اصول فقہ کا ماہر) ادلّۃ الجزئیه کی بحث نہیں کرتا نہ وہ احکام جزئیہ سے سروکار رکھتا ہے ۔ وہ تو صرف دلیل کُلّی سے بحث کرتا ہے ۔

فقیہ ادلّۃ الکلیه سے سروکار نہیں رکھتا اور نہ ان احکام کلیہ سے جو دلیل کلی سے مستنبط ہوتے ہیں بلکہ اس کا دائرۂ کار دلیل جزئی اور حکم جزئی ہوتا ہے ۔

علم فقہ کی غایت احکام شرعیہ کے مکلفین کے اقوال و افعال کی تطبیق، یعنی ان کے اقوال و افعال کو احکام شرعیہ سے مطابقت دینا ہے (بصورت تحریم، ایجاب، صحة، بطلان وغیرہ) ۔ اصول فقہ کی غایت ہے : تطبیق قواعده و نظریاته علی الادلّة التفصیلیة للتوصّل الی الاحکام الشرعیة التی تدلّ علیها ۔

انہیں قواعد کی مدد سے وہ تعارضات و تناقضات کو رفع کرتا ہے اور انہیں کی مدد سے قیاس، استحسان، استصحاب اور دیگر اصولوں کے ذریعے، احکام کا استنباط کرتا ہے ۔ علم اصول فقہ باضابطہ طور سے دوسری صدی ہجری سے پہلے مدون نہیں ہوا، اس لیے کہ اس کی ضرورت نہ تھی ۔ اول زمانے میں خود شارع علیہ السّلام موجود تھے ۔ صحابۂ کرام رض کے دور میں قرآن مجید اور سنت رسول اللّٰہ ؐ سے استنباط کر لیا جاتا تھا ۔ تابعین کے زمانے میں نئے نئے مسائل پیدا ہوئے؛ چنانچہ اولیں فقہاے کبار نے احکام کے مجموعے مرتب کیے، جن کو (قرآن و سنت کے بعد) سند مانا جاتا تھا ۔

فتوحات اسلامیہ کے بعد کئی خارجی عناصر شامل ہو گئے، ملکۂ لسانی سلامت نہ رہا، اشتباہات و احتمالات کی کثرت ہوگئی؛ چنانچہ ان حالات میں قواعد و ضوابط (لسانی و فقہی) کی ضرورت

محسوس ہوئی اور اسی ضرورت سے علم اصول الفقہ کی بنیاد پڑی۔

جیسا کہ بیان ہو چکا ہے اس کے پہلے مدوّن شاید امام ابو یوسفؒ تھے، جیسا کہ ابن الندیم نے کتاب الفہرست میں لکھا ہے؛ لیکن امام ابو یوسف کی کتاب ضائع ہو گئی۔ بہرکیف امام شافعیؒ (م ۲۰۴ھ) کا رسالہ ہم تک پہنچا۔ بدیں وجہ انہیں کو اصولیین کا امام کہا جا سکتا ہے۔ یہ رسالہ حضرت امام کے شاگرد الربیع المرادی نے روایت کیا ہے اور اب شائع ہو چکا ہے۔

الأدِلّة التشريعية: اَدِلّہ جمع ہے دلیل کی۔ دلیل کے لغوی معنی ہیں: الهادي الى شيءٍ حسّي او معنويٍ خيرٌ او شرٌّ (= دلیل وہ ہے جو کسی معنوی یا حسّی شے کی طرف، خواہ وہ خیر ہو یا شر، رہنمائی کرے)۔

اصولیین کی اصطلاح میں دلیل کے معنی ہیں: ما يستدلّ بالنظر الصحيح فيه على حكم شرعي عملي على سبيل القطع او الظنّ (= کسی حکمِ شرعی عملی پر قطعی یا ظنی طور پر صحیح صحیح استدلال کرنا)۔

اَدِلّۃ الاحکام، اصول الاحکام، مصادر التشریعیۃ اور الاحکام مترادف الفاظ ہیں، لیکن بعض اصولیین کا خیال ہے کہ دلیل صرف وہ ہے جس سے حکمِ شرعی عملی، قطعی طور پر مستنبط ہو (ما يستفاد منه حكمٌ شرعي عملي على سبيل القطع)، لیکن جس سے ظنی طور پر مستنبط ہو وہ دلیل نہیں؛ اسے صرف امارۃ کہیں گے۔ بایں ہمہ عام رائے یہ ہے کہ دلیل دونوں پر حاوی ہے۔ اسی لیے دلیل کی دو قسمیں بیان کی گئی ہیں: (۱) قطعی الدّلالة اور (۲) ظنی الدّلالة۔

ادلۃ الشرعیہ چار ہیں: (۱) قرآن مجید؛ (۲) سنت؛ (۳) اجماع اور (۴) قیاس۔ ان کی ترتیب ترجیح بھی یہی ہے۔ بعض کے نزدیک ان چار ادلۃ الشرعیۃ کے علاوہ چھے اور بھی ہیں: (۱) استحسان؛ (۲) مصالح مرسلہ؛ (۳) الاستصحاب؛ (۴) عرف؛ (۵) مذہب صحابہ اور (۶) شرع سابقہ؛ لیکن جمہور ان چھے کو اصولی ادلہ میں شمار نہیں کرتے۔ ان کے نزدیک قطعی اَدِلّہ چار ہی ہیں۔

احکام شرعیہ: اصول فقہ میں احکام کے مباحث چار ہیں:-

(۱) الحاکم: جس سے حکم صادر ہوتا ہے؛

(۲) حکم: جو حاکم سے صادر ہو اس ارادے سے کہ مکلف کو اس پر عمل کرنا ہوگا؛

(۳) المحکوم بہ: فعل مکلّف؛

(۴) المحکوم علیہ: مکلّف، جس کے فعل سے حکم کا تعلق ہے۔

علمائے اسلام کا اتفاق رائے ہے کہ حاکم خدائے تعالٰی کی ذات ہے اور جملہ مکلفین کے افعال کے لیے احکام شرعیہ کا مصدر وہی ہے۔ اسی لیے حکمِ شرعی کی تعریف یہ کی گئی ہے: خطابُ الله المتعلق بافعال المكلفين طلبًا او تخييرًا او وضعًا۔

قرآن مجید کی یہ آیات اس کی دلیل ہیں: إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلّٰهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ (۶ [الانعام]: ۵۷)، یعنی (ایسا) حکم اللہ ہی کے اختیار میں ہے وہ سچّی بات بیان فرماتا ہے اور وہ سب سے بہتر فیصلہ کرنے والا ہے؛ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلّٰهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ (۱۲ [یوسف]: ۴۰)، یعنی (سن رکھو کہ) خدا کے سوا کسی کی حکومت نہیں ہے۔ فقہا کے نزدیک حکم شرعی کی تعریف یہ ہے: فهو الأثر الذي يقتضيه خطاب الشارع في الفعل كالوجوب، والحرمة والاباحة۔

حکمِ شرعی کی دو قسمیں ہیں: (۱) حکم تکلیفی اور (۲) حکم وضعی۔ حکم تکلیفی وہ ہے جس میں مکلّف سے کسی فعل کا تقاضا کیا

جاتا ہے، مثلاً خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً (۹ [التوبة]: ۱۰۳)، یعنی ان کے مال میں سے زکوٰۃ قبول کر لو؛ وَ لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا (۳ [آل عمرٰن]: ۹۷)، یعنی اور لوگوں پر خدا کا حق (یعنی فرض) ہے کہ جو اس گھر تک جانے کا مقدور رکھے وہ اس کا حج کرے؛ یا اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ (۵ [المآئدة]: ۱)، یعنی اپنے اقراروں کو پورا کرو، وغیرہ؛ یا جس کے ذریعے مکلّف کو کسی فعل سے روکا جاتا ہے، مثلاً حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيْرِ وَمَآ اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوْذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيْحَةُ وَمَآ اَكَلَ السَّبُعُ اِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ (۵ [المآئدة]: ۳)، یعنی تم پر مرا ہوا جانور اور (بہتا) لہو اور سور کا گوشت اور جس چیز پر خدا کے سوا کسی اور کا نام پکارا جائے اور جو جانور گلا گھٹ کر مر جائے اور جو چوٹ لگ کر مر جائے اور جو گر کر مر جائے اور جو سینگ لگ کر مر جائے یہ سب حرام ہیں اور وہ جانور بھی جس کو درندے پھاڑ کھائیں مگر جس کو تم (مرنے سے پہلے) ذبح کر لو.

حکم جس میں تخییر ہے اس میں مکلف کو اختیار دیا گیا ہے کہ وہ اسے کرے یا نہ کرے، مثلاً وَ اِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا (۵ [المآئدة]: ۲) یعنی اور جب احرام اتار دو تو (پھر اختیار ہے کہ) شکار کرو؛ فَاِذَا قُضِيَتِ الصَّلٰوةُ فَانْتَشِرُوْا فِي الْاَرْضِ (۶۲ [الجمعة]: ۹) یعنی پھر جب نماز ہو چکے تو اپنی اپنی راہ لو۔ اس قسم کے احکام کو تکلیفی اس لیے کہا گیا ہے کہ اس میں مکلّف پر کسی فعل کے بارے میں تکلیف (فعل کی ذمے داری) ڈالی گئی ہے.

حکم وضعی: فهو ما اقتضى وضع شيء سببًا لشيء او شرطًا له او مانعًا منه، مثلًا يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْآ اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَ اَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ وَاَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ (۵ [المآئدة]: ۶)، یعنی مومنو! جب تم نماز پڑھنے کا قصد کیا کرو تو منہ اور کہنیوں تک ہاتھ دھو لیا کرو اور سر کا مسح کر لیا کرو۔ اس میں ارادۂ اقامت صلٰوۃ کو ایجاب وضو کا سبب قرار دیا گیا ہے ۔ اسی طرح شرط اور مانع کی مثالیں بھی ہیں.

حکم تکلیفی اور حکم وضعی میں فرق دو وجوہ سے ہے: اول اس بنا پر کہ حکم تکلیفی میں طلب فعل مکلف یا اس کی تخییر یا اس سے روکنا مقصود بالذات ہے، مگر حکم وضعی میں اس قسم کا کوئی حکم مقصود بالذات نہیں ہوتا بلکہ کسی مقصود بالذات حکم کی شرط یا سبب یا اس سے مانع ہوتا ہے؛ دوسری وجہ یہ ہے کہ حکم تکلیفی مکلف کے مقدور میں ہوتا ہے اور حکم وضعی ضروری نہیں کہ اس کے مقدور میں ہو؛ یا مؤخرالذکر اس وقت اس کے مقدور میں ہوتا ہے جب وہ کسی اور شے کا سبب یا شرط بنتا ہے ۔ احکام وضعی بھی احکام شرعی کا درجہ رکھتے ہیں.

احکام تکلیفی کی قسمیں پانچ ہیں: (۱) ایجاب؛ (۲) الندب؛ (۳) التحریم؛ (۴) کراھۃ؛ (۵) اباحۃ.

جب کسی حکم شرعی کا مکلّف سے یہ تقاضا ہو کہ وہ اس فعل کو حتمی اور لازمی طور سے کرے تو یہ ایجاب ہے اور ایسے حکم کو واجب کہتے ہیں.

جب کسی حکم شرعی میں حتمی اور لازمی ہونے کا تقاضا نہ ہو، یعنی اس کے کرنے کو مستحسن سمجھا جائے اور نہ کرنے پر کوئی گرفت ہو تو یہ ندبہ ہے اور ایسے حکم کو مندوبہ کہتے ہیں.

جب کسی حکم شرعی کا تقاضا یہ ہو کہ

مکلف اس سے حتمی اور لازمی طور سے رکے تو اسے تحریم کہتے ہیں اور اس فعل کو حرام کہا جاتا ہے ۔

اگر رک جانے کا حکم لازمی و حتمی نہیں، تاہم اس سے رکنا پسندیدہ اور اس سے نہ رکنا بہرحال ناپسندیدہ ہے تو اسے کراہت کہیں گے اور اس فعل کو مکروہ کہیں گے ۔

مباح یہ ہے کہ مکلّف کو ترک و ارتکاب میں اختیار ہو ۔ اسے اباحة کہتے ہیں ۔

ان میں سے ہر ایک کی کئی کئی قسمیں ہیں، مثلاً واجب کی چار قسمیں ہیں: (۱) موقت؛ (۲) مطلق عن التوقیت؛ (۳) مُعیّن؛ (۴) غیر معیّن ۔

واجب کی ایک اور تقسیم بھی ہے : (۱) عینی اور (۲) کفائی ۔ عینی وہ ہے جو ہر ہر فرد مکلّف کے لیے واجب (فرض) ہے، مثلاً نماز، روزہ، الوفاء بالعقود، وغیرہ ۔ کفائی وہ ہے جو مجموعی طور سے مکلفین پر واجب ہے، ہر ہر فرد کے لیے واجب نہیں، لیکن اگر کوئی فرد بھی نہ کرے تو سب گناہ گار ہوں گے، مثلاً نماز جنازہ، آگ کا بجھانا، طب کا سیکھنا، صناعات، قضا، افتاء، وغیرہ ۔

واجب کی تیسری تقسیم مقدار (یا تعداد اور پیمانے) کے لحاظ سے ہے : (۱) واجب المحدّد : جس مین شارع نے ایک مقدار مقرر کر دی ہے، مثلاً نمازوں کا پانچ ہونا، یا زکوٰة کا نصاب؛ (۲) واجب غیر محدّد : جس میں شارع نے حد و مقدار مقرر نہیں کی، مثلاً انفاق فی سبیل اللہ، تعاون علی البرّ، تصدیق علی الفقراء، وغیرہ ۔

واجب کی چوتھی تقسیم یوں ہے : (۱) واجب معیّن : جس کا شارع نے معین طور پر حکم دیا، مثلاً صیام، صلوٰة ۔ اس میں بھی معین مقدار و تعداد مطلوب ہے؛ (۲) واجب مخیّر : جس میں اختیار ہے اور تعداد مقرر نہیں ۔

مندوب کی قسمیں یہ ہیں: (۱) مندوب مؤکدہ : جسے سنت مؤکدہ بھی کہتے ہیں؛ (۲) مندوب زائدہ و نافلہ : مندوب مستحب ۔

اسی طرح محرمات، مکروہات اور مباحات کی قسمیں ہیں ۔

احکام وضعی : اب تک احکام تکلیفی کا ذکر تھا ۔ اب وضعی احکام آتے ہیں (وضعی کی تعریف پیچھے آ چکی ہے) ۔ ایسے احکام کی پانچ قسمیں ہیں: (۱) کسی فعل کا سبب ہونے کی وجہ سے؛ (۲) اس کی شرط ہونے کی وجہ سے؛ (۳) اس کا مانع ہونے کی وجہ سے؛ (۴) بنائے رخصت (نہ کہ بنائے عزیمت) ہونے کی وجہ سے؛ (۵) اس کے صحیح یا غیر صحیح ہونے کی علت بن جانے کی وجہ سے (تفصیل کے لیے دیکھیے عبدالوہاب الخلاف : علم اصول الفقه) ۔

احکام کے سلسلے میں مُکلّف کے لیے تکلیف شرعی کے جواز کی دو شرطیں ہیں : (۱) المحکوم فیه (فعل المکلّف الذی تعلق به حکم الشارع) اور (۲) المحکوم علیه (هوالمکلّف الذی حکم الشارع بفعله)، یعنی اول یہ کہ مکلف تکلیف کے جواز کی دلیل سے آگاہ ہو (اسی لیے اس کے عاقل و بالغ ہونے اور صاحب فہم ہونے کی شرط لگائی گئی ہے؛ دوم یہ کہ جو تکلیف ڈالی جا رہی ہے اس کا وہ اہل ہو، اس کی طاقت رکھتا ہو، اس کی صلاحیت رکھتا ہو ۔

اصولیین کے نزدیک اہلیت کی دو قسمیں ہیں: (۱) اہلیت وجوب اور اہلیت ادا ۔ (۲) اہلیت کے لیے ذمہ کا لفظ بھی استعمال ہوا ہے ۔ ذمے کے معنی ہیں : هی الصفة الفطریة الانسانیة التی بها تثبت الانسان حقوق قبل غیره و وجبت علیه واجبات لغیره؛ اہلیت ادا : هی المسئولیه واساسها فی الانسان التمییز بالعقل (تفصیل کے لیے دیکھیے عبدالوہاب الخلاف : علم اصول الفقه، ص ۱۳۶) ۔

غرض احکام شرعی کی پانچ قسمیں ہیں، لیکن

علماے احناف نے اس کی سات قسمیں کی ھیں:-

۱ - فرض: اگر شارع کا حکم آیت قرآنی و حدیث متواتر سے قطعی و حتمی ھے تو یہ فرض ھے۔

۲ - واجب: شارع کا حکم دلیل ظنی، مثلاً حدیث غیر متواتر سے ھے یا قیاس ھے تو یہ واجب ھے، مثلاً اقامت صلٰوۃ فرض ھے (بذریعۂ وَاَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ (۲ [البقرۃ]: ۴۳، ۱۱۰؛ ۲۴ [النور]: ۵۶؛ ۷۳ [المزمل]: ۲۰)، لیکن نماز میں قراءۃ الفاتحۃ واجب ھے اور اسے براہ راست قرآن مجید کی آیت میں فرض نہیں کیا گیا، لیکن حدیث سے ھوا ھے، مثلاً و لا صلٰوۃ الا بفاتحۃ الکتاب۔

۳ - المندوبُ: ما طلب فعلہ طلبًا غیر حتم۔

۴ - المحرّم: ھو ما طلب الشارع الکف عن فعلہ طلبًا حتمًا، یعنی دلیل قطعی سے کسی فعل سے روکا گیا - اگر یہ آیۃ یا سنۃ متواتر سے ھے تو محرّم (حرام کردہ شدہ) ھے۔

۵ - مکروہ تحریمی: یعنی کف عن الفعل (بخلاف نمبر ۴) دلیل ظنی ھے تو یہ مکروہ ھے؛ مگر بعض مکروھات بمنزلۂ حرام قرار دیے گئے ھیں، مثلاً مردوں کے لیے ریشم کا لباس وغیرہ اختیار کرنا (بذریعۂ حدیث: ھذان حراماں علی رجالِ امتی حلالٌ لنسائھم).

۶ - مکروہ تنزیھی: جو فعل مکروہ ھیں، مگر نمبر ۵ کے حکم میں نہیں آتے، وہ قابل ملامت ھیں البتہ ان پر عقوبت نہیں۔

المکروہ: ھو ما طلب الشارع من المکلّف الکفّ عن فعلہ طلبًا غیر حتم - یہ بھی یا تو لفظ کراھت و مکروہ سے ظاھر ھوتا ھے، مثلاً ان اللہ کرہ لکم کذا؛ یا بصیغۂ نہی، مگر اس طور سے کہ نہی سے کراھت نکلے نہ کہ تحریم، مثلاً لَاتَسْئَلُوْا عَنْ اَشْیَاءَ اِنْ تُبْدَ لَکُمْ تَسُؤْکُمْ ۝ (۵ [المآئدۃ]: ۱۰۱)، یعنی ایسی چیزوں کے بارے میں مت سوال کرو کہ (ان کی حقیقتیں) تم پر ظاھر کر دی جائیں تو تمھیں بری لگیں؛ یا بصیغۂ نہی اجتنابی، لیکن قرینے سے ظاھر ھو کہ یہ تحریمی نہیں، مثلاً وَ ذَرُوا الْبَیْعَ (۶۲ [الجمعۃ]: ۹)، یعنی اور (خرید و) فروخت ترک کر دو - بہر حال مطلوب اس کا بھی اجتناب فعل ھے۔

حرام اور مکروہ میں فرق یہ ھے کہ حرام پر عقوبت وارد ھوتی ھے اور مکروہ پر لوم و ملامت تو وارد ھوتی ھے، لیکن عقوبت وارد نہیں ھوتی۔

(۷): المباح: ھو ما خیّر الشارع المکلّف بین فعلہ و ترکہ - شارع نے نہ تو اسے کرنے کا حکم دیا ھے اور نہ اجتناب کا - یہ یا تو اختیار صریح سے ھے یا خاموشی سے ھے - ایسے احکام کا اظھار یا تو صریح ھوا ھے، مثلاً لا اثم علیہ، یا لا جناح علیکم، جیسے جملوں سے ابتدا ھوتی ھے - بعض اوقات صیغۂ امر میں تخییر کا پہلو نکلتا ھے، مثلاً وَ اِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا (۵ [المآئدۃ]: ۲)، یعنی اور جب احرام اتار دو تو (پھر اختیار ھے کہ) شکار کرو - ان دونوں آیتوں میں حکم نہیں تخییر ھے؛ لیکن اس آیت میں صریح حکم موجود ھے: فَاِذَا قُضِیَتِ الصَّلٰوۃُ فَانْتَشِرُوْا فِی الْاَرْضِ (۶۲ [الجمعۃ]: ۱۰)، یعنی پھر جب نماز ھو چکے تو اپنی اپنی راہ لو۔

محرّم کی تعریف: ھو ما طلب الشارع الکفّ عن فعلہ طلبًا حتمًا۔

تحریم کی علامت یہ ھے کہ یا تو اس کے سلسلے میں صریح لفظ حُرمت یا تحریم کا استعمال ھے، مثلاً حُرِّمَتْ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَۃُ وَالدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزِیْرِ (۵ [المآئدۃ]: ۳)، یعنی تم پر مرا ھوا جانور اور (بہتا) لہو اور سور کا گوشت حرام ھیں؛ یا بصورت نہی عن الفصل، مثلاً وَلَا یَحِلُّ لَکُمْ اَنْ تَاْخُذُوْا مِمَّآ اٰتَیْتُمُوْھُنَّ شَیْئًا (۲ [البقرہ]: ۲۲۹)، یعنی اور یہ

جائز نہیں کہ جو مہر تم ان کو دے چکے ہو اس میں سے کچھ واپس لے لو؛ یا نہی حتمی، مثلاً وَلَاتَقْرَبُوا الزِّنٰۤی اِنَّهٗ كَانَ فَاحِشَةً (۱۷ [بنی اسرآءیل] : ۳۲)، یعنی اور زنا کے بھی پاس نہ جانا کہ وہ بے حیائی ہے؛ یا نہی حتمی کے مقترن الفاظ، مثلاً يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَالْاَنْصَابُ وَ الْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطٰنِ (۵ [المآئدة] : ۹۰)، یعنی اے ایمان والو! شراب اور جوا اور بت اور پاسے (یہ سب) ناپاک کام اعمال شیطان سے ہیں؛ یا جب فعل کے ساتھ عقوبت کا ذکر آتا ہے، مثلاً وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ يَاْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمٰنِيْنَ جَلْدَةً (۲۴ [النور] : ۴)، یعنی اور جو لوگ پرہیز گار عورتوں کو بدکاری کا عیب لگائیں اور اس پر چار گواہ نہ لائیں تو ان کو اسی دُرے مارو۔

تحریم کبھی صیغۂ خبریہ کی صورت میں آتی ہے اور کبھی صیغۂ طلبیہ کی صورت میں؛ کبھی بصورت نہی اور کبھی بصورتِ امر بالاجتناب اور کبھی اجتناب قرینے سے واضح ہوتا ہے۔

محرمات کی قسمیں: (۱) محرم اصلی لذاته اور (۲) عارضی ـ اصلی وہ ہے جو ابتدا ہی سے حتمی طور پر بذاتِ خود حرام ہے اور عارضی وہ ہے جو کسی خاص صفت عارض کی بنا پرحرام ہو، مثلاً چوری کے کپڑوں میں نماز ادا کرنا، یا بیع، جس میں کوئی غش (دھوکا، فریب) ہو ـ اب اس دوسری صورت میں نماز اور بیع تو مشروع ہیں، مگر صفت اور سبب غیر مشروع۔

شرط صحة تکلیف بالفعل تین ہیں : (۱) مکلف کو تکلیف کی نوعیت کے بارے میں علم تمام ہونا چاہیے؛ (۲) مکلف کو معلوم ہونا چاہیے کہ تکلیف کا مصدر صدور حکم (authority) کون ہے؟ (۳) مکلف کے لیے تکلیف ممکن ہو، یعنی مکلف کی قدرت میں ہو اور اسے اختیار ہو کہ کرے یا نہ کرے۔

اس سے دو اصول نکلتے ہیں : (۱) انه لا یصح شرعًا التکلیف المستحیل، یعنی امر محال کی تکلیف شرعًا جائز نہیں، مثلاً ایسی چیز کی جو عقلًا و عادةً محال ہے، جیسے جمع بین الضدین (ایجاب فعل اور تحریم فعل بیک وقت محال ہے) اور جمع بین النقیضین (خواب اور بیداری بیک وقت محال ہے)؛ (۲) انه لا یصح شرعًا تکلیف المکلف بان یفعل غیره فعلًا او یکف غیره عن فعل . . . ، مثلاً کوئی شخص اس بات کا ذمے دار نہیں ہو سکتا کہ کوئی غیر، مثال کے طور پر اس کا باپ، نماز پڑھے، یا وہ کسی پڑوسی کو روک نہیں سکتا کہ وہ چوری نہ کرے کیونکہ یہ باتیں اس کے مقدور میں نہیں۔ اسی طرح اسباب طبیعیه کے تابع امور میں کسی کو امر و نہی کا مکلّف کرنا درست نہیں ـ بایں ہمہ یہ یاد رہے کہ کسی فعل کے مقدور نہ ہونے اور شاق ہونے میں فرق ہے ـ مقدور میں مجبوری ہے، لیکن شاق میں مجبوری نہیں اور ہر تکلیف میں مشقت کا عنصر ضرور موجود ہوتا ہے۔

مشقت کی دو قسمیں ہیں : (۱) ایسی مشقت جو انسان کی طاقت میں ہے اور انسان اسے برداشت کرنے کے عادی ہیں؛ (۲) وہ مشقت جو معتاد نہیں، یعنی انسانوں کے لیے وہ عادت کا درجہ نہیں رکھتی، نہ ان کے لیے اس کا دائمی احتمال ممکن ہے اور اگر وہ اس میں مدافعت پر مجبور کیے جائیں تو انھیں ضرر پہنچتا ہے ـ ایسی مشقت کا شارع نے حکم نہیں دیا ـ عوارض الاهلیة سے مراد وہ اوصاف اور حالتیں ہیں جن پر تکلیف کی بنیاد رکھی جاتی ہے ـ ان میں سے بعض مستقل ہیں اور بعض تغیر پذیر ہوتی ہیں۔

اصولیین نے احکام شرعی کے استنباط کے سلسلے میں قواعد اصولیه لغویه بھی وضع کیے ھیں، کیونکه قرآن و سنّت کے صحیح مفہوم تک پہنچنے کے لیے زبان کے مختلف استعمالات اور بیان کے مختلف اسالیب کا علم ضروری ھے اور مذکورۂ بالا دونوں مآخذ عربی زبان میں ھیں۔ دلالة الالفاظ علی المعانی، عام، مطلق اور مشترک کا علم، کن پیرایه ھاے بیان میں تاویل کی گنجائش ھے اور کن میں نہیں، زبان کے اعتبار سے دلالة النص کے طریقے، عبارة النص، اقتضاء النص اور اشارة النص کے مختلف قواعد، یه سب علم اصول فقه کا حصه ھیں۔

اسی طرح مفہوم المخالفة کے پانچ اقسام ھیں: مفہوم الوصف، مفہوم الغایة، مفہوم الشرط، مفہوم العدد، مفہوم اللقب۔ ان سب مفاهیم پر اصول کی کتابوں میں نہایت عقلی منطقی بحثیں آتی ھیں، جن کی اساس زبان کے استعمال پر ھے۔ لغت و بیان میں دلالت کا مسئله اهم ھے۔ اسی طرح بعض پیرائے ھیں جو کسی حکم کی نوعیت متعین کرنے میں حصه لیتے ھیں۔

علماے اصول نے واضح الدلالة کی چار قسمیں بتائی ھیں: (۱) الظاهر: جو ظاهر عبارت ھی سے بلا توقف سمجھ میں آ جائے؛ (۲) النص: جو سیاق عبارت سے معنی مقصود تک پہنچائے، اگرچه اس میں تاویل کی گنجائش ھو؛ (۳) المفسر: جو اپنے وضعی معنوں پر دلالت کرے، لیکن اس میں احتمال نسخ بھی موجود ھو؛ (۴) المحکم: جو بغیر کسی احتمال کے اپنے وضعی معنوں پر دلالت کرے، دوسرے الفاظ میں وہ بیان جس کے معنوں میں ابطال اور تبدیلی کی گنجائش نه ھو اور بجاے خود اتنا واضح ھو که اس میں کسی تاویل کا احتمال باقی نه رھے۔

تأویل کے معنی: ما یؤول الیه الامر؛ صرف اللفظ عن ظاهره بدلیل؛ تاویل صحیح بھی ھوتی ھے اور غیر صحیح بھی۔ تاویل صحیح وہ ھے جو نص کی روح سے متصادم نه ھو اور تاویل غیر صحیح اس کے برعکس ھے۔

غیر واضح الدلالة: هو ما لا یدل علی المراد منه بنفس صیغته بل یتوقف فهم المراد منه علی امر خارجی۔ اس کی چار قسمیں ھیں: (۱) الخفی؛ (۲) المشکل؛ (۳) مجمل؛ (۴) المتشابه لفظ مشترک: اگر کوئی لفظ ایسا ھے جو دلالت لغوی اور دلالت شرعی میں مشترک ھے تو اصول یه ھے که اس میں دلالت شرعی کو ترجیح دی جائے۔

لفظ عام: جب کوئی لفظ ایسا ھو جس کی تخصیص کی کوئی بنیاد قائم نہیں ھوتی تو اس میں عمومیت ھی مراد لی جائے۔

لفظ خاص: جس کی تخصیص قطعی و واضح ھو۔

تشریع کے قواعد اصولیه کی بحث: تشریع کا مقصد یه ھے که ادلۂ شرعی اور نصوص کی بنیاد پر احکام کا استنباط کیا جائے تاکه مصالح الناس اور عدل بین الناس کے تقاضے پورے ھوں۔

تشریع کا مقصد عام یہی ھے که انسانوں کی ضروریات کی کفالت اور ان کی احتیاجات اور تحسینات کی توقیر کی صورتیں باحسن وجوہ مرتب ھوں۔ شارع نے جو بھی حکم شرعی دیا ھے وہ مصالح الناس کے لیے دیا ھے، ھر حکم کے لیے حس اور مشاهدے کو بنیاد بنایا ھے اور انہیں کے توسط سے ضروریات، حاجات اور تحسینات کی برهان حاصل کی ھے۔

امر ضروری: فهو ماتقوم علیه حیاة الناس ولابُدّ منهُ لاستقامة مصالحهم، یعنی وہ امر جس پر انسانوں کی زندگی کا انحصار ھو اور ان کے مصالح کی استقامت کے لیے ناگزیر ھو۔ ان معنوں میں

اموز ضروری پانچ ہیں : (۱) الدّین؛ (۲) النفس؛ (۳) العقل (ہوش و حواس)؛ (۴) العرض اور (۵) المال ۔

شارع نے ان سب امور کی حفاظت کے لیے احکام نافذ کیے ہیں اور یہ براے زندگی ضروری ہیں ۔ یہ نہ ہوں تو فرد (اور نتیجۃً معاشرے) کی زندگی مختل ہو جائے ۔

امر الحاجی : فھو ما تحتاج الیه الناس للیسر والسعة و احتمال التکلیف و احیاء الحیاة، یعنی وہ امر جس کی انسانوں کو اپنی آسانی اور آسائش کے لیے، تکلیفوں کو برداشت کرنے کے لیے اور زندگی کو بسر کرنے کے لیے ضرورت ہوتی ہے ۔ یہ فرد و جماعت کے لیے ضروری ہیں ۔ یہ حاجتیں پوری نہ ہوں تو اجتماعی زندگی خلل پذیر ہو جاتی ہے ۔

امر التحسینی : فھو ما تقتضیه المروءة والآداب و سیر الامور علی اقوم منھاج، یعنی وہ امر جو جوانمردی، آداب و اخلاق اور زندگی بسر کرنے کے بہترین طور و طریق کا تقاضا ہے ۔ ان امور کا تعلق مکارم اخلاق سے ہے اور اجتماعی زندگی کا حسن انھیں امور پر قائم ہے ۔ ان تحسینی امور سے انسان کی تہذیب کا پتا چلتا ہے ۔

تشریع کے مقاصد : تشریع کے مقصد تین ہیں : (۱) بندے کا رب سے تعلق قائم رکھنا؛ (۲) حفظ ضروریات و حاجات اور دفع ضرر؛ (۳) تحسین و تہذیب زندگی ۔

تشریع اسلامی چند اہم اصولوں پر قائم ہے :-

پہلا قاعدہ : ۱ ۔ المشقة تجلب التیسیر : یعنی ایسی مشقت جس میں آسانی پیدا کی گئی ہے ۔ یہ سات صورتوں میں نمایاں ہے : (۱) سفر میں قصر؛ (۲) مرض میں تیمم وغیرہ کی اجازت؛ (۳) اکراہ : مجبوری و اضطرار میں حرام کا حلال ہو جانا؛ (۴) نسیان : بھول کر گناہ، جسے خدا معاف کر دیتا ہے؛ (۵) الجہل : لاعلمی کی بنیاد پر معصیت ۔ اس میں بھی شرع نے یسر روا رکھا ہے؛ (۶) عموم البلوی : ایک عام گناہ یا ابتلا یا ناپسندیدہ صورت، جو اتنی عام ہو جائے کہ اس سے احتراز ممکن نہ ہو سکے اور (۷) النقص : بچے یا مجنوں سے تکلیف کا رفع ہو جانا ۔

۲ ۔ الحرج شرعًا مرفوع : مثلًا ایک عورت کی گواہی خاص حالات میں منظور ہو جانا ۔

۳ ۔ الحاجات تنزل منزلة الضرورات فی اباحة المحظورات، مثلًا الترخیص فی السلم ۔

دوسرا قاعدہ : فی ماھو حق اللّٰہ و ما ھو حق المکلف : حق اللّٰہ مصلحت عامّہ کی بنا پر قائم ہوتا ہے ۔ وہ صرف مکلّف کی مصلحت کے لیے نہیں ہوتا ۔ یہ حق اللّٰہ خالص ہے ۔ یہ کسی ایک فرد کے لیے نہیں ہوتا، مثلًا حدود شرعی حقّ المکلّف (بعض خاص افراد کا حق دلانا، مثلًا عقوبات وغیرہ میں) ۔

تیسرا قاعدہ : فیما یسع الاجتہاد فیه ۔

اجتہاد کی تعریف : دلائل شرعیه کے ذریعے استنباط و استخراج احکام کے لیے امکانی کوشش صرف کرنا اجتہاد کہلاتا ہے ۔ اجتہاد کے لیے بہت سی شرائط ہیں اور مجتہد کے لیے بہت سے اوصاف کا ہونا ضروری ہے؛ چنانچه اصول کی کتابوں میں اہلیت جہاد پر بہت کچھ لکھا گیا ہے، مثلًا لغة عربی کا عالم ہونا، قرآن مجید کا عمیق عم، سنة کا پورا علم، وجوہ قیاس کا علم، علل و حکم شرعیه کا علم، وغیرہ [رک به اجتہاد] ۔

چوتھا قاعدہ : لا نسخ لحکم شرعی فی القرآن والسنة بعد وفات الرسول صلّی اللّٰہ علیه وسلّم، لیکن آنحضرتؐ کی حیات میں جو نسخ ہوے ان کی علت و حکمت کا علم مجتہد کے لیے ضروری ہے ۔ مجتہد کے لیے یہ جاننا بھی ضروری ہے کہ نسخ صریح کیا ہے اور نسخ ضمنی کیا ہے، نسخ کلی کیا ہے اور نسخ جزئی کیا

ہے، یا نسخ بدل گیا ہے، وغیرہ۔

پانچواں قاعدہ : فی التعارض والترجیح : دو نصوص میں تعارض کا مسئلہ اور ترجیح کے قاعدے۔

ان سب قاعدوں کے بارے میں علم الاصول میں بڑی پُر مغز اور بصیرت افروز بحثیں آئی ہیں۔

مآخذ : متن میں مذکور ہیں۔

(ادارہ)

⊗ علم المیراث: (= علم الفرائض؛ رَكَ بہ میراث)؛ لفظ میراث مادّۂ ارث اور ورث سے ہے، جو دراصل ایک ہی ہے، واو الف سے بدل گئی ہے؛ وَرِثَ يَرِثُ وِرْثًا وَ وَرْثًا وَارِثًا وَارِثَةً وَرِثَةً وَ تُراثًا فُلانًا ۔ الجوھری نے لکھا ہے کہ مادّۂ ورث (میراث) انتقال مال کے لیے ہے اور الارث فی الحسب ہے ۔ بہر حال میراث کے دو معنی ہیں: (۱) البقاء چنانچہ اسماء الحسنٰی میں الوارثُ کی معنی الباقی ہیں؛ (۲) الانتقال : کسی ایک فرد سے دوسرے فرد تک کسی شے کی منتقلی ۔ ان معنوں میں وارث وہ شخص ہے جو منتقلی کا حق دار ہے ۔ اس کی جمع وَرَثَة، وارثین اور وُرّاث ہے ۔ اسی سے مَوروث اور مُورث کے الفاظ اور اصطلاحات وضع ہوئی ہیں ۔

یہ فن، جو علم الفرائض بھی کہلاتا ہے، فقہ اسلامی کے اہم فنون میں شمار ہوتا ہے؛ چنانچہ آنحضرتؐ نے فرمایا: تَعَلَّمُوا الفَرائِضَ وَ عَلِّمُوهَا النَّاسَ فَاِنَّهَا نِصفُ العِلم۔

جب حضرت عمرؓ بن الخطاب نے ۱۸ھ میں شام کا سفر کیا تو اس کی ایک غرض یہ تھی کہ طاعون عمواس میں جو لوگ وفات پا گئے تھے ان کے ترکے کو حسب قواعد شرعی تقسیم کیا جاسکے (الکامل، مطبوعۂ بیروت، ۲ : ۵۶۰)۔

میراث کے ارکان تین ہیں: (۱) الوارث؛ (۲) المورث؛ (۳): الترکہ۔

میراث کے اسباب یہ ہیں :-

۱ ۔ القرابۃ : الرابطۃ النسب الحقیقیۃ ۔ اس رابطے کے تحقیق کی بنیاد پر وارث تین طرح کے ہیں: (الف) اصحاب فروض؛ (ب) عصبیات نسبیہ اور (ج) ذوی الارحام۔ یہ تقسیم اس آیت ربانی پر مبنی ہے : لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدٰنِ وَالْاَقْرَبُوْنَ ۖ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدٰنِ وَالْاَقْرَبُوْنَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ اَوْ كَثُرَ ؕ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا [۴ (النسآء) : ۷)، یعنی جو مال ماں باپ اور قریبی رشتہ دار چھوڑ مریں تھوڑا ہو یا بہت اس میں مردوں کا بھی حصہ ہے اور عورتوں کا بھی ۔ یہ حصے خدا کی طرف سے مقرر کیے گئے ہیں۔

۲ ۔ الزوجیۃ : زوجیت صحیحہ، جو عقد نکاح سے قائم ہوتی ہے۔

۳ ۔ الولاء : (۱) ولاء العتاقۃ (= ولاء النعمۃ)، کسی غلام کے آزاد ہو جانے پر، مگر اب اس کا رواج نہیں؛ (۲) ولاء الموالاۃ یا ولاء الخلف یا ولاء المعاقدہ : وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدٰنِ وَالْاَقْرَبُوْنَ ؕ وَالَّذِيْنَ عَقَدَتْ اَيْمَانُكُمْ فَاٰتُوْهُمْ نَصِيْبَهُمْ ؕ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيْدًا (۴ [النسآء] : ۳۳)، یعنی جو مال ماں باپ اور رشتے دار چھوڑ مریں تو (حقداروں میں تقسیم کر دو کہ) ہم نے ہر ایک کے حقدار مقرر کر دیے ہیں اور جن لوگوں سے تم عہد کر چکے ہو ان کو بھی اس کا حصہ دو، بےشک خدا ہر چیز کے سامنے ہے۔

یہ آیت احناف کے نزدیک منسوخ نہیں ہوئی، لیکن دوسرے مسالک کے نزدیک منسوخ ہو گئی ہے ۔ احناف یہ کہتے ہیں کہ کسی دوسرے وارث کے نہ ہونے کی صورت میں اس کا اطلاق ہوتا ہے۔

شروط المیراث : اس کی دو قسمیں ہیں :

(۱) شروط عامّہ؛ (۲) شروط خاصّہ - اب شروط عامّہ میں پہلی شرط مورث کی وفات کا تحقق ہے اور اس سلسلے میں بہت سے احکام ہیں - دوسری شرط ہے تحقق وجود الذی تقدم الوراثة - اس ضمن میں وارث مفقود کے احکام بھی ہیں - شروط خاصّہ کا تعلق میراث بالزوجیة اور میراث بالولاء سے ہے - اس کے بھی بہت مفصل احکام ہیں۔

اسلام کا قانونِ وراثت فطری تقاضوں کی تکمیل کرتا ہے - عائلی محبت کے رشتوں کو استوار کرتا، فرد کے غیر معتدل احساس فردیت کو معتدل بنا کر سچا اجتماعی شعور پیدا کرتا اور دولت کے غیر منصفانہ ارتکاز کو روکتا ہے - اس کی چند بنیادیں ہیں : (۱) علاقۂ قرابت بر بنائے ولادت، یعنی باپ اور اولاد کے مابین قرابت داری؛ (۲) قرابت اخوت، یعنی اولاد اور باپ اور ماں دونوں کی وجہ سے قرابت؛ (۳) قرابت زوجیت، یعنی زوج اور زوجہ کے مابین قرابت۔

۴ - اثبات حقوق النساء : اس جاہلی رسم کی تنسیخ جس کے تحت عورتوں کو مطلقاً حقوق سے محروم کر دیا جاتا تھا - عربوں کے نزدیک مرد ہونا ہی بنائے استحقاق تھا - اسلام نے مرد اور عورت دونوں کو مستحق قرار دیا۔

۵ - صغر و کبر کے تفاوت کی تنسیخ : جاہلی عربوں نے (جیسا کہ بعض اور ملکوں میں بھی ہے) چھوٹا ہونا اور بڑا ہونا وجہ استحقاق بنا لیا تھا، مثلاً بڑے لڑکے (کبار) مستحق سمجھے جاتے تھے اور چھوٹے لڑکے (صغار) محروم رہ جاتے تھے - اسلام کے قانون وراثت نے اس فرق کو دور کر دیا۔

۶ - استحقاق کے معاملے میں اصول اور فروع (یعنی آباء اور ابناء) کا فرق مٹا کر چند اصول مقرر کیے، جن کے تحت آباء اپنی بنائے استحقاق پر اور ابناء اپنی بنائے استحقاق پر، یعنی ہر ایک اپنے اپنے حالات و واقعات کے مطابق، مستحق قرار دیا گیا۔

۷ - حالات و فرائض زندگی کے مطابق تقسیم وراثت کی ایک مثال یہ بھی ہے کہ وراثت میں ذکور کو اناث کے مقابلے میں دگنا اس لیے دیا گیا کہ مردوں کو جہاد زندگی میں جو مشکلات پیش آتی ہیں اور ان پر جو ذمے داریاں (مالی و کفالتی وغیرہ) آتی ہیں، ان کے پیش نظر انہیں دگنا ہی ملنا چاہیے تاکہ وہ ان سے عہدہ بر آ ہو سکیں - گویا فرائض اور ذمے داری اصل الاصول ہوئی - چونکہ پرورش کے خاندانی اصول میں سب ذمے داریاں مردوں کی ہوتی ہیں، اس لیے جائدادوں سے پیدا شدہ مالی وسائل بھی ان کو زیادہ دیے گئے ہیں۔

۸ - لا ارث للاخوة والاخوات مع وجود الابوین - اس کے علاوہ یہ حکمت بھی ہے کہ مال ایک ہی فرد کے ہاتھ میں نہ رہے بلکہ تقسیم ہو جائے اور یہ حکمت معاشرے کو اختلال معاشی سے بچاتی ہے۔

اسلام میں احکام میراث کا تدریجی نفاذ :

ہجرت سے قبل مکی زمانے تک مسلمانوں میں عربوں کا پرانا طریقۂ وراثت جاری رہا - ہجرت کے بعد وراثت کے لیے ایک نظام موقت قائم ہوا : وہ یوں کہ جب مسلمان ہجرت کر کے مدینۂ منورہ گئے تو بے زر و سرمایہ تھے اور انہیں ایک نئی جگہ میں نئے سرے سے زندگی شروع کرنی پڑی - مدینے میں انصار نے انہیں جگہ دی اور اپنے گھروں میں ٹھیرا کر ان کی خاطر ایثار کیا اور ہر طرح کی معاونت کی - آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے مہاجرین و انصار کے مابین مواخات قائم کی، یہاں تک کہ ان میں باہمی وراثت کا سلسلہ پیدا کر دیا - یہ سلسلہ ۶ھ (صلح حدیبیہ تک) جاری رہا - متعلقہ آیت یہ ہے :

علم (علم المیراث)

اِنَّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَ هَاجَرُوْا وَ جٰهَدُوْا بِاَمْوَالِهِمْ وَ اَنْفُسِهِمْ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ وَالَّذِیْنَ اٰوَوْا وَّ نَصَرُوْٓا اُولٰٓئِكَ بَعْضُهُمْ اَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ط وَ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَلَمْ يُهَاجِرُوْا مَا لَكُمْ مِّنْ وَّلَايَتِهِمْ مِّنْ شَیْءٍ حَتّٰى يُهَاجِرُوْا (۸ [الانفال]: ۷۲)، یعنی جو لوگ ایمان لائے اور وطن سے ھجرت کر گئے اور خدا کی راہ میں اپنے مال اور جان سے لڑے وہ اور جنھوں نے (ھجرت کرنے والوں کو) جگہ دی اور ان کی مدد کی وہ آپس میں ایک دوسرے کے رفیق ھیں اور جو لوگ ایمان تو لے آئے لیکن ھجرت نہیں کی تو جب تک وہ ھجرت نہ کریں تم کو ان کی رفاقت سے کچھ سروکار نہیں ۔

جب مکّہ فتح ہو گیا تو وجوب ھجرۃ ختم ہو گیا اور اس کے ساتھ ھی توارث بالھجرۃ (جو مواخاۃ کا باعث ہوا تھا) وہ بھی ختم ہو گیا ۔ میراث کے سلسلے میں جو آیات نازل ہوئیں وہ یہ ھیں : وَالَّذِیْنَ اٰمَنُوْا مِنْۢ بَعْدُ وَ هَاجَرُوْا وَ جٰهَدُوْا مَعَكُمْ فَاُولٰٓئِكَ مِنْكُمْ ط وَ اُولُوا الْاَرْحَامِ بَعْضُهُمْ اَوْلٰى بِبَعْضٍ فِیْ كِتٰبِ اللّٰهِ ط اِنَّ اللّٰهَ بِكُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ (۸ [الانفال]: ۷۵)، یعنی اور جو لوگ بعد میں ایمان لائے اور وطن سے ھجرت کر گئے اور تمھارے ساتھ ہو کر جہاد کرتے رہے وہ بھی تم ھی میں سے ھیں اور رشتےدار خدا کے حکم کی رو سے ایک دوسرے کے زیادہ حقدار ھیں کچھ شک نہیں کہ خدا ہر چیز سے واقف ہے ۔

اس کے بعد سورۃ النسآء کی یہ آیت نازل ہوئی : يُوْصِيْكُمُ اللّٰهُ فِیْٓ اَوْلَادِكُمْ ق لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْاُنْثَيَيْنِ ع فَاِنْ كُنَّ نِسَآءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ع وَ اِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ ط وَ لِاَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ اِنْ كَانَ لَهٗ وَلَدٌ ع فَاِنْ لَّمْ يَكُنْ لَّهٗ وَلَدٌ وَّ وَرِثَهٗٓ اَبَوٰهُ فَلِاُمِّهِ الثُّلُثُ ع فَاِنْ كَانَ لَهٗٓ اِخْوَةٌ فَلِاُمِّهِ السُّدُسُ مِنْۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُّوْصِیْ بِهَآ اَوْ دَيْنٍ ط اٰبَآؤُكُمْ وَ اَبْنَآؤُكُمْ لَا تَدْرُوْنَ اَيُّهُمْ اَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا ط فَرِيْضَةً مِّنَ اللّٰهِ ط اِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلِيْمًا حَكِيْمًا (۴ [النسآء]: ۱۱)، یعنی خدا تمھاری اولاد کے بارے میں تم کو ارشاد فرماتا ہے کہ ایک لڑکے کا حصہ دو لڑکیوں کے حصے کے برابر ہے اور اگر اولاد میّت صرف لڑکیاں ھی ہوں (یعنی دو یا) دو سے زیادہ تو کل ترکے میں ان کا دو تہائی اور اگر صرف ایک لڑکی ہو تو اس کا حصہ نصف اور میّت کی ماں باپ کا، یعنی دونوں میں سے ہر ایک کا ترکے میں چھٹا حصہ، بشرطیکہ میّت کی اولاد ہو اور اگر اولاد نہ ہو اور صرف ماں باپ ھی اس کے وارث ہوں تو ایک تہائی ماں کا حصہ اور اگر میّت کے بھائی بھی ہوں تو ماں کا چھٹا حصہ (اور یہ تقسیم ترکۂ میّت کی) وصیّت (کی تعمیل) کے بعد جو اس نے کی ہو یا قرض کے (ادا ہونے کے بعد جو اس کے ذمے ہو عمل میں آئے گی) تم کو معلوم نہیں کہ تمھارے باپ دادوں اور بیٹوں پوتوں میں سے فائدے کے لحاظ سے کون تم سے زیادہ قریب ہے یہ حصے خدا کے مقرر کیے ہوئے ھیں اورخدا سب کچھ جاننے والا (اور) حکمت والا ہے (نیز دیکھیے السیوطی :اسباب النزول، قاہرہ ۱۳۸۲ھ، ص۹۲) ۔ ان آیات نے مواریث کے سابقہ سارے سلسلے منسوخ کر دیے البتہ حنفیہ کے نزدیک توارث بالموالاۃ منسوخ نہیں ہوا، لیکن وہ اس کا درجہ توارث نسبی کے بعد مانتے ھیں ۔

ترکہ کے معنی: ترک کے عام لغوی معنے تو ھیں کسی شے کو چھوڑ دینا اور اصطلاحًا میّت کا وہ مال جو وہ مرنے پر پیچھے چھوڑ جاتا ہے، لیکن اس کے بارے میں فقہا کی توجیہات مختلف ھیں :-

شوافع : کل وہ اشیا جو کسی انسان کے پاس حالت حیات میں موجود تھیں اور وہ مرنے کے بعد پیچھے چھوڑ گیا، بصورت مال یا حقوق یا اختصاص، اور وہ شے بھی جو اس شے کے باعث حاصل ہوئی اور مرنے سے پہلے متوفی کی ملکیت تھی (یہاں تک کہ اگر کسی نے مرنے سے پہلے دام بچھایا تھا، لیکن شکار اس میں مرنے کے بعد پھنسا تو یہ بھی متوفی کا ترکہ سمجھا جائے گا)۔

مالکیہ: ھی الحق الذی یقبل التجزی والذی یثبت لمستحقه بعد موت من کان ذلک له (ترکہ وہ حق ہے جو تجزی (تقسیم) کو قبول کرتا ہے اور جو ثابت ہوتا ہے اپنے مستحق کے لیے اس شخص کی وفات کے بعد کہ جس کے قبضے میں پہلے تھا)۔

حنابلہ: ھی الحق المخلف عن المیّت و یُقَالُ لَهُ "التُّراث" (ترکہ میت کا وہ حق ہے جو اس کے پیچھے رہ جائے ۔ اسی کو "تراث" کہا جاتا ہے)۔

حنفیہ: ماترکه المیت من الاموال صافیا عن تعلق حق الغیر بعَینه فالاعیان التی تعلّق بها حقّ الغیر "بالرهن" مثلاً لیست من الترکة بهذا المعنی (میت کا وہ چھوڑا ہوا مال جو غیر کے حق الدین سے صاف ہو ۔ وہ چیزیں جن سے غیر کا حق متعلق ہو، مثلاً رھن رکھی ہوئی چیزیں، تو وہ ترکے میں شمار نہ ہونگی اور مقتولِ خطا کی دیت بھی ترکے میں شمار ہو گی (احکام الترکات والمواریث، ص ۳۲، ۳۳) ۔ ابن عابدین (ردّ المحتار علی الدّر المختار، بحوالۂ احکام الترکات) کا قول ہے : انّ التّرکة فی الاصطلاح ھی ماترکه المیت من الاموال صافیا عن تعلق حق الغیر بعین من الاموال وید خل فیها الدیة الواجبة با لقتل الخطأ او بالصّلح عن العمد او بانقلاب القصاص بعفوِ بعض الاولیاء.

ائمہ میں اختلاف کا باعث : ائمۂ ثلاثہ (مالکؒ، شافعیؒ، احمدؒ بن حنبل) کے ہاں ترکے میں میت کے اموال اور حقوق سبھی داخل ھیں ۔ ان کا استدلال اس حدیث سے ہے : من ترک مالاً او حقاً فلو رثته و من ترک کَلًّا اوعیالاً فالی (اور حقوق کا وھی وارث ھو سکتا ہے جو مال کا وارث ہے کیونکہ وہ یا مال کے تابع ھیں یا معنًی مال ھیں) ۔ احناف کی یہ راے ہے کہ ترکے میں اموال اور حقوق دونوں شامل ھیں اور اس سلسلے میں دُیُون (قرضوں) وغیرہ کا ذکر کیا ہے (دیکھیے بدران ابو العینین بدران : احکام الترکات و المواریث)۔

اسلام سے قبل یہود کا بھی ایک نظامِ میراث تھا اور رومنوں کا بھی، لیکن اسلام کا نظام میراث اصولِ عدل پر قائم ہوا جبکہ دوسرے نظام (اصول صِلۂ رحم کے برعکس) مصالح پر مبنی تھے (جیسا کہ آگے بیان کیا جا رہا ہے)۔

اسلام کا نظامِ میراث: اسلام نے جو نظامِ میراث قائم کیا اس کے بنیادی انفرادی اجتماعی محرکات چار ھیں : (۱) اَلحُبّ : یعنی مورث سے محبت کے مدارج یا مورث کی محبت کے مدارج کا لحاظ؛ (۲) العِشْرَة : یعنی وہ وارث جنھوں نے مورث کے ساتھ معاشرت میں طویل ساتھ دیا، مثلاً بیویاں؛ (۳) النُصْرَة : یعنی وہ لوگ جو مورث کے لیے زندگی میں کسی دائمی رشتے کی بنا پر باعث نصرت و معاونت ہوے؛ (۴) العَطف : فطری میلان، جیسا کہ خونی رشتوں میں ذوی الارحام سے ہوا کرتا ہے۔

اسلامی نظام میراث کی یہ سب اصولیات فطرت انسانی کے مطابق ھیں اور اجتماعی زندگی میں ربط و ضبط پیدا کرنے کا ذریعہ ۔ اس کے علاوہ اسی میں ایک حکمت یہ بھی ہے کہ اس کے ذریعے حقوق کی ضبط و تحدید ھو گئی ہے تاکہ ھر شخص

کو معلوم ہو کہ اس کا حصّہ کیا ہے اور نتیجۃً کوئی وجہ پریشانی یا احساس محرومی ابھرنے نہ پائے ۔ اگر یہ حصے مقرر نہ ہوتے اور محض شخصی پسند و ناپسند پر یہ معاملہ رہتا تو خاندانوں میں تشتّت و افتراق رہتا اور ایک ہموار عائلی زندگی کے لیے یہ امر باعث اختلال ہوتا ۔ پھر یہ بھی قطعی طور سے واضح کر دیا گیا کہ وارثوں میں بیٹی کو بھی ضرور حصہ دیا جائے گا اور تقسیم وراثت میں اصل (بنیادی یونٹ) بیٹی کو قرار دیا؛ چنانچہ ارشاد خداوندی ہے : لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ ۚ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ۚ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ (۴ [النساء] : ۱۱)، یعنی ایک لڑکے کا حصہ دو لڑکیوں کے حصّے کے برابر ہے اور اگر اولاد میّت صرف لڑکیاں ہی ہوں (یعنی دو یا) دو سے زیادہ تو کل ترکے میں ان کا دو تہائی اور اگر صرف ایک لڑکی ہو تو اس کا حصہ نصف.

عربوں کے اور اسلام کے اصول وراثت میں امتیاز : اسلام سے قبل عربوں میں بھی ایک نظام میراث جاری تھا، جس کے تین اصول تھے :(۱) نسب (۲) تبنّی (= متبنّی بنا لینے کی رسم) اور(۳) الحلف.

جیسا کہ پہلے ذکر آ چکا ہے عربوں میں متوفی کے سب سے بڑے بیٹے کو وراثت ملتی تھی اور چھوٹے بیٹے اور سب بیٹیاں محروم رہتی تھیں ۔ روایت ہے کہ ذوالمجاسد الیشکری پہلا شخص تھا جس نے لڑکے کو دو حصے اور لڑکی کو ایک حصہ دیا (ابن حبیب : المحبر، مطبوعۂ حیدرآباد (دکن)، ص ۳۲۴ تا ۳۲۵) ۔ الطبری نے لکھا ہے : ولا یرث الرجل من ولدہ الا من اطاق القتال (تفسیر طبری، مطبوعۂ مصر، ۸ : ۱۳۱)، یعنی وراثت کا سبب صرف قتال کے قابل ہونا ہوتا تھا اور ظاہر ہے کہ صغار (چھوٹے بیٹے) اور نساء قتال کے قابل نہ تھیں اس لیے انھیں ورثے سے محروم کیا جاتا تھا ۔ کبھی کبھی عورتوں کو ورثہ دینے کا رواج بھی موجود تھا (جواد علی : تاریخ العرب قبل الاسلام، ۵ : ۲۷۴)، مگر عام دستور ورثہ نہ دینے کا تھا.

اس پر رائے دیتے ہوئے ابن العربی نے الاحکام میں لکھا ہے کہ یہ عربوں کی ناسمجھی کی علامت ہے، ورنہ چھوٹی عمر والے بچے اور ضعیف افراد (مثلاً بیٹیاں) قوی افراد کے مقابلے میں وراثت کے زیادہ مستحق تھے (فَاِنَّ الْوَرَثَةَ الصِّغَارَ كَانُوا اَحَقَّ بِالْمَالِ مِنَ الْقَوِيِّ)؛ جاہلی عرب اس حکمت کو نہیں سمجھ سکے (الاحکام، مطبوعۂ مصر، تفسیر سورۃ النساء، آیۃ ۷).

متبنّی کی اور حلف و عہد کی وراثت کو بعد میں اسلام نے منسوخ کر دیا (وراثت حلف کے لیے دیکھیے بدران ابوالعینین : احکام الترکات و المواریث، بار اول ۱۹۶۳ء، ص ۱۰، ۱۱).

چونکہ وراثت کے سلسلے میں حقوق کا حوالہ بھی آیا ہے، اس لیے انواع حقوق کا مسئلہ اس کے ساتھ لازم و ملزوم ہے ۔ انواع حقوق دو ہیں : (۱) حقوق مالیہ اور (۲) حقوق غیر مالیہ (جنھیں حقوق شخصیہ محضہ بھی کہتے ہیں).

حقوق مالیہ کی تین قسمیں ہیں : (۱) حقوق مالیہ محضہ، مثلاً دُیُون اور حقوق الارتفاق اور دیۃ؛ حق حبس الرہن لاستیفاء الدّین؛ (۲) حقوق مالیۃ متعلق بالشخصیہ : مثلاً حق الرجوع فی الھبۃ وغیرہ، جو شخصی ہوتے ہیں اور متوفی کے مرنے کے ساتھ ختم ہو جاتے ہیں؛ (۳) الحقوق المالیۃ المتعلقۃ بالارادہ و المشیئۃ لا بالشخصیۃ، مثلاً حقوق الخیارات فی البیع (خیار الشرط والرؤیۃ والتعیین و خیار العیب)، جو شخصی ہوتے ہیں اور متوفی کی وفات کے ساتھ ہی ختم ہو جاتے ہیں اگرچہ اس سے مختلف رائے بھی ہے.

احناف کے نزدیک حق الشفعہ بھی شخصی ہے اور اس میں وراثت نہیں چلتی۔ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک اس میں بھی وراثت ہے۔ اسی طرح احناف کی رائے میں منافع (اجارہ، اعارہ، وصیت، اور وقف) میں وارث مورث کا قائم مقام نہیں ہو سکتا۔ یہی حال اباحت کا ہے، جس میں انتفاع شخصی تھا۔ یہ متوفی کے ساتھ ہی ختم ہو جاتا ہے (احکام الترکات و المواریث، بار اول، ص ۳۷، ۳۸)۔

علم میراث میں یہ بحث بھی آتی ہے کہ کیا وارث کی خلافت (وراثت) کی حقیقت مالیہ ہے یا شخصی، یعنی وراثت اس کے مال سے متعلق ہے یا اس کی ذات سے اور صوری ہے یا حقیقی۔ اس کی تفصیل کتابوں میں آتی ہے (دیکھیے بدران ابوالعینین: کتاب مذکور، ص ۴۰ تا ۵۴)۔

اسی طرح یہ بحث بھی آتی ہے کہ وارث کی طرف ترکے کے منتقل ہونے کا شرعی وقت کونسا ہے۔ یہ تو ظاہر ہے کہ متوفّی کی وفات کے ساتھ ہی وہ وقت شروع ہو جاتا ہے، لیکن اگر اس کے دیون و حقوق کا مسئلہ سامنے ہو تو ترکہ اس وقت منتقل ہونا چاہیے جب مورث کا ترکہ ان دیون و حقوق سے پاک ہو جائے (دیکھیے عمر عبداللہ: احکام المواریث، مطبوعۂ مصر، بار دوم، ص ۲۴ ببعد؛ الکاسانی: بدائع الصنائع، مطبوعۂ مصر، بار اول، ۳ : ۲۱۸)۔

ترکے سے متعلق حقوق (بعد وفات مورث) چار ہیں: (۱) متوفی کی تجہیز و تدفین؛ (۲) دیون (قرضوں) کی ادائی؛ (۳) وصیت کا اجرا و نفاذ؛ (۴) جو باقی رہے اس کی ورثا کی طرف منتقلی۔ صاحب الدّر المختار نے ایک پانچواں حق بھی تجویز کیا ہے: قضاء حق الغیر الّذی تعلق بعین من اعیان الترکۃ کأنّ کانت مرھونۃ بہ (الترکات و المواریث، ص ۵۴)، یعنی غیر کے اس حق کو پورا کرنا کہ جس کا تعلق ترکے میں چھوڑی ہوئی کسی ایسی چیز سے ہو جو رہن رکھی ہوئی تھی؛ لیکن یہ تو ایک طرح کا دین ہی ہوا؛ لہٰذا حقوق چار ہی ہیں، البتہ یہ سب برابر نہیں۔ ان میں سے بعض اقوی اور اقدم ہیں، لیکن اس حیثیت سے فقہا میں اختلاف ہے۔ بہرحال یہ مسلم ہے کہ سب سے زیادہ قوی حق تجہیز و تکفین کا ہے کیونکہ یہ میت کے احترام و وقار کا مسئلہ ہے اور اس پر اسلام نے بہت زور دیا ہے۔

اصول المیراث اور اس کی مصلحتیں: وراثت کی اساس الاقرب فالاقرب کے اصول پر رکھی گئی ہے۔ اس اصول کی دو مصلحتیں ہیں: (۱) انہ یراعی مظنۃ الحاجۃ؛ (۲) انہ یراعی العدالۃ فی التوزیع و عدم المحاباۃ۔ پہلی مصلحت یہ ہے کہ اس نظام سے ملت کا استحکام مقصود ہے۔ یہ محض قرابت جسمانی کی بنا پر نہیں بلکہ اس میں ایمان و اسلام کی شرط بھی ہے۔

موانع میراث: موانع میراث یہ ہیں: کوئی غیر مسلم مسلم کا وارث نہیں ہو سکتا؛ کوئی حربی دار الاسلام والے کا وارث نہیں ہو سکتا؛ مورث کے قتل کا کوئی ذمے دار وارث نہیں ہو سکتا۔ گویا اختلاف الدّین ایک اہم مانع ہے، لہٰذا مرتد کو وراثت نہیں ملتی۔ اسی طرح قتل مورث کا ارتکاب مانع وراثت ہے۔ اسی طرح دار الحرب اور دار الاسلام کا فرق وراثت میں مانع ہے۔ معلوم ہوا کہ میراث محض انتقال مالی اور قرابت داری کا مسئلہ نہیں۔ اس میں نہایت اہم انسانی اخلاقی اور ملی اقدار (values) و مصالح بھی مد نظر ہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے بدران ابو العینین: احکام الترکات والمواریث، ص ۸۷ ببعد)۔

مظنۂ حاجت اور قیام عدالت: اسی طرح ؛

الاقرب فالاقرب کا اصول فطری مصالح و میلانات کے لحاظ سے نہایت مضبوط ہے ۔ مظنۂ حاجت کا مطلب یہ ہے کہ متوفی کے متعلقین میں سے سب سے زیادہ ضرورت مند اس کی بیوی ہوتی ہے، جس کے لیے متوفی کے مرنے کے بعد بھی کچھ نہ کچھ انتظام زندگی بسر کرنے کا ہونا لازمی ہے ۔ پھر طبقۂ نسواں مجموعی طور پر ضعیف ہے ۔ اس کے لیے ''وَ لِلنِّسَآءِ نَصِیْبٌ مِّمَّا تَرَکَ الْوَالِدٰنِ'' کا حکم ہوا ۔ ذوی الارحام کو اقربا سے پیچھے رکھا ہے ۔ اس میں جو مصالح ہیں، واضح ہیں.

احکام میراث کے مقاصد (= ہدف) اور اصول :
اسلام کی تشریعات (احکام) اصول اجتماعیت پر قائم ہیں، یہاں تک کہ عبادات (نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ) بھی ایک اجتماعی پہلو رکھتی ہیں اور میراث کے احکام کی اساس تو خصوصی طور سے اجتماعی ہے .

اسلام نے حقوق اور ذمے داریوں (تکلیفات) کا ایک فطری اور عقلی نظام اجتماعی تیار کیا ہے ۔ میراث میں بھی حقوق و تکلیفات کا ایک نظام نظر آتا ہے، میراث کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ اسلام کی رو سے اموال افراد کے پاس ملک مجازی ہیں، حقیقی مالک خداے تعالٰی کی ذات ہے ۔ اموال انسانوں کے پاس محدود مدت تک کے لیے امانت (ودائع) ہیں اور انسان محض امانت دار (نائب، قائم مقام) ہیں؛ اس لیے خداے تعالٰی نے اسے افراد کی مرضی پر نہیں چھوڑا کہ وہ (جیتے جی اور) مرنے کے بعد اپنی خواہش کے مطابق صرف کریں بلکہ اس کے لیے صریح اور واضح نظام نامہ اور دستور العمل خود خداے تعالٰی نے بطور فرض قطعی تجویز کر دیا ہے، جس میں فرد اور جماعت دونوں کا فائدہ ہے ۔ جیسا کہ پہلے بیان ہوا، اسلام کا نظام میراث پانچ اصولوں پر قائم ہے، لیکن اس کی روح ولایت و نصرت ہے اور یہ اجباری (لازمی) ہے، اختیاری نہیں.

وراثت کی قسمیں : میت کے ساتھ رشتے کی نوعیت کے اعتبار سے اسلامی شریعت میں افراد کو چار قسموں میں تقسیم کیا گیا ہے : (۱) اصحاب الفروض یا ذوی الفروض : قسم اول : اس میں متوفی کا خاوند یا بیوی شامل ہیں اور قسم دوم : اس میں میّت کی ماں، نانی، دادی، اخیافی بھائی اور بہن شامل ہے ۔ (بعض صورتوں میں بیٹی بیٹے کی عدم موجودگی میں اور حقیقی بہن، حقیقی بھائی کی عدم موجودگی میں) باپ، دادا، پردادا، بیٹی، پوتی، پرپوتی، حقیقی اور سوتیلی بہنیں بھی آ جاتی ہیں؛ (۲) عَصَبہ (جمع : عَصَبات) : (ا) عصبہ نسبی (عصبہ بنفسہ، عصبہ بالغیر، عصبہ مع الغیر)؛ (ب) عصبہ سببی (بدران ابو العینین : احکام الترکات المواریث، ص ۱۰۹؛ بشیر احمد بکوی : تقسیم وراثت مفصل، لاہور ۱۹۶۰ء، ص ۶۸)؛ (۳) الرد : بعض اوقات میّت کے ذوی الفروض وارثوں کو ان کے مقررہ حصے دینے کے بعد کچھ باقی بچ جاتا ہے، لیکن اس کو لینے والا کوئی عصبہ موجود نہیں ہوتا ۔ اس صورت میں ذوی الفروض کی طرف وہ تقسیم لوٹ جاتی ہے؛ (۴) ذوی الأرحام : جب میّت کے وارثوں میں سے کوئی ذی فرض قسم دوم زندہ نہ ہو تو ذوی الفروض قسم اول سے بچے ہوے ترکے کو ذوی الارحام میں بانٹ دیا جاتا ہے ۔ اگر ذوی الفروض قسم اول میں سے بھی کوئی نہ ہو تو سارا ترکہ ذوی الارحام میں تقسیم ہو جاتا ہے؛ درجۂ اول : نواسا، نواسی؛ درجۂ دوم : بیٹے کا نواسا اور بیٹی کی نواسی؛ درجۂ سوم : نواسے اور نواسی کا بیٹا اور بیٹی وغیرہ.

اسباب المیراث :

قرابۃ : ۱ ۔ اصحاب فروض ۔ یراد بکلمۃ الفروض فی المیراث أنصباء الورثۃ، فیکون اصحاب الفروض،

هُم اَصْحَابُ هٰذِهِ الْاَنْصِبَاءِ الَّتِی بیّنھا الشرع، یعنی علم میراث میں فروض کے لفظ سے حصے مراد لیے جاتے ہیں ۔ بنا بریں اصحاب فروض وہ لوگ کہلائیں گے جو ان حصوں کے مالک ہونگے اور وہ کل بارہ ہیں، چار مرد اور آٹھ عورتیں؛ مرد حسب ذیل ہیں: باپ، دادا، اخیافی بھائی اور خاوند؛ عورتیں: بیوی، بیٹی، پوتی اور اس کے نیچے، عینی بہن، پھپی، خالہ، ماں اور دادی (نانی، دادی).

۲ ۔ عَصَبات (عَصَبَہ): العاصب فی المیراث من لیس لہ فرض مسمی، یعنی میراث میں عاصب اس وارث کو کہتے ہیں جو اصحاب الفروض سے بچا ہوا مال لے، یا جب اصحاب الفروض میں سے کوئی نہ ہو تو وہ سارے ترکے کا وارث ہو.

عصبات دو قسم کے ہیں: (۱) عصبات نسبیہ، جو نسب کی طرف منسوب ہوں، مثلاً بیٹا، باپ، عینی یا علاتی بھائی، چچا، چچا زاد بھائی؛ (۲) عصبات سببیہ، وہ عصبہ جس کا سبب ولاء العتاقہ یا ولاء الموالاۃ ہو.

۳ ۔ ذوی الارحام: الارحام رحم سے، بمعنی قرابت، ہے ۔ ذوی الارحام سے وہ رشتے دار مراد ہیں جن کے حصے قرآن، حدیث اور اجماع الامۃ میں متعین نہیں، مثلاً میت کی بیٹیوں کی اولاد، بہنوں کی اولاد، بھائیوں کی اولاد اور اس کے ماموں، خالائیں اور پھپیاں (اسباب الترکات و المواریث، ص ۱۰۸، ۱۰۹).

علم میراث کی بعض اصطلاحات :-

اصحاب الفروض: تعریف پہلے آ چکی ہے.

العصبہ: تعریف پہلے آ چکی ہے.

ذوی الارحام: تعریف پہلے آ چکی ہے.

بنو الاَعیان: (= عینی)، میت کے وہ بھائی بہن جو ایک ہی ماں باپ کی اولاد ہوں ۔ انہیں اس بنا پر بنو الاعیان کہا جاتا ہے کہ وہ ایک ہی ذات (عین) سے ہوتے ہیں.

بنو العلات: (= علاتی)، میت کے وہ بھائی بہن جن کا باپ تو ایک ہو مگر ان کی مائیں مختلف ہوں.

بنو الاخیاف: (= اخیافی)، میت کے وہ بھائی اور بہنیں جن کی ماں ایک ہو، مگر باپ مختلف ہوں.

الجدالصحیح: وہ مرد ہے کہ اس کے اور میت کے درمیان عورت کا واسطہ نہ ہو مثلاً دادا.

الجدۃ الصحیحہ: وہ عورت ہے کہ اس کے اور میت کے درمیان مرد کا واسطہ نہ ہو، جیسے ماں کی ماں (نانی).

الجد الفاسد: نسب میں میت کی طرف اگر کسی عورت کا واسطہ آ جائے تو جد فاسد کہلاتا ہے ۔ مثلاً ماں کا باپ (نانا).

الجدۃ الفاسدہ: نسب میں اگر کسی مرد کا واسطہ آ جائے تو جدۂ فاسدہ بن جاتی ہے، مثلاً ماں کے باپ (نانا) کی ماں.

الحَجب: (اسی سے حاجب اور محجوب ہے) ۔ بعض افراد بعض دوسرے افراد کو حق وراثت سے محروم کر دیتے ہیں، مثلاً میت کا بیٹا زندہ ہو تو وراثت میت کے پوتے کو نہیں مل سکتی اور باپ زندہ ہو تو دادا کو حصہ نہیں ملتا ۔ اس صورت میں بیٹے کو حاجب کہتے ہیں اور دادا کو محجوب کہتے ہیں ۔ حجب بمعنی رکاوٹ ہے ۔ میت کا قریب ترین رشتے دار میت کے دور کے (اور فاصلے والے) رشتے دار کو وراثت سے محروم کر دیتا ہے ۔ محجوب الارث پوتے کا مسئلہ اب اختلافی صورت اختیار کر گیا ہے ۔ اس کے لیے دیکھیے اسلم جیراج پوری اور مولانا سلیمان ندوی کی بحث، در رسالۂ معارف، اعظم گڑھ.

العَول: (یا تخفیف حصص)، بعض اوقات ذوی الفروض (قسم اول و دوم) کے وارثوں کے مقررہ حصوں کو جمع کیا جائے تو مجموعہ مقدار ترکہ سے بڑھ جاتا ہے ۔ اس صورت میں تمام ذوی الفروض کے حصوں میں مناسب کمی کر کے حصوں کی تعداد کو

بڑھا دیا جاتا ہے۔

الرد: تعریف پہلے (ص ۲۸، عمود ب (۳)) آ چکی ہے۔

الکلالہ: وہ آدمی جو مر جائے اور اس کا نہ باپ ہو نہ بیٹا، یا وہ وارث جو میت کا نہ باپ ہو اور نہ بیٹا۔

المناسخة: جب ایک وارث کے بعد دوسرا وارث مر جائے اور ترکہ ابھی تک پہلے مرنے والے وارث میں تقسیم نہ کیا گیا ہو تو اس صورت میں بعد میں مرنے والے کی اولاد وارث ہو گی۔

التخارج: تخارج یہ ہے کہ سب وارث آپس میں اتفاق کر لیں کہ ترکے میں سے مقررہ حصے کو نکال دیں اور کسی خاص شخص کو دے دیں۔

التصحیح: ترکے میں سے اتنا حصہ نکال دینا تصحیح کہلاتا ہے جس سے تقسیم پر اثر نہ پڑے اور تقسیم صحیح ہو سکے۔

مواریث کے بارے میں اسرار التشریعیہ:

اللہ تعالیٰ نے میراث کو اولوالارحام کے لیے ثابت کیا ہے۔ ارشاد خداوندی ہے: وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ۔ زوجان (خاوند، بیوی) کو بھی انہیں کے ساتھ ملایا گیا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ وراثت طبعی مصاحبة اور فطری تعاون پر مبنی ہوتی ہے کیونکہ عارضی حالات پائدار نہیں ہوتے، چہ جائیکہ ان پر نوامیس کلیہ کی بنیاد رکھی جائے۔ زوجین کا تعلق چونکہ اعتبارات قویہ میں سے ہے، اس لیے شریعت نے اس کا بھی اعتبار کیا۔ دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ خاوند اپنی بیوی پر خرچ کرتا ہے اور اپنے مال کا اسے امین ٹھیراتا ہے، اس لیے ان کے تعلق کو معمولی نہیں کہا جا سکتا۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ عورت نے شوہر کے مرنے کے بعد عدت کے دن بسر کرنے ہیں؛ اگر اسے خاوند کے مال سے حصہ نہ ملے تو وہ اخراجات کہاں سے پورے کریگی۔ بنا بریں عورت خاوند کی اور خاوند عورت کا وارث ہوتا ہے۔

وراثت کے اسباب: وراثت کے اسباب دو ہیں: پہلا یہ کہ مرنے والے کا شرف، بزرگی اور اس کا مقام حاصل کیا جا سکے۔ اسی مقصد کے لیے لوگوں کو اپنی اولاد کی خواہش ہوتی ہے؛ دوم یہ کہ خدمت اور باہمی غم خواری کا جذبہ پروان چڑھے۔ پہلا سبب بیٹے، باپ، پھر بھائی، پھر چچا میں پایا جاتا ہے اور یہ سبب کمزور درجے میں بہن اور بیٹی میں پایا جاتا ہے؛ سبب ثانی باپ، ماں، پھر بیٹا بیٹی، پھر بھائی بہن، پھر چچاؤں میں موجود ملتا ہے۔ یہی اسباب ان لوگوں میں پائے جاتے ہیں جو نسب کے سلسلے میں اوپر یا نیچے شریک ہیں، مثلاً باپ کا باپ یا بیٹے کا بیٹا۔ ان اسباب میں بھی پھر یہ دیکھا جاتا ہے کہ تقدیم کا حق کسے حاصل ہے، مثلاً باپ کی موجودگی میں اگر میت کا بیٹا بھی موجود ہو تو بیٹا تقدیم کے لائق ہے، کیونکہ بیٹے کو باپ کا مقام فطری طریقے سے حاصل ہوتا ہے اور اس کے برعکس باپ کو نہیں ہوتا۔ اسی طرح بھائیوں اور باپ کی موجودگی میں باپ زیادہ حق دار ہے۔

وراثت کے درجات مراتب کے اتحاد کی صورت میں متحد ہوتے ہیں اور مختلف ہونے کی صورت میں مختلف ہو جاتے ہیں۔ حکم یہ ہے کہ اگر ورثا ایک ہی برابر حصے کے درجے میں ہوں، خواہ مرد ہوں یا عورتیں، تو ان میں برابر برابر مال تقسیم کیا جائے گا، کیونکہ وہاں کوئی داعیہ نہیں کہ جس کی بنا پر تقدیم و تاخیر کا فرق ملحوظ رکھا جائے۔ اگر ایک ہی درجے میں مرد بھی ہوں اور عورتیں بھی تو وہاں مردوں کو مقدم رکھا جائے گا ایک حصے کے حساب سے (لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ)۔ اگر ورثا کئی مراتب میں ہیں تو پھر یہ دیکھا جائے گا کہ ان میں کوئی وجہ

مشترک ہو سکتی ہے۔ اگر ہو سکتی ہو، مثلاً بیٹا ہو گا، تو ایسی صورت تقدیم و تاخیر کے فرق کو باین صورت ملحوظ رکھا جائے گا کہ رشتے میں جو قریب تر ہے وہ اپنے سے بعید تر کو محروم کر دے گا، مثلاً دور کے بیٹے کی موجودگی میں دور کا پوتا محروم رہے گا۔ اگر کوئی وجہ مشترک نہیں پائی جاتی تو بھی ورثے میں قریب تر اپنے سے بعید تر کو محروم کر دے گا، مثلاً خاوند کی موجودگی میں دور کا بیٹا محروم رہے گا۔

شریعت نے حصے (آدھا، تیسرا، چوتھا، چھٹا وغیرہ) اس لیے رکھے ہیں کہ اولین مخاطب اُمّی تھے، وہ حساب کی باریکیوں کو نہیں سمجھ سکتے تھے؛ اس لیے آسان تقسیم کا اصول بتایا گیا، جس میں کوئی دقت نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ساتواں، پانچواں، نواں وغیرہ حصے شریعت نے متعین نہیں کیے، جن میں باریکی اور دقت مطلوب ہوتی ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ حصوں میں کمی بیشی واضح اور غیر مبہم ہونی چاہیے تاکہ ہر شخص کی سمجھ میں اچھی طرح آ سکے۔ شریعت نے جو حصے متعین کیے ہیں (نصف یا ثلث یا سدس یا ثمن) وہ ایسے ہیں کہ ایک جاہل سے جاہل آدمی کی سمجھ میں بھی بآسانی آ سکتے ہیں اور انہیں سمجھنے کے لیے کسی طرح کی کوئی دقت پیش نہیں آتی۔ اگر حصے پانچواں، ساتواں، نواں، گیارھواں وغیرہ ہوتے، تو ان کے لیے جس علم اور جس دماغ کی ضرورت ہوتی ہے وہ ہر شخص کے پاس نہیں ہوتا۔ اس کا نتیجہ یہ نکلتا کہ بہت سے لوگ میراث کے احکام کو سمجھ نہ پاتے۔

حصوں کی کمی بیشی میں اسرارِ شریعت:

اگر متوفی کے ایک ہی بیٹا ہو تو اسے تمام مال کا وارث قرار دیا جاتا ہے؛ اگر ایک لڑکا اور ایک لڑکی ہو تو لڑکے کو لڑکی سے دوگنا دیا جاتا ہے؛ اگر صرف ایک ہی لڑکی ہو تو اسے صرف نصف مال دیا جاتا ہے؛ اگر دو لڑکیاں یا دو سے زیادہ ہوں تو انہیں دو تہائی مال دیا جاتا ہے۔ اور بقیہ تہائی عصبات میں تقسیم ہوتا ہے۔ آخر یہ کیوں؟ اکیلا بیٹا ہونے کی صورت میں اسے تمام مال کا تنہا وارث قرار دیا جاتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ فطری طور پر بیٹے کو باپ کی جانشینی اور قائم مقامی کا حق ہوتا ہے۔ وہ اس کی زندگی میں اس کی حمایت اور اس سے نقصان دور کرنے کا ذمے دار ہوتا ہے۔ اس لیے اس کی وفات کے بعد اس کا مال املاک بھی اسی کو ملنا چاہیے؛ لہٰذا شریعت کا یہ فیصلہ عین مقتضائے فطرت کے مطابق ہے۔ دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ میت کے جملہ اخراجات، جو بسلسلۂ وفات کیے جاتے ہیں، ان سب کا وہی ذمے دار ہوتا ہے؛ لہٰذا مال کا بھی اسی کو حقدار قرار دینا چاہیے۔ بخلاف اس صورت کے کہ جب متوفی کے صرف ایک لڑکی یا ایک سے زائد لڑکیاں ہوں تو ایسی صورت میں متوفی کے بہت سے حقوق کی نگہداشت کی ذمے داری دیگر قریبی رشتے داروں پر عائد ہوتی ہے، مثلاً یہی کہ دشمنوں کے مقابلے میں اس کی حمایت کی جائے اور ان سے پہنچنے والے نقصان کو دور کرنے میں اس سے تعاون کیا جائے۔ ظاہر ہے کہ یہ کام مردوں کے ہیں اور عورتیں اپنی طبعی نزاکت کی بنا پر ان امور کی ادائی سے قاصر ہیں۔ اسی طرح انہیں میت کے نفع نقصان کا بھی ذمے دار نہیں قرار دیا جا سکتا؛ لہٰذا وراثت میں بھی اس بات کو پیش نظر رکھا جائے گا اور لڑکیوں کو زیادہ سے زیادہ صرف دو تہائی مال دیا جا سکتا ہے، بقیہ اس کے ان رشتے داروں میں تقسیم کیا جائے گا جو میت کے قریبی ہونے کے ساتھ ساتھ اس کے نفع نقصان میں برابر کے شریک ہوتے ہیں۔

اسی طرح اگر ایک لڑکی ہو تو اسے نصف اور دو ہوں تو ان میں سے ہر ایک کو تہائی مال ملتا ہے ۔ اس سے کم اس لیے نہیں دیا جاتا کہ اگر اس کے ساتھ لڑکا بھی شریک ہوتا تو بھی اس کا حصہ تہائی سے کم نہیں ہو سکتا ۔ اسی طرح لڑکی کے ساتھ دوسری لڑکی کے شریک ہونے سے بھی اس کا حصہ تہائی سے کم نہیں ہو گا.

اسلامی نظام میراث کا دوسرے نظامات سے مقابلہ :

یہودیوں کے ہاں وراثت کی تقسیم کا طریق کار : یہودیوں کے ہاں تقسیم وراثت میں یہ ذہنیت کارفرما ہوتی تھی کہ تقسیم وراثت کے باوجود مال خاندان سے باہر نہ جانے پائے ۔ تقسیم کے اصول یہ تھے :

(۱) اگر میت کے پس ماندگان میں کوئی لڑکا موجود ہے تو تمام مال وراثت کی ملکیت کا تنہا وہی حقدار ہو گا اور بیٹیاں اور دیگر رشتے دار اس صورت میں محروم رہیں گے؛ (۲) اگر میت کی کوئی اولاد نرینہ موجود نہ ہو تو ایسی صورت میں متوفی کا باپ، بھائی، چچا یا اور کوئی قریبی مرد مال کے وارث ہوں گے؛ (۳) قریبی رشتےداروں میں کوئی مرد وارث موجود ہو تو عورت کا ان کے ہاں کوئی حصہ نہ تھا، خواہ وہ بیٹی ہو، بہن ہو یا بیوی ہو؛ (۴) اگر میت کے بیٹے بھی ہیں اور بیٹیاں بھی (جو غیر شادی شدہ ہیں) تو ایسی صورت میں وراثت صرف لڑکوں کا حق ہوگی اور لڑکیوں کو شادی ہونے تک خرچہ دیا جائے گا؛ (۵) اگر ماں کی وفات ہو جائے تو بیٹا یا بیٹی اس کے مال کے وارث ہونگے، لیکن بیٹا یا بیٹی کے مرنے کی صورت میں ماں کو کوئی حصہ نہیں ملے گا؛ (۶) اگر متوفی کے ایک سے زائد لڑکے ہیں تو ایسی صورت میں ان میں جو بڑا ہے اسے دو حصے دیے جائیں گے، اور چھوٹوں کو ایک ایک حصہ، البتہ اگر بڑا بھائی انہیں اپنے برابر کرنا چاہے تو کر سکتا ہے؛ (۷) اگر متوفی کے کوئی اولاد نہ ہو تو باپ ہی وارث ہو گا اور باپ نہ ہو تو بھائی وارث ہونگے.

اس نظام کی خرابیاں : اس نظام کو جو یہودیوں کے ہاں رائج ہے، کسی طرح عدل پر مبنی نظام نہیں قرار دیا جا سکتا کیونکہ اس نظام میں بیشتر حالتوں میں وراثت کے حقدار صرف مردوں ہی کو قرار دیا گیا ہے، حالانکہ بیوی بھی مرد کے ساتھ ثروت کے حصول میں برابر کی شریک کار ہوتی ہے ۔ بیوی کو اور اسی طرح بیٹی کو وراثت سے محروم کر دینے کا فیصلہ کسی طرح بھی منصفانہ نہیں ہو سکتا ۔ دوسری خرابی اس نظام کی یہ ہے کہ اس نظام میں ورثہ کے متعدد ہونے کی صورت میں حصوں کا معاملہ واضح نہیں، جس کی بنا پر مال کے خورد برد ہونے اور اسی طرح چھوٹوں کو ان کے حصوں سے کم دیے جانے کا اندیشہ ہوتا ہے.

اس کے برخلاف شریعت اسلامیہ نے عورتوں کے بھی حصے رکھے ہیں اور مردوں کے بھی اور تقسیم کا طریق کار اور حصوں کی کمی بیشی ایسی سادہ اور واضح ہے کہ ہر شخص کی سمجھ میں آ سکتی ہے ۔ اس طرح اس میں افراط و تفریط کا اندیشہ نہیں ہو سکتا.

رومیوں کے ہاں تقسیم وراثت کا طریق کار : رومن لاء میں تقسیم وراثت کے سلسلے میں یہ نظریہ کار فرما ہے کہ مرد کو خاندان میں آمر مطلق کی حیثیت حاصل ہوتی ہے، چنانچہ اس کے اپنے اقرار کو، جسے وصیت کہا جاتا ہے، بنیادی اہمیت دی جاتی ہے ۔ وہ اپنی وصیت میں اگر ایک غیر حقدار شخص کو بھی وراثت کا حقدار قرار دے دے تو اس کی وصیت نافذ العمل ہو گی اور جائز حقدار منہ دیکھتے رہ جائیں گے ۔ اس کے

برخلاف شریعت اسلامیه کے، مطلق تہائی مال تک متوفی کی وصیت نافذ العمل ہوتی تھی اور اس سے زائد ناقابل عمل قرار دے دی جاتی تھی۔

اس کے علاوہ رومیوں کے ہاں وراثت کی تقسیم کے اصول یہ تھے: (۱) وصیت کو مرکزی اہمیت حاصل ہوتی تھی؛ (۲) وصیت نہ ہونے کی صورت میں اولاد الظہور (یعنی لڑکوں کی اولاد) ہی وارث قرار دی جاتی ہے اور اولاد البطون (یعنی لڑکیوں کی اولاد) کو کوئی حصہ نہیں دیا جاتا؛ (۳) متوفی کے بیٹے اور بیٹیاں ہونے کی صورت میں ان میں سے ہر ایک کا حصہ برابر ہوتا ہے اور لڑکوں کو لڑکیوں سے زائد کچھ نہیں ملتا؛ (۴) کسی عورت کے مرنے کی صورت میں اگر اس کے بہن بھائی زندہ ہوں تو اس کا مال انہیں لوٹا دیا جاتا ہے اور اس کی اپنی اولاد محروم رہتی ہے۔ ہاں اگر اس کے بہن بھائی زندہ نہ ہوں تو ایسی صورت میں اس کی اپنی اولاد وارث ہو سکتی ہے؛ (۵) نسب میں جائز ناجائز کی کوئی رعایت نہ تھی۔ ولد الصحیح (جائز اولاد)، ولد الزناء (ناجائز اولاد) اور متبنی (لے پالک)، سب کا درجہ برابر ہے اور تقسیم وراثت میں بھی برابر کے شریک متصور ہوتے ہیں۔

اس نظام کی خرابیاں: اس نظام کو کسی طرح عدل پر مبنی نہیں قرار دیا جا سکتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نظام وراثت میں لڑکے اور لڑکیوں کے حصے بالکل برابر رکھے گئے ہیں، حالانکہ فطرۃً عورت اور مرد برابر نہیں ہو سکتے۔ متوفی کی جانشینی اور اس کی نیابت لڑکے کو اکثر ہوتی ہے نہ کہ لڑکی کو؛ اس لیے یہ اصول فطرت انسانی کے خلاف ہے۔ دوسری خرابی اس نظام میں یہ ہے کہ اس کے مطابق جائز، ناجائز، اور منہ بولے بیٹے برابر ہوتے ہیں۔ اس سے بے حیائی اور فحاشی کی ہمت افزائی ہونے کے ساتھ جائز اولاد کی حق تلفی بھی ہے کہ ان کا حصہ اولاد الحرام کے برابر قرار دے دیا گیا۔

اسلامی نظام وراثت کی خوبی یہ ہے کہ اس میں انسانی فطرت کے بدیہی تقاضوں کو مدنظر رکھا گیا اور ایسی راہ اختیار کی گئی ہے جو افراط و تفریط کے درمیان واقع ہے اور جس میں جائز حقداروں کی حق تلفی بھی نہیں ہوتی اور حصے داروں کے حصے بھی ان کے اپنے مقام کے مطابق انہیں مل جاتے ہیں۔

علم میراث کی اہم کتابیں: علم الفرائض پر تقریباً ہر دور میں کتابیں لکھی گئیں۔ چند ایک کا ذکر کیا جاتا ہے: ابو علی الحسن بن زیاد اللؤلؤی الحنفی (م ۲۰۴ھ): کتاب الفرائض؛ (ابن الندیم: الفہرست، ص ۲۰۴)؛ ابو خالد یزید بن ہارون بن زاذان الواسطی (م ۲۰۶ھ): کتاب الفرائض (الفہرست، ص ۲۲۸)؛ امام احمد بن حنبلؒ (م ۲۴۱ھ): کتاب الفرائض (الفہرست، ص ۲۲۹)؛ عبدالحمید بن سہل الہالکی (تیسری صدی، نصف آخر): کتاب جامع الفرائض (الفہرست، ص ۲۰۰)؛ ایک منظوم رسالہ بُغْیَة (= غنیة) الباحث، جس کا معروف نام الأرجوزة الرَّحَبِيَّة ہے، محمد بن علی الرّحبی (م ۵۷۷ھ/ ۱۱۸۱ء) نے لکھا تھا، جو انگریزی اور فرانسیسی ترجموں کے ساتھ شائع ہو چکا ہے۔ اس کی نثری شرح عبداللہ بن بہاء الدین محمد العجمی الشَّنْشوری الفرائضی الشافعی (م ۹۹۹ھ/ ۱۵۹۰ء) نے ۹۸۴ھ/ ۱۵۷۶ء میں لکھی، جو الازہر میں خطیب تھے۔ رسالے کے آخری پانچ ابواب میں احکام میراث دیے ہیں۔ یہ شرح قاہرہ سے ۱۲۸۲ھ میں اور پیرس سے ۱۸۹۰ء میں شائع ہو چکی ہے۔ موزۂ بریطانیہ (عدد ۴۳۴ شعبۂ عربی)، نیز کتاب خانۂ خدیویہ

قاهرہ میں اس کا ایک ایک نسخہ موجود ہے۔ اس شرح کا نام الفوائد الشنشوریة فی شرح المنظومة الرحبیه ہے۔

میراث میں سب سے مشہور کتاب سراج الدین ابو طاہر محمد بن محمد بن عبدالرشید السجاوندی (جو ۶۰۰ھ میں زندہ تھا) کی کتاب الفرائض السراجیه ہے۔ اس پر ایک شرح موزۂ بریطانیه (عدد ۴۳۰) میں ہے، جو السید شریف الجرجانی (م ۸۱۶ھ/ ۱۴۱۳ء) نے لکھی، (تفصیل کے لیے دیکھیے براکلمان: تکملہ ۱: ۶۵۰).

ایک منظوم رسالہ نظم اللآلی فی علم الفرائض (علی مذهب الامام محمد بن ادریس الشافعی) کے نام سے تاج الدین ابو محمد صالح بن ابی حامد ثامر الجعبری الشافعی (م ۷۰۶ھ/ ۱۳۰۶ء) نے لکھا، جو بعلبک میں قاضی اور دمشق کے نائب الحکم رہ چکے تھے۔ یہ کتاب الجعبریه کے نام سے زیادہ مشہور ہے۔ اس کا ذکر الدرر الکامنه اور کشف الظنون وغیرہ میں تعریفی طور پر آیا ہے اور اس کے نسخے موزۂ بریطانیه (عدد ۴۳۹) کے علاوہ دنیا کے بعض اور کتاب خانوں میں بھی ہیں (براکلمان: تکملہ، ۲: ۲۰۵).

بدر الدین محمد بن محمد سبط المارديني (م ۹۰۷ھ/ ۱۵۰۱ء) کی کتاب الترتیب شیخ محمد الکلائی (م ۷۷۷ھ/ ۱۳۷۵ء) کی کتاب المجموع فی علم الفرائض ہی کی ایک بہتر اور مرتب صورت ہے۔ یہ موزۂ بریطانیه (فہرست مخطوطات عربی، طبع چارلس ریو، عدد ۷۳۴؛ الضوء اللامع، ۹: ۳۶) میں محفوظ ہے۔

ایک اور کتاب المحیط الجامع لمعانی الوسیط ہے، جو قاسم بن محمد بن قاسم ابن احمد اسمٰعیل الاعرج کی تصنیف ہے، احمد بن نصر العنسی الشافعی (آٹھویں صدی هجری) کی کتاب الوسیط پر مبنی ہے۔

چند اور کتابوں کے نام یہ ہیں:۔

۱۔ وجیه الدین گجراتی (م ۹۹۸ھ/ ۱۵۸۹ء): البسیط فی الفرائض (براکلمان: تکملہ، ۲: ۶۰۵)۔

۲۔ محمد بن محمد المعروف بہ سبط المارديني (الضوء اللامع میں المارداني مرقوم ہے): شرح الفصول المهمه (فصول المهمه) جو ۸۰۷ھ/ ۱۴۰۳ء میں تصنیف ہوئی۔ الفصول کا مصنف شہاب الدین احمد ابن الهائم (م ۸۱۵ھ/ ۱۴۱۲ء) ہے (فہرست مخطوطات کتاب خانۂ بانکی پور، عدد ۱۹۰۰)۔

۳۔ سبط المارديني: کشف الغوامض، جس کی شرح خود مصنف نے ارشاد الفارض کے نام سے لکھی۔ مؤخرالذکر ۸۹۱ھ/ ۱۴۸۶ء میں پایۂ تکمیل کو پہنچی (الزرکلی: الاعلام، ۷: ۲۸۲)۔

۴۔ سید دلدار علی لکھنوی (م ۱۲۳۵ھ/ ۱۸۱۹ء): الرسالة المیراثیه (فہرست مخطوطات کتاب خانۂ بانکی پور، ص ۱۶۴) بھی علم میراث پر اہم کتاب ہے۔

فہرست مخطوطات بانکی پور میں میراث کی چند اور کتابیں محفوظ ہیں (دیکھیے انگریزی فہرست کتاب خانۂ بانکی پور، ج ۱۹)، مثلاً الفوائد الشنشوریه (فہرست مذکور، ص ۱۱۵، عدد ۱۹۴۰)؛ التعلیقه (علی دُرر الفرائض، مصنفۂ امیر جمال الدین علی بن حسین، چھٹی صدی؛ دیکھیے فہرست مذکور، ص ۱۱۵، عدد ۱۹۴۱) کے مصنف کا نام معلوم نہیں۔ یہ ساتویں صدی کے کسی عالم کی تصنیف ہے (نیز دیکھیے فہرست مخطوطات کتاب خانۂ برلن، عدد ۴۷۳۶، ص ۱۰۶)۔ الفرائض السراجیه، جس کا ذکر پہلے آ چکا ہے، سراج الدین ابوطاهر بن محمد بن عبدالرشید السجاوندی (م تقریباً ۶۰۰ھ/ ۱۲۰۳ء) کی تصنیف ہے (اس کے حالات کے لیے دیکھیے الجواهر المضیئه، ۲: ۳۴؛ تاج: تراجم، ص ۱۱۶؛ براکلمان، ۱:

۳۴۸)۔ یہ نہایت ہی مقبول کتاب ہے اور صدیوں سے درس میں شامل ہے۔ اس پر کئی شرحیں لکھی گئی ہیں (دیکھیے کشف الظنون، ۳ : ۹۹۳؛ فہرست بانکی پور، ص ۱۵۶، عدد ۱۹۴۶)۔ جیسا کہ پہلے بیان ہوا اس کتاب کی شرحوں میں نویں صدی کے عالم علی بن محمد بن علی المعروف بہ سید شریف الجرجانی (م ۸۱۶ھ / ۱۴۱۳ء) کی شرح الشریفیة، کو بہت قبول عام حاصل ہوا (دیکھیے فہرست کتاب خانۂ بانکی پور، ۱۹ : ۱۰۹، علاوہ ۱۹۴۶ و ۱۹۴۸)۔ اسی طرح ابو العلاء محمود بن ابی بکر الکلاباذی (م ۷۰۰ھ / ۱۳۰۰ء) نے ضوء السراج کے نام سے ایک شرح لکھی (فہرست کتاب خانۂ بانکی پور، عدد ۱۹۴۷)۔ ایک اور شرح اظہار السراجیہ ہے، جو تیرھویں صدی ہجری کے ایک عالم محمد عبدالقادر بن محمد بن علی نے لکھی (فہرست کتاب خانۂ بانکی پور، ۱۹ : ۱۶۰، عدد ۱۹۵۰؛ براکلمان، تکملہ، ۱ : ۶۵۰)۔

التلسانی (م ۶۹۰ھ / ۱۲۹۱ء) : الارجوزة المنظومہ کی شرح آٹھویں صدی ہجری کے ایک مالکی مصنف الاصنونی المغیلی نے لکھی ہے (فہرست کتاب خانۂ بانکی پور ۱۹ : ۱۶۱، عدد ۱۹۵۱) اسی طرح فضل اللہ مسعود الغجدوانی کی التکمیل ہے، جو ۷۷۲ھ / ۱۳۷۰ء میں مکمل ہوئی (فہرست کتاب خانۂ بانکی پور، ۱۹ : ۱۶۱، عدد ۱۹۵۲)۔

ایک اور کتاب، جس کا ذکر حاجی خلیفہ (۱ : ۵۰) کے ہاں ملتا ہے، شیخ الاسلام احمد بن کمال پاشا (م ۹۴۰ھ / ۱۵۳۳ء) کی تصنیف اشکال الفرائض ہے، جو ۹۲۸ھ / ۱۵۲۱ء میں لکھی گئی تھی (موزۂ بریطانیہ، عدد ۳۳۸)۔

چارلس ریو نے موزۂ بریطانیہ کی فہرست عربی مخطوطات (عدد ۹۳۴) میں زیدی علم المیراث کی چند کتابوں کا ذکر کیا ہے، مثلاً جمال الدین محمد بن ابوالقاسم (م تقریباً ۸۵۲ھ / ۱۴۴۸ء) : المختصر الفائق المقنع الجامع لِلخلاف الرائق، اور محمد بن ابی سعدان العصیفری (م تقریباً ۶۱۳ھ / ۱۲۱۶ء) : مفتاح الفائض فی علم الفرائض، وغیرہ.

برصغیر پاک و ہند کے مصنفین اور ان کی کتابوں کے لیے دیکھیے عبدالحی : الثقافة الاسلامیة فی الہند.

ان کتابوں کے علاوہ فارسی، ترکی اور اردو میں چھوٹے اور بڑے رسالے بکثرت ہیں.

مآخذ : متن میں مذکورہ مآخذ کے علاوہ دیکھیے (۱) بشیر احمد بگوی : تقسیم وراثت مفصل (حنفی، شیعہ، ہندو)، لاہور ۱۹۶۰ء: (۲) وہی مصنف: تقسیم وراثت مجمل (حنفی)، لاہور ۱۹۶۰ء: (۳) وہی مصنف : کلید وراثت لاہور ۱۹۶۶ء؛ (۴) وہی مصنف : *A Learner's Guide to the Division of Inheritance*، لاہور ۱۹۶۰ء [سید عبداللہ نے لکھا].

[ادارہ]

تعلیقہ (شیعی نقطۂ نظر سے) : میراث بمعنی ترکہ، میت کا چھوڑا ہوا مال، ملکیت؛ قرآن مجید میں یہ کلمہ اسی طرح دو آیتوں میں استعمال ہوا ہے ''وَلِلّٰہِ مِیْرَاثُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ (۳ [آل عمرٰن] : ۱۸۰؛ ۵۷ [الحدید] : ۱۰)'' یعنی اور آسمانوں اور زمین کا وارث خدا ہی ہے.

انسان جب سے اجتماعی زندگی میں داخل ہوا ہے ملکیت اور توارث کا عمل اسی وقت سے شروع ہو گیا تھا، لیکن ہر اجتماعی گروہ (نسل) کے طریقے جدا جدا رہے ہیں۔ اسی عمل کے مطابق میراث اور ترکے کا قانون ہے، جو ہر قوم کا جدا جدا تھا۔ عربوں کے بھی اپنے خاص دستور تھے۔ املاک یا اموال گھوڑے، اونٹ اور سونے چاندی بلکہ آلات جنگ تک کے مالک اپنی ملکیت کبھی اپنی زندگی میں اور کبھی مرنے کے بعد اپنے طاقتور بیٹے کو دے جاتے تھے، کبھی منہ بولے فرزند یا حلیف یا

مذہبی (یا سیاسی) رہنما کو ۔ کچھ عرصہ بعد خاندان، ماحول اور ریاست کی بھلائی کے پیش نظر وصیت و حلف، معاہدہ اور رسم و رواج کو دخل حاصل ہوا۔

قرآن مجید نے علاقائی رسم و رواج، قبائلی دستور اور نجی مفادات کو تحفظ دینے والے حکومتی قوانین کے مقابلے میں عام انسانی مفادات اور حقیقی خاندانی ضرورتوں اور اس ضمن میں نفسیاتی تقاضوں پر مبنی قانون بنایا اور میراث کو عقلی مگر تشریعی اصولوں پر منضبط کیا ۔ چونکہ یہ موضوع بڑی اہمیت رکھتا تھا اور اس کے عملی پہلو سماجی انصاف اور فرد کے حقوق و مفادات سے گھرے ہوے ہیں، اس لیے فقہ کی تدوین اور مسائل کی تشریح کے وقت اس کی ضرورت کو محسوس کیا گیا ۔ آئے دن والی، قاضی اور مفتی کو میراث کے مقدمے سننا پڑے تو اس شعبے کو مستقل علم کا درجہ مل گیا۔

اس علم کو ''علم المیراث'' اس لیے کہا جاتا ہے کہ قرآن مجید میں مادّۂ ''ورث'' کے مشتقات انتقال ملکیت متوفی کے لیے بکثرت مستعمل ہوے ہیں (محمّد فؤاد عبدالباقی : المعجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم، بذیل مادّہ) ۔ کہیں اسی مفہوم کو فرض، فریضہ، فروض سے تعبیر کیا گیا ہے اور اسی بنا پر علم المیراث کو ''علم الفرائض'' بھی کہا جاتا ہے ۔ حدیث نبوی ہے : تعلّموا الفرائض و علّموھا الناس فانی امرؤٌ مقبوض، و ان العلم سیقبض و تظھر الفتن حتی یختلف اثنان فی الفریضة فلا یجدان من یفصل بینھما (حسن النجفی : جواھر الکلام، ص ۵۰۲؛ سید علی الطباطبائی، ریاض المسائل، کتاب المواریث) ۔ یہ بھی حدیث ہے کہ تعلّموا الفرائض فانّھا من دینکم و انہٗ نصف العلم (ریاض المسائل)۔

رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے اس علم کی اہمیت کے پیش نظر بنیادی اصول کی تشریح اور اہم جزئی مسائل حضرت علی علیہ السّلام کو لکھائے تھے ۔ یہ احکام کتاب الفرائض، صحیفة الامالی اور صحیفة الفرائض کے نام سے بار بار حوالوں میں بیان کیے گئے ہیں، مثلاً زرارہ کہتے ہیں : امام باقر علیہ السّلام نے جعفر صادق علیہ السّلام سے صحیفة الفرائض منگوا کر مجھے پڑھنے کا حکم دیا (الکلینی : الکافی، الفروع، کتاب المیراث، باب آخر فی ابطال العول) ۔ محمد بن مسلم نے اسی کتاب کو امام محمّد باقر علیہ السّلام کے سامنے پڑھا تھا ۔ وہ کہتے ہیں : صحیفة کتاب الفرائض التی ھی املاء رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم و خط علی علیہ السّلام بیدہ (ابو جعفر الطوسی : تہذیب الاحکام، ۹ : ۲۷۰)۔

قرآن مجید، احادیث و احکام کے مطالعے سے واضح ہوتا ہے کہ میراث کے قوانین خداوند عالم نے دائمی اصولوں، مستقل نصب العین اور منضبط فلسفۂ قانون کی بنیاد پر جاری فرمائے ہیں ۔ عام انسانی فطرت اور اللہ تعالٰی کا حکیمانہ نظام اس کی روح ہے ۔ اس قانون کے چند موٹے موٹے عنوانات یہ ہیں :-

۱ ۔ مسلمان کا وارث مسلمان ہوگا ۔ قانون اسلام کا منکر میراث کے اصولوں کا منکر ہے؛ لہٰذا مسلمان تو منکر اسلام کا وارث ہو سکتا ہے، مگر اس کے برعکس نہیں ہو سکتا، یعنی کفر مانع ارث ہے ۔ اسی طرح قتل اور رقّ (غلامی و کنیزی) بھی مانع ارث ہے۔

۲ ۔ انسان کی تخلیق میں فطرت کی بنیاد ''رحم'' ہے: لہٰذا میراث کی تقسیم ''رحم'' کی بنیاد پر ہو گی ۔ بیٹا وہی ہے جو باپ کے صلب سے رحم مادر میں منتقل ہوا ہو ۔ اس کے بغیر کسی کو

محض بیٹا کہ دینے سے نسب منتقل نہیں ہوتا؛ لہٰذا مال کا انتقال بھی غیر منطقی عمل ہو گا۔ ہاں، قانونی اخوت اور مؤاخات اسلامی اپنی جگہ بالکل صحیح ہے۔ ارشاد باری ہے:

وَ مَا جَعَلَ اَدْعِيَآءَكُمْ اَبْنَآءَكُمْ ط ذٰلِكُمْ قَوْلُكُمْ بِاَفْوَاهِكُمْ ط وَاللّٰهُ يَقُوْلُ الْحَقَّ وَ هُوَ يَهْدِي السَّبِيْلَ ○ اُدْعُوْهُمْ لِاٰبَآئِهِمْ هُوَ اَقْسَطُ عِنْدَ اللّٰهِ ۚ فَاِنْ لَّمْ تَعْلَمُوْٓا اٰبَآءَهُمْ فَاِخْوَانُكُمْ فِي الدِّيْنِ وَ مَوَالِيْكُمْ ط (۳۳ [الاحزاب] : ۴، ۵)، یعنی اور نہ تمھارے لے پالکوں کو تمھارے بیٹے بنایا یہ سب تمھارے منہ کی باتیں ہیں اور خدا تو سچی بات فرماتا ہے اور وہی سیدھا رستہ دکھاتا ہے... الخ.

۳ - میراث میں مرنے والے کے حقوق محدود ہیں - اسے ہبہ اور وصیت کا حق دیا جا چکا تھا - ہبہ اور وصیت، نیز واجبات مالی کی ادائی کے بعد مال پر حقوق ورثہ کے ہیں اور اس کی تقسیم کے احکام ہیں، جن کا نگران حاکم شریعت ہو گا.

مرنے والے کے مال سے پہلے قرض، حج (جو اس کی طرف سے کوئی شخص ادا کرے گا)، زکوۃ اور خمس جیسے فرائض کے اخراجات، تجہیز و تکفین کے اخراجات اور وصیت (جو ثلث مال سے زیادہ میں نافذ نہیں ہو گی) کی رقم نکالی جائے گی - باقی ترکہ وارثوں کو دیا جائے گا.

ترکے کے حق‌دار دو قسم کے ہیں: (۱) نسبی: یعنی نسل، ولادت و قرابت رحمی رکھنے والے افراد؛ (۲) سببی: زوجہ، شوہر.

نسبی وارثوں کو "اولوا الارحام" کہا جاتا ہے - ان میں درجہ بندی اور طبقات کا تعین ہے - وارث کی غربت و امیری کا اعتبار نہیں ہے - امیر شخص اگر پہلے طبقے میں ہے اور غریب کا تعلق دوسرے طبقے سے ہے تو پہلے طبقے والے امیر کو محروم کر کے دوسرے طبقے والے غریب کو یا اس کے برعکس میراث نہیں دی جائے گی.

اولوالارحام کی درجاتی ترتیب ہے: وَ اُولُوا الْاَرْحَامِ بَعْضُهُمْ اَوْلٰى بِبَعْضٍ فِيْ كِتٰبِ اللّٰهِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُهٰجِرِيْنَ اِلَّآ اَنْ تَفْعَلُوْٓا اِلٰٓى اَوْلِيٰٓئِكُمْ مَّعْرُوْفًا (۳۳ [الاحزاب] : ۶)، یعنی رشتے دار آپس میں کتاب اللہ کی رو سے مسلمانوں اور مہاجروں سے ایک دوسرے (کے ترکے) کے زیادہ حقدار ہیں مگر یہ کہ تم اپنے دوستوں سے احسان کرنا چاہو.

"اُولُوا الْاَرْحَامِ بَعْضُهُمْ اَوْلٰى بِبَعْضٍ" کا اصول ۸ [الانفال] : ۷۵ میں بھی بیان ہوا ہے - دوسرا اصول "لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْاُنْثَيَيْنِ (۴ [النسآء] : ۱۱، نیز ۱۷۶) بھی دو مرتبہ بیان ہوا ہے.

طبقات ورثہ: نسبی رشتوں اور رحمی قرابت کی بنیاد پر وارثوں کے تین طبقے قرار دیے گئے ہیں اور یہ قطعی اصول ہے کہ پہلے طبقے کے کسی فرد یا افراد کے ہوتے ہوئے دوسرے طبقے کے کسی شخص کو، یا دوسرے طبقے کے وارث ہوتے ہوئے تیسرے طبقے کے کسی وارث کو میراث نہیں ملے گی.

پہلا طبقہ: والدین و اولاد، یعنی ماں باپ، بیٹا بیٹی: اٰبَآؤُكُمْ وَ اَبْنَآؤُكُمْ لَا تَدْرُوْنَ اَيُّهُمْ اَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا ط فَرِيْضَةً مِّنَ اللّٰهِ ط اِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلِيْمًا حَكِيْمًا (۴ [النسآء] : ۱۱)، یعنی تمھارے باپ داداؤں اور بیٹوں پوتوں میں سے فائدے کے لحاظ سے کون تم سے زیادہ قریب ہے؟ یہ حصے خدا کے مقرر کیے ہوئے ہیں اور خدا سب کچھ جاننے والا (اور) حکمت والا ہے.

دوسرا طبقہ: اجداد و اخوہ، یعنی دادا، دادی، نانا، نانی، بھائی، بہن، عینی و حقیقی یا پدری یا صرف مادری، نیز بھائی بہنوں کی اولاد، علاتی، یعنی ایک شخص کی دو بیویوں کی اولاد اور اخیافی، یعنی جن کے باپ الگ الگ ہوں.

تیسرا طبقہ : اعمام و اخوال یعنی چچا ۔ پھپی، ماموں، خالہ، نیز ان کی اولاد۔

صاحبان فروض : وہ دس افراد جن کے حصوں کی معین صورت قرآن مجید میں بیان کر دی گئی ہے : ماں، باپ، ایک بیٹی، دو یا دو سے زیادہ بیٹیاں، ایک بہن، چند بہنیں، مادری ایک بھائی یا ایک بہن، مادری چند بھائی یا چند بہنیں، شوہر، زوجہ۔

فرض سے مراد ہے ترکے میں وارث کا معین شرعی حصہ ۔ قرآن مجید (۴ [النسآء] : ۱۱، ۱۲) میں چھے فرض بیان ہوے ہیں :-

(۱) نصف، یعنی ترکے کا آدھا حصہ : یہ حصہ تین جگہ دیا جائے گا : (الف) ایک بیٹی ہو : وَاِنْ کَانَتْ وَاحِدَۃً فَلَھَا النِّصْفُ (۴ [النسآء] : ۱۱)؛ (ب) حقیقی یا پدری ایک بہن ہو : اِنِ امْرُؤٌا ھَلَکَ لَیْسَ لَہٗ وَلَدٌ وَّلَہٗٓ اُخْتٌ فَلَھَا نِصْفُ مَا تَرَکَ (۴ [النسآء] : ۱۷۶)؛ (ج) اولاد کی غیر موجودگی میں شوہر کا حصہ : وَ لَکُمْ نِصْفُ مَا تَرَکَ اَزْوَاجُکُمْ اِنْ لَّمْ یَکُنْ لَّھُنَّ وَلَدٌ (۴ [النسآء] : ۱۲)، یعنی جو مال تمھاری عورتیں چھوڑ مریں اگر ان کے اولاد نہ ہو تو اس میں نصف حصہ تمھارا۔

(۲) ثُلث : مال کا تیسرا حصہ : (الف) اولاد و اخوہ نہ ہونے کی صورت میں ماں کا حصہ : فَاِنْ لَّمْ یَکُنْ لَّہٗ وَلَدٌ وَّ وَرِثَہٗٓ اَبَوٰہُ فَلِاُمِّہِ الثُّلُثُ ۚ فَاِنْ کَانَ لَہٗٓ اِخْوَۃٌ فَلِاُمِّہِ السُّدُسُ (۴ [النسآء] : ۱۱)، یعنی اگر اولاد نہ ہو اور صرف ماں باپ ہی اس کے وارث ہوں تو ایک تہائی ماں کا حصہ اور اگر میت کے بھائی بہ ہوں تو ماں کا چھٹا حصہ؛ (ب) کلالۃ الاُمّ، یعنی مادری بہن بھائی : وَ اِنْ کَانَ رَجُلٌ یُّوْرَثُ کَلٰلَۃً اَوِ امْرَاَۃٌ وَّ لَہٗٓ اَخٌ اَوْ اُخْتٌ فَلِکُلِّ وَاحِدٍ مِّنْھُمَا السُّدُسُ ۚ فَاِنْ کَانُوْٓا اَکْثَرَ مِنْ ذٰلِکَ فَھُمْ شُرَکَآءُ فِی الثُّلُثِ (۴ [النسآء] : ۱۲)، یعنی اگر ایسے مرد یا عورت کی میراث ہو جس کے نہ باپ ہو نہ بیٹا مگر اس کے بھائی یا بہن ہو تو ان میں سے ہر ایک کا چھٹا حصہ اور اگر ایک سے زیادہ ہوں تو سب ایک تہائی میں شریک ہوں گے ۔

(۳) ثُلُثین، یعنی دو تہائی مال کی وارث : (الف) دو یا دو سے زیادہ بیٹیاں : یُوْصِیْکُمُ اللّٰہُ فِیْٓ اَوْلَادِکُمْ لِلذَّکَرِ مِثْلُ حَظِّ الْاُنْثَیَیْنِ ۚ فَاِنْ کُنَّ نِسَآءً فَوْقَ اثْنَتَیْنِ فَلَھُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَکَ (۴ [النسآء] : ۱۱)، یعنی خدا تمھاری اولاد کے بارے میں تم کو ارشاد فرماتا ہے کہ ایک لڑکے کا حصہ دو لڑکیوں کے حصے کے برابر ہے اور اگر اولاد میت صرف لڑکیاں ہی ہوں (یعنی دو یا) دو سے زیادہ تو کل ترکے میں ان کا دو تہائی؛ (ب) حقیقی یا پدری دو یا دو سے زیادہ بہنیں : فَاِنْ کَانَتَا اثْنَتَیْنِ فَلَھُمَا الثُّلُثٰنِ مِمَّا تَرَکَ (۴ [النسآء] : ۱۷۶)، یعنی اگر (مرنے والے بھائی کی) دو بہنیں ہوں تو دونوں کو بھائی کے ترکے میں سے دو تہائی۔

(۴) رُبع : (الف) شوہر کا چوتھا حصہ جب اولاد موجود ہو : فَاِنْ کَانَ لَھُنَّ وَلَدٌ فَلَکُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَکْنَ (۴ [النساء] : ۱۲)، یعنی اگر اولاد ہو تو ترکے میں تمھارا حصہ چوتھائی؛ (ب) زوجہ کو چوتھائی مال ملے گا جب اولاد نہ ہو : وَلَھُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَکْتُمْ اِنْ لَّمْ یَکُنْ لَّکُمْ وَلَدٌ (۴ [النساء] : ۱۲)، یعنی جو مال تم (مرد) چھوڑ مرو اگر تمھارے اولاد نہ ہو تو تمھاری عورتوں کا اس میں چوتھا حصہ ہے۔

(۵) سُدُس : (الف) اولاد کی موجودگی میں والد اور والدہ کو چھٹا چھٹا حصہ ملے گا : وَلِاَبَوَیْہِ لِکُلِّ وَاحِدٍ مِّنْھُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَکَ اِنْ کَانَ لَہٗ وَلَدٌ (۴ [النساء] : ۱۱)، یعنی اور میت کے ماں باپ کا، یعنی دونوں میں سے ہر ایک کا ترکے میں چھٹا

حصہ ہے بشرطیکہ میت کے اولاد ہو؛ (ب) بھائیوں کی موجودگی میں : فَاِنْ كَانَ لَهٗ اِخْوَةٌ فَلِاُمِّهِ السُّدُسُ (۴ [النساء] : ۱۱)، یعنی اگر میت کے بھائی بھی ہوں تو ماں کا چھٹا حصہ - چونکہ آیت میں ''اخوۃ'' جمع کا کلمہ ہے اس لیے ایک سے زیادہ بھائی یا ایک بھائی اور دو بہنیں یا چار بہنیں ہوں گی تو ماں کا حصہ کم ہو جائے گا، نیز ماں میت کے بھائیوں کے لیے حاجب (یعنی روکنے والی) ہوگی اور انھیں حصہ نہیں ملے گا.

(۶) ثُمن: ایک یا ایک سے زیادہ بیویوں کو آٹھواں حصّہ ملے گا اگر اولاد موجود ہو: فَاِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ (۴ [النساء] : ۱۲)، یعنی اگر اولاد ہو تو آٹھواں حصہ.

ذوی الفروض کے مندرجۂ بالا افراد کے علاوہ کچھ اور قرابت دار بھی ہیں جنھیں میراث ملتی ہے : وَ اُولُوا الْاَرْحَامِ بَعْضُهُمْ اَوْلٰى بِبَعْضٍ (۳۳ [الاحزاب] : ۶) اور وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدٰنِ وَالْاَقْرَبُوْنَ (۴ [النساء] : ۳۳) کے اصول سے ان لوگوں کو ''اصحاب قرابت'' کہا جاتا ہے.

تقسیم میراث کا اصول : جب ذوی الفروض اور اولو الارحام ایک ہی طبقے میں جمع ہوں تو پہلے ذوی الفروض کا سہم معین نکالا جائے گا اور باقی ترکہ اصحاب قرابت کو ملے گا، مثلاً میت نے ماں باپ اور ایک بیٹا یا کئی بیٹیاں چھوڑی ہیں - ان میں ماں باپ ذوی الفروض ہیں؛ دو سدس دونوں کو دیے جائیں گے - اب اگر ایک بیٹا ہے تو باقی مال اسے دیا جائے گا - کئی بیٹے ہیں تو پورا ترکہ برابر سے بانٹ دیں گے اور اگر بیٹے بیٹیاں متعدد ہوں تو لڑکیوں کو اکہرا اور لڑکوں کو دہرا حصہ ملے گا - اسی طرح جب دونوں صاحبان فروض ہوں مثلاً ماں باپ اور ایک بیٹی یا دو بیٹیاں تو پہلے ماں باپ کے حصے انھیں دیں گے (جو سدسین ہیں)، بیٹی کو نصف دو بیٹیوں کی صورت میں ثلثین - جو ترکہ باقی بچےگا وہ سب پر تقسیم کر دیں گے (محمد اعجاز حسن : ایضاح الفرائض، تقسیم کے قاعدے، ص ۴۲) - اگر وارث طبقۂ اولٰی سے ہوں اور صاحب فرض طبقہ ثانیہ سے تو وارثِ طبقۂ اولٰی کو میراث ملے گی اور طبقۂ ثانیہ کا صاحب فرض محروم ہو جائے گا، جیسے کئی بیٹے اور ایک بہن - بہن کا فرض نصف حصہ بطور فرض ہے اور ذی الفروض میں کئی بیٹے مذکور نہیں ہیں، لیکن اولی الارحام میں وہ مقدم ہیں؛ لہٰذا بہن حصہ نہ پائے گی - بیٹا بیٹی زندہ ہوں تو پوتا پوتی، نواسا نواسی میراث کے حقدار نہیں کیونکہ اصولاً اقرب ابعد کا حاجب ہوتا ہے (الکلینی : الکافی الفروع، کتاب المیراث، باب میراث والد الولد، ص ۲۰۹؛ الصدوق : من لا یحضرہ الفقیہ، ص ۴۳۴؛ سید ابوالقاسم الخوئی : منهاج الصالحین، ۲ : ۳۷۱، مسئلہ ۱۷۴۲).

حبوہ : بڑے لڑکے کو ترکۂ پدر میں سے چار چیزیں دی جاتی ہیں: متوفی کی تلاوت کا قرآن مجید، انگوٹھی، کپڑے (لباس) اور تلوار - فرزند اکبر ہی کے ذمے یہ ہے کہ وہ باپ کے واجب الادا حقوق کو ادا کرے، قضا نماز پڑھے اور روزے رکھے یا رکھوائے - حبوہ مختصات فقہ شیعہ میں سے ہے (ابو جعفر الطوسی : کتاب الخلاف، مطبوعۂ تہران، ۲ : ۸۱).

حبوہ کی تین شرطیں ہیں: (۱) یہ لڑکا سب اولاد میں بڑا ہو - اگر دو جڑواں بچے تمام اولاد سے بڑے ہوں تو حبوہ دونوں میں برابر برابر تقسیم ہو گا - اگر لڑکی بڑی ہو تو یہ چیزیں حسب فروض و سہام تقسیم ہوں گی؛ (۲) میت کا ترکہ ان چیزوں کے علاوہ بھی ہو؛ (۳) میت پر اتنا قرض نہ ہو جس کی ادائی میں ان چیزوں کی بھی ضرورت ہو (سید

ابوالقاسم الخوئی : المسائل المنتخبہ، مطبوعۂ نجف، ص ۲۲۳؛ وہی مصنّف : منہاج الصالحین، مطبوعۂ نجف ۲ : ۳۷۲ ببعد؛ الکافی، الفروع، باب ما یرث الکبیر من الولد دون غیرہ؛ مطبوعۂ ایران، ص ۲۵۸؛ تہذیب الاحکام، ۹ : ۲۷۴، باب میراث الاولاد؛ حسن النجفی : جواہر الکلام، مطبوعۂ ایران، ص ۲۷۱.

سببی رشتے داروں کی میراث : ذوی الارحام کے علاوہ پانچ وارث ایسے ہیں جو سببی کہلاتے ہیں : شوہر، زوجہ، معتق، ضامن جریرہ اور امام ـ شوہر و زوجہ ذوی الفروض میں ہیں، جن کا تذکرہ ہو چکا ـ یہ دونوں ہر طبقے کے ساتھ ترکہ پاتے ہیں بلکہ ان کا حصہ نکال لیا جاتا ہے؛ پھر دوسروں کو حصہ ملتا ہے، جیسے متوفیہ کا شوہر اور کئی بہنیں ہوں تو نصف میراث شوہر کو دینے کے بعد جو باقی بچے گا وہ بہنوں میں مساوی تقسیم ہو گا ـ لاولد زوجہ کو جو فرض ملے گا اس میں زمین داخل نہیں ہے ـ روپیہ پیسہ، سونا چاندی، برتن باسن، جانور، سواریاں، مکان کی ہر چیز، باغ کے درخت لکڑی اور ہر شے کا حساب کرکے ربع حصہ زوجہ کا حق ہے، البتہ زمین یا اس کی قیمت نہیں ملے گی ـ صاحبِ اولاد زوجہ کے لیے یہ ممانعت نہیں ہے (منہاج الصالحین، ج ۲، مسئلہ ۱۷۸۸؛ الکافی، الفروع، باب ان النّساء لا یرثن من العقار شیئًا، ص ۲۷۲؛ تہذیب الاحکام، ج ۹؛ میراث الازواج، ص ۲۹۷، حدیث ۱۰۶۴ تا ۱۰۷۸؛ جواہر الکلام، ص ۲۷۶؛ طیب آغا جزائری : بیوہ کی میراث، مطبوعۂ لاہور؛ مرزا احمد علی : وراثت شیعہ بیوگان، مطبوعۂ لاہور).

سببی وارثوں میں معتق اور ضامن جریرہ و امام کو ''ولاء'' کے ذیل میں بیان کیا جاتا ہے اور اصولی طور پر شوہر و زوجہ سببی طبقے میں مقدم ہیں، پھر معتق، اس کے بعد ضامن جریرہ، اس کے بعد امام :ـ

(۱) معتق، یعنی غلام یا کنیز کو آزاد کرنے والا تین شرطوں سے وارث ہوتا ہے : (الف) مملوک کی آزادی مالک کے کفارے یا نذر واجب کا نتیجہ نہ ہو، نیز یہ آزادی طبعی عمل نہ ہو ـ مالک اپنے مملوک کی ناک یا کان کاٹ لے تو مملوک آزاد ہو جاتا ہے ـ اس صورت میں مالک میراث نہیں پائے گا؛ (ب) مملوک کو آزاد کرتے وقت اس کی خطاؤں کی ذمے داری سے بے تعلقی کا اظہار نہ کیا ہو؛ (ج) مملوک آزاد کا قریب و بعید وارث نہ ہو .

(۲) ضمان جریرہ ، یعنی دو شخص آپس میں عہد کر لیں کہ اگر تم سے کوئی ایسا جرم سرزد ہو جس کی وجہ سے دیت یا تاوان دینا پڑے تو تمہارے بدلے وہ مال میں ادا کروں گا اور تمہارا وارث میں بنوں گا ـ ضامن جریرہ نسبی وارث کے ہوتے ہوئے میراث نہیں پائے گا.

(۳) امام : جب مرنے والے کا نسبی وارث موجود نہ ہو تو امام وارث ہوں گے ـ ہاں، شوہر و زوجہ اپنے فرض اور حصۂ واجب کے مالک ہیں اور باقی ترکہ امام کا ہو گا ـ غَیبت امام کے زمانے میں مجتہد جامع الشرائط ولی شرعی ہیں؛ ان سے رجوع اور ان کے حکم پر عمل کیا جائے گا (تمام کتب میراث، خصوصاً سید روح اللہ خُمینی : ولادت فقیہ یا حکومت اسلامی، بیروت، ۱۹۷۱ء؛ ابوالقاسم الخوئی : منہاج الصالحین، مطبوعۂ نجف، ۱ : ۳۸۶؛ الوسائل اور الکافی، الفروع کتاب المیراث باب الولاء).

تعصیب و عَول : فروض و سہام دیتے ہوئے ضرب و تقسیم میں کبھی کچھ رقم گھٹتی یا بڑھتی ہے (مفصل صورتوں کے لیے دیکھیے اعجاز حسن : ایضاح الفرائض مطبوعۂ لکھنؤ، ص ۵۵) ـ اس صورت میں فقہاے اہل سنت زائد رقم ''عصوبہ'' کے مردوں میں بانٹ دیتے ہیں ، مثلاً میّت نے ایک بیٹی اور ایک

بھائی اور بہن چھوڑی ۔ بیٹی ذوی الفروض میں ہے، ترکے کا نصف حصّہ اسے دے دیا جائے گا؛ باقی ترکہ بھائی کو ملے گا اور بہن محروم رہے گی ۔ اس عمل کا نام تعصیب ہے (حسنین محمد مخلوف: المواریث، مطبوعۂ مصر، ص ۱۱۲)۔

فقہ جعفری میں ''اُولُوا الْاَرْحَامِ بَعْضُهُمْ اَوْلٰی بِبَعْضٍ'' کی بنیاد پر پہلے طبقے کا وارث موجود ہو تو طبقۂ ثانیہ کے کسی وارث کو حصّہ نہیں مل سکتا؛ بقیہ رقم اسی طبقے کے وارثوں کو ''ردّاً'' مل جائے ۔ رد میں سہام کی رعایت اور لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدٰنِ وَالْاَقْرَبُوْنَ ۪ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدٰنِ وَالْاَقْرَبُوْنَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ اَوْ كَثُرَ ؕ نَصِيبًا مَّفْرُوْضًا (۴ [النسآء]: ۷)، یعنی جو مال ماں باپ اور رشتے دار چھوڑ مریں تھوڑا ہو یا بہت اس میں مردوں کا بھی حصہ ہے اور عورتوں کا بھی؛ یہ حصے (خدا کے) مقرر کیے ہوئے ہیں۔ کلیہ ہے ۔ عورت کو مرد کے مقابلے میں یا اقرب کو ابعد سے محروم نہیں کیا جا سکتا، البتہ ''لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْاُنْثَيَيْنِ'' کے اصول پر مرد کو دہرا اور عورت کو اکہرا حصہ ملے گا (تہذیب الاحکام، ج ۹، ص ۲۶۸؛ الکلینی: الکافی، الفروع؛ حر عاملی: الوسائل؛ حسن النجفی: جواهر الکلام وغیرہ)، امام جعفر صادق علیہ السلام نے ''کتاب علی علیہ السلام'' کے حوالے سے فرمایا کہ قریبی رحم والا رشتےدار، دور کے رشتے دار کے لیے مانع ارث ہوگا (الکلینی: الکافی، الفروع، ۲: ۲۰۶)۔

عول: یعنی فرائض و سہام کی تقسیم میں رقم کی کمی، جسے پورا کرنے کے لیے دوسرے حصے داروں سے کچھ رقم کم کی جائے، مثلاً ایک عورت نے اپنے بعد چار وارث چھوڑے: ماں، باپ، بیٹی اور شوہر تو ماں اور باپ کو چھٹا چھٹا حصہ، بیٹی کو آدھا ترکہ اور شوہر کو چوتھائی میراث ملے گی۔ فریضہ بارہ سے تقسیم ہوا: دو دو والدین کے، چھے بیٹی کے اور بارہ کا چوتھائی، یعنی تین شوہر کے؛ لیکن یہاں باقی دو بچتے ہیں ۔ اہل سنت اس کمی کو تمام وارثوں سے پورا کرتے ہیں (حسنین محمد مخلوف: المواریث، مطبوعہ مصر، ص ۱۲۷)۔ شیعہ روایات میں ہے ''السّہام لا تعول (الکلینی: الکافی، الفروع ص ۲۰۷)۔ ایک اور کلیہ ہے ''مَنْ لَهُ الْغُنْمُ فَعَلَيْهِ الْغُرْمُ''۔ جن لوگوں کو ردّاً اضافہ ملے گا، انھیں نقصان کی حالت میں کم دیا جائے گا، یعنی سب وارثوں کے یہاں کمی نہیں ہوگی بلکہ صرف بیٹی کے حصے سے ایک کی کمی پوری کر دیں گے (حسن النجفی: جواهر الکلام، مطبوعۂ ایران، ص ۲۶۸؛ سید علی طباطبائی: شرح کبیر، مطبوعۂ ایران، ۲: ۲۷۳)۔

علم المیراث پر موجودہ متون میں الکلینی کی وہ تحریر بہت پرانی ہے جو الکافی میں کتاب المواریث کے آغاز میں ہے ۔ اس کے بعد محدثین و فقہا نے جو انداز استدلال اختیار کیا ہے اس سے درجہ بدرجہ اس علم کے فکری و عملی ارتقا پر روشنی پڑتی ہے ۔ علم المیراث کے بنیادی مآخذ وہی ہیں جو عام فقہ کے مصادر ہیں۔

مآخذ: (۱) الکلینی: الکافی (الفروع)، تہران ۱۳۰۰ھ، ج ۲؛ (۲) ابن بابویہ: من لا یحضره الفقیه، ایران ۱۳۲۴ھ؛ (۳) الطوسی: تہذیب الاحکام، تہران ۱۳۹۱ھ، ج ۹؛ (۴) الفیض: الوافی، مطبوعۂ تہران؛ (۵) محمد حسن النجفی: جواهر الکلام، کتاب المیراث، ایران ۱۳۱۲ھ؛ (۶) محمد حسین الطباطبائی: المیزان فی تفسیر القرآن، تہران ۱۳۷۶ھ، ج ۴؛ (۷) ابو القاسم الخوئی: منہاج الصالحین، نجف ۱۳۹۴ھ، ج ۲؛ (۸) وہی مصنف: المسائل المنتخبة، بیروت ۱۳۹۱ھ؛ (۹)

زین الدّین الشہید: الروضة البہیه شرح اللمعة الدمشقیه، تبریز ۱۳۲۲ھ، ج ۲؛ (۱۰) حر العاملی: وسائل الشیعه، مطبوعۂ تہران؛ (۱۱) محمد حسین النوری: مستدرک الوسائل، تہران ۱۳۲۱ھ؛ (۱۲) سیّد علی الطباطبائی: ریاض المسائل (شرح کبیر)، ایران ۱۳۷۲ھ، ج ۲؛ (۱۳) حسنین محمد مخلوف: المواریث فی الشریعة الاسلامیه، قاہرہ ۱۹۷۱ء؛ (۱۴) شریف حسین بریلوی، خزینة الرشاد، ترجمۂ ذخیرة المعاد، لاہور ۱۹۱۲ء؛ (۱۵) طیب آغا: بیوہ کی میراث قرآن کی روشنی میں، لاہور ۱۹۶۴ء؛ (۱۶) مرزا احمد علی امرتسری: وراثت شیعہ بیوگان، لاہور ۱۹۶۴ء؛ (۱۷) علی نقی النقوی: اسلامی قانون وراثت، لاہور ۱۹۶۵ء؛ (۱۸) نجم الدین حلی: شرائع الاسلام، مطبوعۂ لکھنؤ؛ (۱۹) محمد اعجاز حسن بدایونی: ایضاح الفرائض، لکھنؤ ۱۳۳۴ھ؛ (۲۰) امیر علی: جامع الاحکام فی فقہ الاسلام، لکھنؤ ۱۸۸۵ء، ج ۱؛ (۲۱) زین العابدین ذوالمجدین: ترجمہ و شرح تبصرہ علامہ، تہران ۱۳۲۹ھ، ج ۲؛ (۲۲) محمد جواد مغنیہ: فقہ الامام الصادق، بیروت ۱۹۶۲ء؛ (۲۳) وہی مصنف، الاحوال الشخصیه، بیروت ۱۹۶۴ء؛ (۲۴) ابو جعفر الطوسی: کتاب الخلاف، تہران ۱۳۸۳ھ، ج ۲؛ (۲۵) علی بن حسین العلوی: مخطوطہ کتاب الارث، قم ۱۳۹۲ھ.

(سید مرتضٰی حسین فاضل)

علمُ العقائد: (۱) ایک اہم دینی علم؛ عقائد جمع ہے عقیدہ کی، جس کے معنی ہیں وہ قلبی تصدیق جو کسی تصور میں یقین کی کیفیت پیدا کرتی ہے۔ سیّد شریف الجرجانی نے کتاب التعریفات میں عقائد کے معنی لکھے ہیں: مایُقصَدُ فیه نفسُ الاعتقاد دُونَ العمل، یعنی اس سے صرف اعتقاد مقصود ہے، عمل اس میں شامل نہیں؛ اگرچہ عمل اسی کے نتیجے میں وقوع میں آ سکتا ہے۔

بعض مصنفین علم کلام اور علم عقائد کو مترادف قرار دیتے ہیں، لیکن یہ صحیح نہیں۔ کلام اور عقائد میں جزوی ترادف کے باوجود کچھ اختلاف بھی ہے اور وہ یوں ہے کہ علم عقائد محض اقرارات کے بیان اور ان کی تعین کا نام ہے اور علم کلام میں ان اقرارات و تصدیقات کا بدلائل (زیادہ تر عقلی) اثبات کیا جاتا ہے۔ اگر مقصود اثبات ہے اور اعتراضات کے جواب میں مدافعت کا رنگ غالب ہو جائے تو یہ علم مناظرے کی حد میں چلا جاتا ہے، لیکن اگر یہی مناظرہ اثبات حق کے بجاے الزامی جارحانہ اسکاتِ مخالف کا مقصد لیے ہوے ہو تو یہ جدل کی حد میں آ جاتا ہے۔

التفتازانی نے مختلف عِلوم دینی کی تشریح کرتے ہوے لکھا ہے کہ فقہ "معرفة الاحکام العملیة عن اَدلّتها التفصیلیه" ہے۔ اصول فقہ ہے معرفة احوال الاَدلة اجمالًا فی افادتها الاحکام، یعنی اَدلّۃ کے احوال کی اجمالی معرفت اس نقطۂ نظر سے کہ وہ اصول وضع کیے جائیں جن سے احکام کی مختلف نوعیتیں متعین ہوتی ہیں، مثلًا حکم تکلیفی ہے یا وضعی ہے، فرض ہے یا واجب وغیرہ۔ علم کلام معرفة العقائد عن ادلتها التفصیلیه ہے (کلام کی باقی تعریفات کے لیے رک بہ علم الکلام)۔ اب رہا خود علم عقائد، سو تعریف اس علم کی یہ ہے: احدہٗ انّه علمٌ باصول اعتقادیة باحثة عن المبدأ و اوصافه مما لا بدّ منها فی تحصیل الاسلام علٰی قانون اللّٰه الشّرعیه، یعنی یہ وہ علم ہے جس میں ان اصولی عقیدوں سے بحث ہوتی ہے جو مبدأ (ذات باری) اور صفات باری سے متعلق ہیں اور جن پر یقین رکھنا اسلام کے لیے قانونِ ملّتِ شرعیہ کی بنیاد پر ناگزیر ہے۔

علم عقائد صدر اسلام ہی میں پیدا ہو گیا تھا۔ ذات باری سے متعلق مسائل و موضوعات نزاعی صورت

اختیار کر گئے، سوالات و شکوک بڑھتے گئے؛ چنانچہ ان کی واضح تعیین کی ضرورت محسوس ہوئی، جن کا بیشتر حصہ کتب میں موجود ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی الفقہ الاکبر اور الاشعری کی مقالات الاسلامیین جیسی کتابیں ایک طرح سے عقائد ہی کی کتابیں ہیں، لیکن چونکہ ان میں اصولی عقائد کی تعیین کی بہ نسبت باطل اعتقادات کی نشان دہی زیادہ ہے، اس لیے اصولی عقائد کی بات مبہم رہ جاتی ہے۔ البغدادی کی کتاب الفرق بین الفرق میں فرقۂ ناجیہ کے اصولی عقیدوں کی نشان دہی موجود ہے، مگر غیر ناجی فرقوں کے عقائد کی طرف توجہ یہاں بھی ہے، اس لیے عقائد کی تعیین ذرا مبہم رہتی ہے۔ ان وجوہ سے علما نے یہ ضروری خیال کیا کہ مثبت طور سے اصولی عقائد قطعیت کے ساتھ بیان کر دیے جائیں تاکہ ہر عامی و عالم ان کے بارے میں یقین کی کیفیت پیدا کر سکے۔

اس کی ضرورت امام احمدؒ بن حنبل (۱۶۴ھ/ ۷۸۰ء تا ۲۴۱ھ/ ۸۵۵ء) نے محسوس کی؛ چنانچہ ایک رسالۃ العقیدہ ان کی طرف منسوب ہے۔ اس سلسلے میں سب سے مشہور و مقبول کوشش النسفی نے کی، جن کی کتاب عقائد آج بھی مروج و مستند ہے۔ عقائد نسفی کے بہت سے عمدہ حاشیے اور شرحیں لکھی گئی ہیں۔ ایک حاشیہ اورنگ زیب عالمگیرؒ کے دور میں ایک عالم محمد حسن السنبھلی نے عربی زبان میں لکھا اور اس پر ایک مقدمے کا اضافہ کیا، جس میں علم عقائد کی مربوط اور عمدہ توضیح و تشریح موجود ہے۔ سنبھلی نے لکھا ہے کہ علم عقائد کا موضوع ذات و صفات باری سے متعلق تصورات، یعنی ذات کی حقیقت اور صفات (حقیقی، اضافی اور فعلیہ) کا بیان ہے۔ قدیم شروح میں التفتازانی (م ۷۹۱ھ/ ۱۳۸۹ء) کی شرح بہت مشہور ہے۔ التفتازانی نے شرح عقائد نسفی میں علم عقائد کی تعیین کرتے ہوئے اصول دین سے متعلق مختلف علوم کا تذکرہ اس طرح کیا ہے: احکام شرعیہ میں سے بعض وہ ہیں جو کیفیت عمل سے بطور خاص متعلق ہیں۔ یہ احکام فرعیہ عملیہ ہیں۔ بعض وہ ہیں جو اعتقاد سے متعلق ہیں، جنھیں اصلیۂ اعتقادیہ کہا جاتا ہے۔ اول الذکر کو علم الشرائع والاحکام کہتے ہیں اور ثانی الذکر کو علم التوحید والصفات، کیونکہ ابتدائی عہد اسلام میں انھیں دو باتوں کی بحثیں سب سے پہلے اور سب سے زیادہ پیدا ہوئیں۔

شرح عقائد کی مزید تفصیل یہ ہے کہ آنحضرتؐ کے زمانے میں اور ان کے بالکل قریبی زمانے میں قرب عہد رسالت کی برکت سے اختلاف کی قلت تھی اور اگر شکوک پیدا ہوتے بھی تھے تو فوراً بر موقع ہی ان کا ازالہ ہو جاتا تھا۔ بعد میں جب اختلافات بڑھے، سیاسی اسباب اور علوم دخیلہ کی وجہ سے شکوک و شبہات کا طوفان اٹھ کھڑا ہوا تو بنیادی عقائد کے بارے میں، جن میں خدا کی ذات و صفات کو خاص اہمیت حاصل تھی، بہت سی نزاعات اٹھ کھڑی ہوئیں۔ ان میں سے بعض تو عام قسم کی تھیں، مگر بعض بیرونی سازشوں اور اہل البدع والاہواء کی وسوسہ انگیزیوں کا نتیجہ تھیں۔ ان حالات میں، جیسا کہ پہلے بیان ہوا، علمائے امت نے صحیح عقائد کو غلط عقائد سے الگ کرنے کی ضرورت محسوس کی۔ اسی سے علم عقائد کی بنیاد پڑی۔

یہ تھی علم عقائد کی تعریف اور اس کی ابتدا کی سرگزشت۔ اب اس علم کی غایت دیکھیے۔ التفتازانی کی نظر میں اس کی غایت ہے: کمال النفس فی النشأۃ الاولی والاُخری، غوایات قلبیہ سے طہارت، عذاب سے نجات کی سبیل، اعمال قلبیہ کی حفاظت اور دارین میں سعادت حاصل کرنا۔

یہ علم اصولِ اصول اسلام ہے، جس کے بغیر اعتقاد دینیہ ضروریہ کے مکمل اور صحیح یا غلط ہونے کے بارے میں امتیاز قائم نہیں ہو سکتا۔ اسی کو سنبھلی نے پھیلا کر بیان کیا ہے۔ اس مصنف کے بیان کے مطابق عقیدے کے معنی یہ ہیں: ان العقیدۃ ما یعتقدہ الانسان بقلبہ بحیث یرکن و یسکن الیہ نفسہ و یرتبط بہ فؤادہ و ینقطع علیہ الطلب، یعنی جس چیز کو آدمی اپنے دل سے اس طرح مانے کہ اسے سکون و راحت ہو اور کوئی تشنگی محسوس نہ ہو۔

اب سوال پیدا ہوا کہ بعض عقیدے ایسے ہوتے ہیں جن میں ظن کا پہلو موجود ہوتا ہے، تو کیا یہ بھی علم عقائد کا حصہ ہیں؟ لیکن علمائے علم العقائد نے ایسے ظنی خیالات کو عقائد نہیں کہا: اِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِىْ مِنَ الْحَقِّ شَيْـًٔا (۱۰ [یونس]: ۳۶)؛ یعنی کچھ شک نہیں کہ ظن حق کے مقابلے میں کچھ بھی کار آمد نہیں ہو سکتا۔ اصل عقائد وہ ہیں جن میں یقین کا پہلو غالب ہو؛ تبھی وہ عقائد کا درجہ حاصل کرتے ہیں۔ گویا عقیدۂ اصلیہ کے لیے یقین ضروری ہے۔

عقائد کی دو قسمیں ہیں:-

(۱) معارف ربوبیہ، جن کا ادراک فطرت انسانی کے اندر موجود ہے، یا جنھیں عقل تکلیفی سے سمجھا جا سکتا ہے۔

(۲) سَمعیہ، جو کتاب و سنۃ پر مبنی ہیں اور سلف صالح نے ان پر اجماع کیا ہے۔ ان میں سے بعض ایسے ہیں جن میں عقلی اور سمعی مشترک ہیں (اس کی تفصیل اور دوسرے ملحقات کے لیے آگے دیکھیے مقالہ از ظہور احمد اظہر)۔

عقائد کے بارے میں سلف کے خیالات ان کی کتابوں کے حوالے سے ذرا آگے آ رہے ہیں۔ یہاں عقائد کی جدید توضیح دی جا رہی ہے۔ سید سلیمان ندوی نے سیرۃ النبی (ج ۴) میں عقائد کی بحث میں لکھا ہے کہ انسان کے تمام افعال و اعمال اور حرکات کا محور اس کے خیالات ہیں اور جو خیالات پختہ، غیر متزلزل اور غیر مشکوک ہوتے ہیں انھیں اصولی خیالات یا عقائد کہا جاتا ہے۔ یہ سید سلیمان کا قول ہے، لیکن بغور دیکھا جائے تو بعض خیالات محض وہم اور وسوسے کا درجہ رکھتے ہیں اور نہایت عارضی ہوتے ہیں، بعض تخیل سے ابھرتے ہیں یا عقل و فکر کا نتیجہ ہوتے ہیں اور بعض خیالات کا منبع قلب ہوتا ہے۔ جن خیالات کا تعلق قلب سے ہے وہ بہت پختہ ہوتے ہیں اور اگر ان کی پختگی کے ساتھ یقین کی قوت بھی شامل ہو جائے تو وہ خیالات کو عقائد کے درجے تک پہنچا دیتی ہے۔ ایسے خیالات (عقائد) کو عقل سے بھی سمجھایا جا سکتا ہے، لیکن یہ بطور خاص عقل کے محتاج نہیں ہوتے۔ یہ وجدان کی کسی قوت پر قائم ہو کر ایمان بالغیب (بلا دلیل ایمان) کا درجہ حاصل کر لیتے ہیں۔ عقائد پر ایمان پہلے لایا جاتا ہے، دلیل بعد میں تلاش کی جاتی ہے۔ اس لحاظ سے عقیدہ رکھنا اور ایمان لانا ایک ہی شے ہے۔ بایں ہمہ ہر خیال عقیدہ نہیں ہوتا۔ اس کے لیے منہاج شرع کی ضرورت ہوتی ہے۔ اگر یہ نہ ہو تو جہالت کی ہر بات پر تعصب بھی عقائد کا درجہ حاصل کر لے۔

یہ منہاج قرآن مجید کی صورت میں موجود ہے۔ قرآن مجید میں ایسے عقیدوں کا ذکر بار بار آیا ہے جن پر ایمان لانا ضروری ہے، مثلاً كُلٌّ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَمَلٰٓئِكَتِهٖ وَكُتُبِهٖ وَرُسُلِهٖ (۲ [البقرۃ]: ۲۸۵)؛ یعنی سب خدا پر اور اس کے فرشتوں پر اور اس کی کتابوں پر اور اس کے پیغمبروں پر ایمان رکھتے ہیں۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے بھی ایسے عقیدوں کو کبھی یکجا اور کبھی الگ الگ بیان

فرمایا ہے ۔ یہ اصولی عقائد پانچ ہیں، جنھیں عقائد خمسہ کہا جاتا ہے، یعنی ایمان لانا (۱) اللہ تعالٰی پر؛ (۲) اس کے تمام رسولوں پر؛ (۳) اس کی کتابوں پر؛ (۴) اس کے فرشتوں پر اور (۵) روز جزا پر ۔ اسی کو یکجا کر کے ایک 'منشور ایمان' تیار کیا گیا؛ جو "اٰمَنْتُ بِاللّٰہِ وَمَلٰٓئِکَتِہٖ وَکُتُبِہٖ وَرُسُلِہٖ وَالْبَعْثِ بَعْدَ الْمَوْتِ وَالْقَدْرِ خَیْرِہٖ وَشَرِّہٖ مِنَ اللّٰہِ تعالٰی" کی صورت میں عقائد کی کتابوں میں مل جاتا ہے ۔ اس آخری دور میں، دین کو سادہ اور اس کے بنیادی عقیدوں کو زیادہ سہل اور جلد قابل فہم بنانے کے لیے یہ فہرست عقائد، جو سید سلیمان ندوی نے پیش کی ہے مختصر ترین ہے، جو آیات قرآنی کی مدد سے مرتب ہوئی ہے [مفصل تعریف آگے آ رہی ہے] ۔ طویل اور پیچیدہ فہرستوں کو نظر انداز کرنے میں یہ مصلحت سمجھی گئی کہ آج کل لوگ سہل پسندی کے پیش نظر دین کو پیچیدہ اور تکلیف دہ شے نہ سمجھیں اور اس سے بیزار نہ ہو جائیں کیونکہ حکم واضح ہے کہ: یُرِیْدُ اللّٰہُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَلَا یُرِیْدُ بِکُمُ الْعُسْرَ (۲ [البقرة] : ۱۸۵)، یعنی خدا تمھارے حق میں آسانی چاہتا ہے اور سختی نہیں چاہتا ۔

علم عقائد کی چند اصولی کتابیں: اگرچہ علم عقائد کی بہت سی کتابوں کا ذکر مقالۂ علم الکلام میں آ گیا ہے، مگر عقائد کی خاص اصولی کتابیں بھی ہیں جن کا مجمل سا تذکرہ یہاں بے محل نہ ہوگا ۔

ایک لحاظ سے امام ابو حنیفہؒ (۸۰ تا ۱۵۰ھ) کی کتاب الفقہ الاکبر (جو غالبًا انھیں کی ہے) عقائد (کلام) کی پہلی کتاب ہے ۔ اس میں مجموعی طور پر ان عقائد کی جو ایمان کے لیے ضروری ہیں اور ان خیالات کی جن سے کفر لازم آ جاتا ہے تشریح ہے ۔ اس میں سب سے پہلے یہ واضح کیا گیا ہے کہ توحید کا عقیدہ سب سے زیادہ ضروری اور علم التوحید سب علوم سے افضل ہے ۔ مُلّا علی قاری نے اس کی تشریح کرتے ہوے لکھا ہے کہ قرآن مجید اوّل سے آخر تک توحید ہی کا بیان ہے؛ یا تو اس میں اللہ تعالٰی کے اسماء و صفات و افعال کی خبر ہے (یہ توحید علمی خبری ہے)، یا اس کی بلا شرکت کی دعوت ہے (یہ توحید ارادی طلبی ہے)، یا امر و نہی و الزام بطاعتہ ہے (یہ حقوق توحید ہیں اور اس کے مکملات ہیں)، یا اہلِ توحید کے اکرام و اعزاز کی خوش خبریاں ہیں (یہ جزاے توحید ہے)، یا اہلِ شرک کو وعید سنائی گئی ہے (یہ توحید کے منکروں کی سزا ہے).

شروع میں توحید ربوبیت اور توحید الوہیت کے فرق پر بحث ہے ۔ الفقہ الاکبر میں ایمان کی اساسیات یہ ہیں:

اٰمَنْتُ بِاللّٰہِ وَمَلٰٓئِکَتِہٖ وَکُتُبِہٖ وَرُسُلِہٖ وَالْبَعْثِ بَعْدَ الْمَوْتِ وَالْقَدْرِ خَیْرِہٖ وَشَرِّہٖ مِنَ اللّٰہِ تَعَالٰی وَالْحِسَابِ وَالْمِیْزَانِ وَالْجَنَّۃِ وَالنَّارِ حَقٌّ کُلُّہٗ ۔ یہ وہی اساسیات ہیں جو اس صدی کے شروع تک ہر فرد مسلم کو کلمۂ توحید و کلمۂ شہادت کے ساتھ بچپن ہی میں سکھائی اور حفظ کرائی جاتی تھیں اور علم دینی کتابوں میں ایمان مجمل اور ایمان مفصل کی صورت میں موجود ہیں ۔

بہر حال فقہ الاکبر میں ان کی تفصیل کے ضمن میں جن عقائد کا ذکر ہے وہ یہ ہیں:

خدا واحد ہے؛ اس کا کوئی شریک نہیں؛ اس کی مخلوق میں سے کوئی اس کا مشابہ نہیں؛ خدا لم یزل اور لایزال ہے، اپنے اسماء، صفاتِ ذاتیہ (حیاۃ، قدرت، علم، کلام، سمع، بصر، ارادہ) اور صفات فعلیہ (تخلیق، ترزیق، انشاء، ابداع، صنع) کے ساتھ؛

قرآن غیر مخلوق ہے اور غیر حادث؛ خدا کے ہاتھ، وجہ اور نفس ہے، مگر بلا کیف؛ قضا و قدر صفات ازلیہ میں سے ہے۔

اللہ تعالٰی نے تمام مخلوق کو فطرت سلیم پر پیدا کیا ہے (کُلُّ مَوْلُوْدٍ یُوْلَدُ عَلَی الْفِطْرَۃِ)؛ افعال عباد کسب کے تابع ہیں، لیکن خدا کے علم میں اور اس کی قضا و قدر کے تابع ہیں؛ انبیا کبائر و صغائر سے پاک ہیں؛ کبیرہ گناہ (اگرچہ بڑی عقوبت اور شدید سزا کا مستوجب ہے، لیکن اس کی وجہ) سے مؤمن ایمان سے خارج نہیں ہو جاتا؛ انبیا کے لیے خرق عادت اور اولیا کی کرامت حق ہے؛ رؤیت باری روز قیامت حق ہے؛ ایمان اقرار و تصدیق کا نام ہے؛ ایمان گھٹتا بڑھتا نہیں؛ مؤمن ایمان کے لحاظ سے برابر ہیں اور ان میں فضیلت و ترجیح بربنائے اعمال ہے؛ جملہ شرائع کے لیے دین اسم جامع ہے؛ قیامت کے معاملات کے بارے میں جو کچھ قرآن مجید میں لکھا ہے حق ہے؛ قبر میں روح کی رجعت یا اعادہ برحق ہے؛ عذاب قبر برحق ہے؛ معراج حق ہے؛ خروج دجّال حق ہے۔

یہ اصولی مسائل اعتقادیہ ہیں، لیکن ان کے کچھ ملحقات بھی ہیں، مثلاً:

بعض انبیا بعض پر افضلیت رکھتے ہیں؛ خواص بشر خواص ملائکہ سے افضل ہیں؛ خلفائے راشدین کے بعد صحابہ افضل ہیں؛ تابعین صحابہ کے بعد افضل ہیں؛ نساء کی افضلیت کا بیان؛ تکلیف مالایُطاق جائز نہیں؛ الیأس من رحمۃ اللہ کفرٌ (= خدا کی رحمت سے ناامیدی کفر ہے)؛ نصبُ الامام واجبٌ (= امام کا نصب کرنا واجب ہے)۔

• حضرت امام اعظمؒ کے نزدیک یہ اور اس طرح کے چند اور عقیدے اساسیات اسلام کا درجہ رکھتے ہیں، لیکن یہ بالکل واضح ہے کہ اصولی مسائل اعتقادیہ ہی اصل ہیں اور جنھیں ملحقات کہا گیا ہے وہ اسی صورت میں اساسیت کے درجے تک پہنچتے ہیں جب کوئی ان کے انکار پر اصرار کرے، ورنہ اتفاقی یا وقتی یا بربنائے غفلت انکار کی صورت میں ان کا درجہ اصولی کے برابر نہیں۔

الفقہ الاکبر کے بعد قدیم کتابیں دو ہیں: (۱) رسالۃ عقیدۃ الشیبانی (منظوم)، جو امام محمد بن حسن الشیبانی (م ۱۸۹ھ / ۸۰۴ء)، تلمیذ امام ابو حنیفہؒ) کا ہے؛ (۲) عقائد الامام احمدؒ بن محمد بن حنبلؒ۔

عقیدۃ الشیبانی کی ایک شرح نجم الدین محمد بن عبداللہ بن قاضی عجلون (م ۸۷۶ھ) نے لکھی اور انھیں مضامین کو پھیلا دیا۔

عقائد امام احمد ابن حنبلؒ (م ۲۴۱ھ / ۸۵۵ء) کی شرح ابو الحسن علی بن شکر بن احمد بن شکر نے کی (۶۱۶ھ)، جس کا ایک نسخہ موزۂ برطانیہ میں ہے (فہرست مخطوطات عربی، از چارلس ریو، عدد ۱۷۰) - فہرست کتاب خانۂ برلن (از اہلورت، عدد ۱۹۳۷)، میں ایک کتاب اعتقاد اہل السنۃ کا تذکرہ ہے، جو شاید اسی کا دوسرا نام ہے۔

یہ دو رسالے اس بات کا ثبوت ہیں کہ ائمۂ کبار کے دور تک اساسی عقائد کا مسئلہ بے حد اہمیت اختیار کر گیا تھا، جن کے اثبات کے لیے منظم و مربوط کوششیں ضروری سمجھی گئیں۔

الاشعریؒ (م ۳۲۴ھ) نے مقالات الاسلامیین کے علاوہ ایک اور کتاب اللمع فی الرد علی اہل الزیغ والبدع لکھی، جس کا بیشتر حصہ معتزلہ کے خلاف ہے؛ لیکن یہ بھی اثبات عقائد کی مہم کا حصہ ہے - اس کا انداز بیان سوال و جواب کی صورت میں ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ الشیبانی کے سامنے مقصد یہ تھا کہ لوگوں کو اسلام کے بنیادی عقیدے حفظ ہو جائیں - اسی لیے انھیں نظم میں بیان کیا

ہے اور الاشعریؒ کے زمانے تک عقیدوں کے بارے میں بہت سے مزید سوال اٹھ کھڑے ہوے تھے، لہٰذا الاشعریؒ کے سوال و جواب اہم بنیادی تشکیکات کا جواب ہیں۔

کتاب اللمع میں سوال و جواب کی شکل یہ ہے: مسئلہ: اِنْ سَأَلَ سائِلٌ فقال ما الدلیل علٰی ان للخلق صانعًا صَنَعهُ و مُدَبِّرًا دَبَّرہٗ۔ قیل الدَّلیلُ علٰی ذٰلک انّ الانسانَ الّذی ھُوَ فی غَایَةِ الْکَمالِ وَ التَّمام کان نطفةً ثمّ علقةً ثمّ مُضغةً ثمّ لحمًا وعظمًا ودمًا وقدعلمنا انّہٗ لم یَنْتقل نفسَہٗ مِنْ حالٍ الٰی حالٍ لانّا نراہ فِی حالِ کمال قوّتہ و تمام عقلہ لایقدر أن یُحدث لنفسہ سمعًا ولا بصرًا ولا أن یخلق لِنفسہٖ جارحةً یدلّ ذالك علٰی انّہ فی حال ضعفہ و نقصانہ عن فعل ذلک اعجزُ لانّ ما قدرَ علیہ فی حال النقصان فَھُوَ فی حال الکمال علیہ اقدر وما اعجزُ عنہ فی حال الکمال فَھُوَ فی حال النقصان عنہُ اعجز (کتاب اللمع، بیروت ۱۹۵۲ء، ص ٦)۔

ایک اور سوال یوں ہے: مسئلہ: فان قال قائلٌ لِمَ زعمتم ان الباریٔ سُبحانہ لا یُشبہُ المخلُوقات قیل لِانّہٗ، لو اشبَھَھا لکان حکمہ فی الحدث حکمھا ولو اشبَھَھا لم یخلُ من یشبھھا مِن کُلّ الجہات او مِن بعضھا فان اشبَھَھا من جمیع الجہات کان محدثًا مثلھا من جمیع الجہات و ان اشبَھَھا مِن بعضھا کان محدثًا من حیث اشبھھا و یستحیل ان یکونَ المحدث لم یزل قدیمًا وقد قال اللّٰہ تعالٰی ''لَیس کمثلہ شیءٌ'' و قال تعالٰی ''لم یکن لہٗ کفوًا احد'' (کتاب اللمع، بیروت ۱۹۵۲ء ص ۸)۔

بہر حال سوالات و جوابات کا یہ انداز ظاہر کرتا ہے کہ ان کے زمانے میں عقلی زاویۂ نظر مستحکم ہو چکا تھا۔ مسئلہ محض تصدیق قلبی (بلا دلیل) کا نہیں رہا تھا بلکہ تشکیک بھی عقلی تھی اور جواب بھی عقلی تھا۔ اس کتاب میں اور الفقہ الاکبر یا عقیدۃ الشیبانی و عقائد امام احمد بن حنبل میں زمانے کے مزاج کا جو فرق ہے وہ یہی ہے۔ اس کتاب کے مزید مسائل یہ ہیں: فی القرآن والارادۃ؛ فی الارادَۃ وَانّھا تَعُمّ سَائِرَ الْمُحْدَثَاتِ؛ فی الرّؤیۃ؛ فِی القدر؛ فِی الاستطاعۃ؛ فِی التَّعْدِیْلِ وَ التَّجْوِیْز؛ فِی الْاِیْمَانِ؛ فِی الْخَاصِّ وَالْعَامِ وَالْوَعْدِ؛ وَالْوَعِیْد؛ فِی الْاِمَامَۃ۔ اس کے بعد یہ کوششیں مختلف شکلیں اختیار کرتی ہیں جن کی بحث کا صحیح مقام علم الکلام ہے [رکّ باں، در مقالۂ علم]۔

الاشعری کے بعد جن بزرگوں کا تفصیل عقائد میں بڑا حصہ ہے (اور انہوں نے اثبات عقائد کی بھی سعی مشکور کی ہے) ان میں امام غزالیؒ الشہرستانی، امام رازی اور الآمدی بڑی فضیلت کے مالک ہیں۔ بعد کے بزرگ، جنھوں نے اپنی کتابوں میں عقائد و (کلام) پر لکھنے والے مذکورہ متقدمین پر نقد و جرح کی اور جن متوسطین و متأخرین نے اس مواد کی چھان پھٹک پر زیادہ زور دیا ان میں امام ابن تیمیہؒ بھی بہت ممتاز تھے؛ لیکن عقائد کا معاملہ صرف یہیں تک محدود نہ رہا بلکہ معقولات کا حصہ یا جزو اعظم بن گیا۔ بہرکیف حکماے اسلام اور معقولیوں اور منطقیوں کی مساعی کو عقائد کے بجاے معقولات کا درجہ دینا چاہیے ہر چند کہ ان میں عقائد بھی زیر بحث آتے ہیں۔ یہاں تک کہ امام رازی کی کتاب المحصل بھی اچھی خاصی فلسفے کی کتاب بن گئی ہے، جسے وہ خود تو مختصرًا ''فی علم الکلام مشتملًا علی احکام

الاصول والقواعد'' کہتے ہیں، مگر غور کیجیے تو وہ معقولات بلکہ علم طبیعیات کی کتاب کی حیثیت اختیار کر گئی ہے ۔ مثال کے طور پر المحصّل میں مسئلہ البرودۃ لیست عدم الحرارۃ ہی کی بحث کو دیکھ لیجیے ۔ ظاہر ہے کہ یہ خالصۃً طبیعیاتی بیان ہے، جیسے حدوث و قدم کی عقلی بحث میں داخل کر دیا گیا ہے ۔ اس دخل در معقولات کی وجہ اس زمانے کا علمی مزاج ہے ۔ موجودہ دور کے بعض لوگ اس طرز استدلال کو تضیع اوقات خیال کرتے ہیں، لیکن یہ ضرور مدنظر رکھنا چاہیے کہ علماے امت میں سے جس طرح بیسویں صدی عیسوی کا کوئی عالم اپنے زمانے کے سائنسی ماحول سے بچ نہیں سکتا اسی طرح علماے امت میں سے بھی کسی نے اپنے زمانے کی غالب و محیط دلیلوں سے آنکھ نہیں چرائی ۔ یہ قدرتی امر ہے کہ جس زمانے میں ایک مؤثر گروہ فلسفہ و حکمت طبعی کی دلیلوں سے اسلامی عقائد پر حملہ کر رہا ہو اسے اسی زبان میں جواب نہ دینا فرض سے غفلت کے برابر تھا اور یہ بھی مد نظر رہے کہ ہم بھی اپنے جدید دور میں زمانے کے سائنسی اور فلسفیانہ نظریات سے اعتنا کرنے پر مجبور ہیں ۔ دور آخر کے ہندوستان میں شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے اپنے طریق بحث کو پھر متقدمین اشاعرہ کے انداز پر عقلی استدلال میں ڈھالنے کی کوشش کی اور یہ ان کا بڑا کارنامہ تھا ۔ جدید دور میں شبلی نعمانی کی تصانیف علم الکلام اور الکلام پر جہاں اشاعرہ کا پرتو ہے وہاں امام غزالیؒ اور شاہ ولی اللہ دہلویؒ کا بھی ہے ۔ وہ مغربی حکمت سے بھی استفادہ کرتے ہیں ۔ واقعہ یہ ہے کہ مغربی حکمت سے استفادے کا یہ انداز مصر و شام کے علماے عہد حاضر کے علاوہ علامہ اقبال لاہوری نے بھی اختیار کیا ہے ۔ بہر حال یہ بحثیں مقالۂ علم الکلامؒ ہی میں مناسب ہوں گی ۔

امام غزالیؒ (م ۵۰۵ھ) کے زمانے تک عقائد کی بحثیں یونانی الٰہیات و مابعد الطبیعیات میں ڈوب چکی تھیں، چنانچہ انھوں نے جب احیاء علوم الدین میں عقائد پر لکھا تو علم عقائد کی اس علمی و فلسفیانہ حیثیت کو نظر انداز نہیں کیا بلکہ اپنے خیالات کی تنظیم علوم حکمیہ کے حوالے سے بھی کی ۔ الاحیاء میں سب سے پہلے کتاب العلم آتی ہے، جس میں ایک باب عقل و شرف عقل سے متعلق ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے یہاں عقائد کا اثبات بھی (قرآن و سنت کے علاوہ) عقلی دلیلوں سے کیا گیا ہے، اگرچہ وہ اثبات عقائد میں قلبی تصدیق و اطمینان کے قائل ہیں اور عقائد کے سلسلے میں جدل و مناظرہ کی آفات سے سخت متنبہ کیا ہے ۔

الاحیاء کی دوسری کتاب کا عنوان کتاب قواعد العقائد ہے، جو چار فصول پر مشتمل ہے ۔ ان فصول میں شہادتین، معرفت ذات باری، معرفت صفات باری اور افعال خداوندی کی اہمیت اور سمعیات (شارع علیہ السلام سے مسموع و منقول عقیدے، مثلاً حشر و نشر، میزان وغیرہ) کی حقیقتوں پر زور دے کر تصدیق کی ہے ۔ اس کتاب میں ایمان اور اسلام کے باہمی تخالف. ترادف اور تداخل کی بحث بھی ہے ۔ امام صاحب نے بتایا ہے کہ عقائد کو تعلیم کی بنیاد بنانا چاہیے کیونکہ بچے کی تربیت کے سلسلے میں عقائد کا حفظ پہلا مرحلہ ہے اور شعوری اقرار و تصدیق کا سوال اس کے لیے بعد میں آتا ہے ۔ الغزالی کے نزدیک عقائد کے لیے حجت و برہان کی ضرورت نہیں کیونکہ ایمان ایک قلبی معاملہ ہے ۔ ایمان لایا جاتا ہے اور دلیلیں بعد میں شک کے ازالے کے لیے لائی جاتی ہیں، لہٰذا ان کے بارے میں عقلی بحث کی جا سکتی ہے تو بطور تردید یا بطور ابطال عقیدۂ فاسدہ ۔

یہاں النسفی نسبت کے دو عالموں کا ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے۔ ان میں سے ایک کا نام ابوالمعین میمون ابن محمد النسفی (م ۵۰۸ھ/۱۱۱۴ء؛ یا بقول اهلورت، در فہرست مخطوطات کتاب خانۂ برلن، عدد ۱۹۴۱، میمون بن محمد بن محمد النسفی، م ۵۰۰ھ) ہے۔ ان کی تصنیف بحر الکلام ہے (فہرست مخطوطات موزۂ بریطانیہ، از چارلس ریو، عدد ۱۷۵)۔ یہ کتاب عقائد باطلہ کے رد میں اور اهل السنت کے موقف کی تائید میں ہے اور طبع ہو چکی ہے۔

دوسرے النسفی، نجم الدین عمر بن محمد (م ۵۳۷ھ) ہیں۔ ان کا رسالہ عقائد علمی اصول پر مبنی وسائل میں بنیادی حیثیت رکھتا ہے (دیکھیے فہرست عربی مخطوطات، کتاب خانۂ برلن، عدد ۱۹۰۳-۱۹۶۰)۔ یہ کئی مرتبہ شرح التفتازانی کے ساتھ طبع ہو چکا ہے۔ اسے العقیدۃ النسفیة یا عقائد النسفی بھی کہتے ہیں۔

عقائد نسفی پر التفتازانی (م ۷۹۱ھ/۱۳۸۹ء) کی شرح عقائد بہت شہرت رکھتی ہے۔

الایجی (م ۷۵۶ھ/۱۳۵۵ء) کی شرح بھی اتنی ہی مقبول ہے۔

الاوشی (م ۵۶۹ھ) کا منظوم رسالہ عقائد بھی اپنے زمانے میں بہت مقبول ہوا۔

عقائد کی دیگر اہم کتابوں کے نام یہ ہیں:

(۱) شرعة الاسلام، مصنفۂ امام زادہ محمد بن ابوبکر القمی (م ۵۷۳ھ)۔

(۲) تجرید العقائد (= تجرید الکلام)، مصنفۂ نصیر الدین محمد الطوسی (م ۶۷۲ھ)۔

(۳) حاشیہ بر تجرید العقائد، مصنفۂ سید شریف الجرجانی (م ۸۱۶ھ)۔

(۴) القوشجی (م ۸۱۶ھ) کی شرح تجریدالکلام للطوسی پر حاشیہ، مصنفۂ محمد ابن اسعد جلال الدین دوانی (م ۹۰۸ھ/۱۵۰۲ء)۔

باقی کتابوں کے نام علم کلام کے ضمن میں آئیں گے۔

عقائد کی بہت سے کتابیں احتساب (حسبہ) کے نصابوں کے ضمن میں مل سکتی ہیں، جن میں ایمان و کفر کے لیے میزان مہیا کی گئی ہے اور ایک مسلم کے قول و فعل کے ضابطے مقرر کیے گئے ہیں۔ امام زادہ کی کتاب شرعة الاسلام بھی تقریباً اسی نوعیت کی ہے۔ ہندوستان میں لکھی ہوئی نصاب الاحتساب، مصنفۂ ضیاء الدین سنامی، کے مطالب بھی یہی ہیں۔

عقائد کی ان اصولی کتابوں کی پیروی میں فارسی، ترکی اور اردو میں بھی مختصر یا طویل کتابیں لکھی گئیں، جن کی تفصیل کا یہ موقع نہیں۔

آج کل بعض لوگ عقائد کو اہمیت نہ دے کر محض عمل صالح کا ذکر کرتے ہیں، یعنی وہ کہتے ہیں کہ زور عمل صالح پر دینا چاہیے، جو عقائد کے بغیر بھی ممکن ہے؛ لیکن علمائے سلف کے نزدیک عقائد کی اہمیت یوں ہے کہ عمل صالح کے لیے کسی محرک کی ضرورت ہوتی ہے، جو کسی منہاج میں یقین سے ابھرتا ہے اور منہاج ضابطۂ عقائد کا دوسرا نام ہے۔ اس میں شبہہ نہیں کہ بعض اعمال صالح بلا قید مذہب و ملت آفاقی ہیں، لیکن آفاقی عمل صالح کے پیچھے بھی کچھ عقیدے کارفرما ہوتے ہیں۔ اسلام عبارت ہے عمل صالح سے، جو منہاج کے مطابق ہو؛ لہٰذا اعمال صالحہ ایک خاص مکمل نقشے سے متعلق ہیں۔ ایک مسلم کے عقائد میں اس کے تصور زندگی اور تصور کائنات کا بنیادی نقشہ موجود ہے، اس لیے اعمال صالح کی قطعی نتیجہ خیزی معین عقائد پر منحصر ہے۔ سلف کے نزدیک عقائد کوئی فلسفیانہ مسئلہ نہ تھا بلکہ ایسی تصدیق کا سوال تھا جسے دلیل و حجت کے بغیر دل میں جگہ دینی پڑتی ہے۔ یہ تصدیق یقین وایمان کے لیے ضروری ہے ورنہ

فلسفہ و حکمت تو شک سے پیدا ہو کر شک ہی پر ختم ہوتا ہے۔ ایمان یقین سے پیدا ہوتا ہے اور یقین پر ختم ہوتا ہے۔ بایں ہمہ ایمان عقلی تفکر کی ضد نہیں۔ شعور ایمان کی تصدیقات کو عقل سے ثابت کیا جا سکتا ہے، جیسا کہ اقبال نے تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ میں واضح کیا ہے؛ لیکن ایمان عقلی تصدیق سے پہلے قلبی تصدیق کا نام ہے، لہٰذا ایک مسلم کے لیے ضروری ہے کہ اصولی عقائد پر پہلے ایمان لے آئے۔ اس کے بعد کسی کو قائل کرنا ہو یا کسی شک کی تردید کرنی ہو تو عقلی دلائل سے کام لے (تفصیل کے لیے دیکھیے بذیل علم کلام)۔

مآخذ: قرآن و سنت اور دیگر کتب کے علاوہ، جو متن مقالہ میں آ چکی ہیں، دیکھیے (۱) ابو اسحاق التونسی: رسالۃ فی العقائد، مخطوطۂ کتاب خانۂ برلن، عدد ۱۸۴۹؛ (۲) الایجی، قاضی عضدالدین: العقائد العضدیۃ، مخطوطۂ کتاب خانۂ برلن، عدد ۱۹۹۸؛ (۳) الدوانی، محمد ابن اسعد: شرح العقائد العضدیہ (مخطوطۂ کتاب خانۂ برلن، عدد ۱۹۹۹)، استانبول ۱۸۱۷ء و سینٹ پیٹرزبرگ ۱۳۱۳ھ؛ (۴) المذحجی، حسام الدین ابو عبداللہ: عقائد اھل البیت والرد علی المطرفیہ، مخطوطۂ کتاب خانۂ برلن، عدد ۱۰۲۹۲؛ (۵) مصنف نامعلوم: عقائد اھل السنۃ، مخطوطۂ کتاب خانۂ برلن، عدد ۳، ۸۰۰۵: (۶) جعفر النجفی: العقائد الجعفریہ فی اثبات مذھب الاثنی عشریہ، مخطوطۂ کتاب خانۂ برلن، عدد ۲۰۶۳؛ (۷) الصفدی، احمد بن محمد: کتاب الفرائد السنیہ فی العقائد السنیہ، مخطوطۂ کتاب خانۂ برلن، عدد ۲۰۵۳؛ (۸) الغزالی: الرسالۃ القدسیۃ فی قواعد العقائد (اس کے ساتھ اسی مصنف کا عقیدۃ اھل السنۃ)، مطبوعۂ اسکندریہ؛ (۹) ابن قیم الجوزیہ: الکافیۃ الشافیۃ فی الانتصار الفرقۃ الناجیۃ (مخطوطۂ کتاب خانۂ برلن، عدد ۲۰۹۲)، مطبع الخیریہ، قاہرہ ۱۳۱۹ھ؛ (۱۰) عبدالکریم بن محمد اللاھوری: عقائد الموحدین، مخطوطۂ کتاب خانۂ برلن، عدد ۱۸۴۸؛ (۱۱) النسفی، عمر بن محمد: العقائد النسفیۃ (مخطوطۂ کتاب خانۂ برلن، عدد ۱۹۰۳)، جو مصر اور ہندوستان سے کئی بار طبع ہو چکی ہے؛ (۱۲) النسفی، میمون بن محمد: بحر الکلام (مخطوطۂ کتاب خانۂ برلن، عدد ۱۹۴۱)؛ یہ کتاب مصر سے طبع ہو چکی ہے؛ (۱۳) التفتازانی، سعد الدین: شرح عقائد النسفی، (مخطوطۂ کتاب خانۂ برلن عدد ۱۹۰۵)، کلکتہ ۱۲۶۰ھ و مصر ۱۳۲۱ھ؛ (۱۴) الرفاعی، احمد بن حسن: اعتقاد اھل السنۃ و الجماعۃ، مخطوطۂ کتاب خانۂ برلن، عدد ۱۹۸۰؛ (۱۵) مظفر بن احمد الحنفی: عقیدۃ بیان الایمان والشریعۃ، مخطوطۂ کتاب خانۂ برلن، عدد ۲۰۶۰؛ (۱۶) حسین بن عبدالرحمٰن: کشف الغطاء عن حقائق التوحید و عقائد الموحدین، مخطوطۂ کتاب خانۂ برلن، عدد ۱۲۰۹؛ (۱۷) بابویہ، محمد بن علی بن حسین: العقیدۃ الامامیۃ، مخطوطۂ کتاب خانۂ برلن، عدد ۱۹۴۴؛ (۱۸) ابن تیمیہ، تقی الدین: العقیدۃ الواسطیۃ (شرح العقیدۃ الاصفہانیہ)، قاہرہ ۱۳۲۹ھ (اردو ترجمہ، مطبوعۂ لاہور)؛ (۱۹) ابن العربی، محی الدین: عقیدۃ اھل الاختصاص، مخطوطۂ کتاب خانۂ برلن، عدد ۱۹۸۷؛ (۲۰) السنوسی، محمد: العقیدۃ الکبرٰی المسمی بہ عقیدۃ اھل التوحید (مخطوطۂ برلن، عدد ۲۰۲۳)، مطبع جریدۃ الاسلام، استانبول ۱۳۱۷ھ؛ (۲۱) الطحاوی، ابو جعفر: عقیدۃ اھل السنۃ والجماعۃ، مخطوطۂ برلن، عدد ۱۹۳۸)، قازان ۱۳۱۱ھ مع شرح عمر بن اسحٰق حنفی؛ (۲۲) بکتاش زادہ، عبدالقادر: عقیدۂ بکتاش زادہ، مخطوطۂ برلن، عدد ۱۴۳ و ۸۳۶۶؛ (۲۳) ابو الفتح محمد بن احمد الحنفی: عقیدۃ بیان الایمان والشریعۃ، مخطوطۂ برلن، عدد ۲۰۶۰؛ (۲۴) ابن تیمیہ، تقی الدین: العقیدۃ التدمریۃ، مصر ۱۳۲۵ھ، نیز دیکھیے مخطوطۂ برلن،

عدد ۱۹۰۰)، جو دیگر رسالوں کے ساتھ مجموعۂ رسائل میں ۱۳۱۷ھ میں طبع ہو چکا ہے؛ (۲۵) وہی مصنف : العقیدۃ الحمویۃ الکبرٰی (مخطوطۂ برلن، عدد ۱۹۹۳)، قاہرہ ۱۳۲۳ھ؛ (۲۶) ابو حازم : عقیدۃ ابی حازم، مخطوطۂ برلن، عدد ۲۰۰۹؛ (۲۷) البلبانی الخزرجی الحنبلی، محمد : عقیدۃ فی التوحید، مخطوطۂ برلن، عدد ۲۰۰۱؛ (۲۸) محمد مختار : عقائد اہل السنۃ و الجماعۃ، مطبوعۂ مصر؛ (۲۹) ابو عبداللہ محمد بن یوسف السنوسی : ام البراہین فی العقائد (مخطوطۂ برلن، عدد ۲۰۰۱)، جو الجزائر سے ۱۸۹۶ء میں اور مصر و فاس سے کئی بار طبع ہو چکی ہے؛ (۳۰) وہی مصنف : کتاب توحید اہل العرفان و معرفۃ اللہ و رسولہ، مخطوطۂ برلن، عدد ۲۰۲۳؛ (۳۱) وہی مصنف : اعمدۃ اہل التوفیق والتسدید فی شرح عقیدۃ اہل التوحید، (مخطوطۂ برلن، عدد ۲۰۲۴)، مطبع جریدۃ الاسلام، استانبول ۱۳۱۷ھ؛ (۳۲) علوان ابن عطیہ الحموی : عقیدہ، مخطوطۂ برلن، عدد ۲۰۲۷؛ (۳۳) عبدالوہاب الشعرانی : فرائد القلائد فی علم العقائد، مخطوطۂ برلن، عدد ۲۰۳۹؛ (۳۴) محمد بن حسن الشیبانی : عقیدۃ الشیبانی، یہ کتاب قاہرہ سے کئی بار شائع ہو چکی ہے؛ (۳۵) علوان بن عطیہ : کتاب بیان المعانی فی شرح عقیدۃ الشیبانی، مخطوطۂ برلن، عدد ۱۹۳۵ (یہ کتاب مصر سے طبع ہو چکی ہے)؛ (۳۶) ابو اسحٰق الشیرازی : عقیدۃ الشیرازی، مخطوطۂ برلن، عدد ۱۹۴۶؛ (۳۷) ابن قیم الجوزیہ : اجتماع الجیوش الاسلامیہ علی حرب المعطلۃ والجہمیۃ (مخطوطۂ برلن، عدد ۲۰۹۰)، امرتسر ۱۳۱۳ھ؛ (۳۸) علی بن میمون الادریسی : شرح الاجرومیۃ علی لسان الصوفیہ، مخطوطۂ برلن، عدد ۶۶۴۸؛ (۳۹) الغزالی : عقیدۃ الغزالی، مخطوطۂ برلن، عدد ۱۹۰۱، ایک چھوٹا سا رسالہ، جو امام غزالیؒ نے الدہلمی کو اپنے عقائد کی وضاحت کے سلسلے میں ارسال کیا تھا۔ یہ اسکندریہ سے عقیدۃ اہل السنۃ کے نام سے (تاریخ کے بغیر) مجموعۂ رسائل میں طبع ہو چکا ہے؛ (۴۰) محمد تقی الدین : عقیدۃ الغیب، مخطوطۂ برلن، عدد ۲۰۵۶؛ (۴۱) احمد بن قدامہ المقدسی : لمعۃ فی الاعتقاد الہادی الی سبیل الرشاد، مخطوطۂ برلن، عدد ۱۹۸۶؛ (۴۲) ابو الخطاب الکلوذانی : عقیدۂ منظومہ، مخطوطۂ برلن، عدد ۱۹۵۲؛ (۴۳) ابراہیم اللقانی : عقیدۃ اللقانی، مخطوطۂ برلن، عدد ۲۰۴۳؛ (۴۴) محمد البکری الصدیقی : عقیدہ، مخطوطۂ برلن، عدد ۲۰۵۲؛ (۴۵) محمد بن توما المغربی : العقیدۃ المعروفۃ بالمرشدہ، مخطوطۂ برلن، عدد ۲۰۶۲؛ (۴۶) شعیب ابن الحسن التلمسانی : عقیدۃ ابی مدین، مخطوطۂ برلن، عدد ۱۹۸۲؛ (۴۷) سید صدیق حسن خان : بغیۃ الرائد شرح العقائد (فارسی)؛ (۴۸) عبدالغنی المقدسی : عقیدۃ المقدسی، مخطوطۂ برلن، عدد ۱۹۸۵؛ (۴۹) شیخ شمس الدین الخجندی : حاشیہ بر شرح العقائد، مخطوطۂ برلن، عدد ۱۰۲۶۳؛ (۵۰) مصنف نامعلوم : عقیدۂ منظومہ، مخطوطۂ برلن، عدد ۱۰۲۶۳؛ (۵۱) اسمٰعیل الصابونی (م ۴۴۹ھ) : عقیدۃ السلف، مطبوعۂ مصر ۱۳۲۵ھ؛ (۵۲) حسین ابن احمد الحلوانی : العقیدۃ الوجیزۃ، مخطوطۂ برلن، عدد ۲۰۶۰؛ (۵۳) ابو الخطاب : عقیدۃ اہل الأثر، مطبوعۂ مصر ۱۳۲۹ھ۔

[مقالہ سید عبداللہ نے لکھا]۔

[ادارہ]

۲ : علم العقائد کا موضوع ہے اللہ جل شانہ کی ذات، اس کی حقیقی صفات اور اضافی و فعلی صفات کی اصل کا بیان۔

اس علم کی تعریف یہ ہے۔ علم العقائد ایک ایسا علم ہے جس کا تعلق ان اصولی معتقدات سے ہے جو مبدأ (ذات باری) اور اس کے صفات سے بحث کرتے ہیں۔ ان اصولی معتقدات سے صحیح واقفیت حاصل کیے بغیر دین اسلام کا حقیقی علم حاصل ہونا

ناممکن ہے۔

علم العقائد کا مقصد یا غرض و غایت یہ ہے کہ دنیا اور آخرت کی انتہائی سعادت و فلاح فردِ انسانی کو نصیب ہو سکے یا تفصیلاً یوں کہا جا سکتا ہے کہ اس علم کے طفیل انسان دنیا و آخرت کی زندگی میں شخصی کمال حاصل کرتا ہے، اس کا نفس دل کو گمراہ کرنے والی قوتوں اور آلائشوں سے پاک ہو جاتا ہے، عذاب دائمی سے نجات نصیب ہوتی ہے اور اس کے اعمال ضائع ہونے سے محفوظ ہو جاتے ہیں۔

اس علم کی اہمیت یہ ہے کہ یہ اصول اسلام کی بنیاد ہے کیونکہ جب تک دینی عقیدہ درست نہ ہو اس وقت تک اس کے نیک اعمال بھی درست اور قابلِ اجر قرار نہیں پاتے؛ چنانچہ کفار کے اعمال کے ضائع ہونے کے بارے میں نص قطعی وارد ہوتی ہے؛ اسی طرح اہلِ بدعت کے اعمال بھی قابلِ قبول نہیں ہیں (مقدمة شرح العقائد، ص ۱)۔

علماے علم العقائد کا یہ دستور رہا ہے کہ اس موضوع پر اپنی کتابوں کے آغاز میں آٹھ امور کا ذکر کیا کرتے تھے، جنھیں الرؤوس الثمانیة (= آٹھ بنیادی باتیں) کا نام دیتے تھے، یعنی (۱) اس علم کے وضع کرنے والے کو کس مقصد نے اس کی تشکیل و ترتیب پر ابھارا؟ چنانچہ اس علم کی تدوین و ترتیب کا سبب یہ تھا کہ وہ دین اسلام کو شیطانی گمراہیوں سے محفوظ کر کے اس کے سیدھے اصول متعین کرنا چاہتے تھے تاکہ عقائد کی تصحیح سے اسلام کی بنیادیں پختہ ہوں اور مسلمان کے معتقدات ہوا و ہوس کے شائبے سے پاک ہو کر سلفِ صالحین کے طریقے پر قائم ہو جائیں؛ (۲) اس علم کا نفع اور فائدہ، جس کی بے شمار صورتیں ہیں، مثلاً حق و باطل اور خطا و صواب کے درمیان تمیز کرنے والے طریقوں تک رسائی، یا جیسے فقہ اور اصول فقہ کے بنیادی مآخذ کا اثبات، مثلاً قرآن کا کتاب اللہ ہونا یا سنتِ رسول اللہ کا قابلِ حجت ہونا، یا دلائل و براہین سے مسلمان کے ذہن کو چمکانا اور دلوں کو قطعی شواہد کے ذریعے دولت اطمینان سے نوازنا؛ (۳) اس علم کی وجہ تسمیہ کا معلوم ہونا؛ (۴) اس علم کے موجد کا نام یہ بات ثابت ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اس کے موجد تھے۔ ان کی کتاب الفقه الاکبر سب سے پہلی کتاب ہے جو علم الکلام کی تدوین سے بھی قبل مدون ہو چکی تھی۔ اس کی جمع و ترتیب کا کام الحکم بن عبداللہ المعروف ابو مطیع البلخی نے انجام دیا۔ پھر ملا علی فاروق قاری الھروی نے اس کی شرح لکھی؛ (۵) اس کتاب میں کس قسم کے علم سے بحث ہے، یعنی علم العقائد کے موضوع پر لکھنے والا ہر مصنف یہ بھی واضح کرتا ہے کہ اس کی کتاب کا موضوع علم الکلام ہے (گویا اس علم کا نام علم العقائد بعد میں رکھا گیا ورنہ اس کے موضوعات علم الکلام ہی کے بعض موضوعات ہیں)؛ (۶) علم العقائد کے سیکھنے کا مرتبہ؛ (۷) کتاب کی ترتیب و تبویب کا بیان اور (۸) کتاب کے مواد کی تقسیم و تحلیل کا بیان۔

عقیدے کی تعریف: عقیدے سے مراد وہ بات ہے جسے انسان اپنے دل سے اس طرح تسلیم کرے کہ اس بات پر اسے سکون و ثبات مل جائے اور وہ اس کے دل سے یوں مرتبط ہو جائے کہ طلب و تردد کا مزید سلسلہ منقطع ہو جائے، خواہ یہ عقیدہ جزم قطعیت کی صورت میں ہو یا ایسے گمان غالب کی شکل میں ہو جس پر دل کو ثبات حاصل ہو چکا ہو اور دل میں اس عقیدے کے خلاف وسوسہ موجود نہ ہو۔ گمان غالب کے بہت سے مراتب ہو سکتے ہیں۔ ان مراتب کا آغاز اس جگہ سے ہو کا جہاں شک اور یقین کی طرفین کا مساوی

مرتبہ ختم ہو جاتا ہے اور یقین کے موافق رجحان کی صورت پیدا ہو جاتی ہے۔ گمان غالب کے ان مراتب کی انتہا اس مرتبے پر ہوتی ہے جہاں سے عقیدۂ جازمہ شروع ہوتا ہے؛ لہٰذا عقیدے کے وہی مدارج قابل اعتبار و مقبول ہوں گے جو جزم و قطعیت کے قریب تر ہوں؛ مگر جو مدارج گمان شک کے قریب تر ہوں گے وہ قابل اعتبار نہیں ہوں گے، اس لیے فاسق کے بیان کو قابل اسقاط قرار دیا گیا ہے، خواہ اس کی عادت خاصہ کے پیش نظر اس کا صدق کذب پر قابل ترجیح ہی کیوں نہ ہو، کیونکہ فاسق کا یہ بیان بہر حال یقین کی نسبت شک کے قریب تر ہے۔

عقیدۂ اسلامی کی تکمیل کے سلسلے میں جو امور ملحوظ خاطر رکھنا ضروری ہیں وہ دو قسم کے ہیں:

۱ - وہ عقائد جو شریعت کی بنیاد ہونے کے باوجود اس پر موقوف نہیں اور ان سے مراد وہ امور ہیں جن کا تعلق اللہ جل شانہ کی ہستی کی معرفت سے ہے اور جنھیں ہر سلیم الفطرت انسان اپنی عقلِ صائب کے ذریعے حاصل کر سکتا ہے، خواہ اسے اسلام کی دعوت ملی ہو یا نہ ملی ہو۔ عقل سلیم صنعت ایزدی کے مشاہدے سے صانع عزوجل کو ایک اختیار و ارادہ اور علم و قدرت کی مالک ہستی تسلیم کرنے پر مجبور ہوتی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کا یہی مسلک ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ دور دراز کے پہاڑوں پر آباد انسانوں تک اگر کسی رسول کی دعوت نہ گئی ہو تو ان پر واجب ہو گا کہ وہ اپنی عقل کی رہنمائی سے خالق کائنات کے وجود کو تسلیم کریں؛ چنانچہ امام حاکم نے امام ابو حنیفہ کا قول نقل کیا ہے کہ زمین و آسمان کی تخلیق اور اپنی تخلیق کا مشاہدہ حاصل ہونے کے بعد کسی انسان کے لیے اپنے خالق کی ذات کو نہ پہچاننے کا کوئی جواز نہیں۔ اسی طرح ان کا یہ بھی ارشاد ہے کہ اگر اللہ تعالٰی رسولوں کو مبعوث نہ بھی کرتا تو بھی انسانوں پر اس کی معرفت بذریعۂ عقل واجب ہوتی۔ اسی طرح رسولوں کو مبعوث کرنے کی حکمت، قیامت میں اعمال کے حساب و کتاب کی ضرورت اور صحف سماویہ کی صداقت، وحی ربانی بذریعۂ فرشتہ یا دیگر طریقوں سے اور اس کے ساتھ ہی ملائکہ کے وجود اور تمام انبیاے کرام کی نبوت پر ایمان لانا بھی عقائد کی اسی نوع کے زمرے میں آتا ہے۔ رسول کی رسالت پر ایمان اور اس کی صداقت کا یقین ان انسانوں پر فرض ہو گا جن تک اس کی دعوت وضاحت اور صراحت کے ساتھ پہنچی ہو۔ بعض معتزلہ کے نزدیک بہت سے عوام کالانعام، نادانوں اور یہودیت و نصرانیت کے متبعین کے پاس اگر استدلال کی قوت رکھنے والی عقلیں نہ ہوں تو ان کے خلاف اللہ کی حجت قائم نہیں ہوتی (لاحجة لله علیهم)۔ [عقلًا تو اس خیال کا کچھ جواز موجود ہے، لیکن کسی کے پاس عقل ہونے نہ ہونے کا فیصلہ کرنا مشکل کام ہے؛ لہٰذا یہ مقام احتیاط ہے]۔ امام غزالیؒ نے المستصفی میں الجاحظ کا قول نقل کیا ہے کہ یہود وغیرہ میں سے ملت اسلام کے مخالفین اگر بر بناے عناد مخالفت کرتے ہوں تو گنہگار ہوں گے اور اگر انھوں نے غور و فکر کے باوجود حقیقت کو نہ پایا تو معذور ہوں گے اور گنہگار نہ ہوں گے۔ [یہ بھی قابل احتیاط ہے کیونکہ اس دوسری شرط کا ثبوت حاصل ہونا یا کرنا مشکل ہے]۔

۲ - وہ عقائد جنھیں سماعی کہا جاتا ہے اور جو عقل کے بجاے کتاب اللہ اور سنّتِ رسول اللہ سے ثابت ہیں، یا جو سلف صالحین سے بلا اختلاف منقول ہیں۔ عقائد کی یہ قسم پھر دو انواع پر منقسم ہے: ایک نوع وہ ہے کہ جس سے

ایمان کا قوام وابستہ ہے اور جس پر ہمیشہ کے عذابِ دوزخ سے نجات موقوف ہے، یعنی دوسرے لفظوں میں عقائد کی یہ نوع یا تو ایمان کی حقیقت کے لیے شرط ہے یا اس کا جزو ہے ۔ عقائد کی دوسری نوع لواحق ایمان یا ایمان کامل کا ایک خاص رنگ ہے، جس پر سلف صالحین عمل پیرا رہے ہیں، مگر ان کی مخالفت ایمان کی بنیاد کو اکھاڑنے کے درجے میں بھی نہیں آتی ۔

پھر ان عقائد کی نوع اول چار اجزا پر منقسم ہے : ایک جز کا تعلق الٰہیات، مبدأ (یعنی تخلیقِ کائنات کا بنیادی سبب بننے والی ہستی) اور اس کے اوصاف سے ہے؛ دوسرے جز کا تعلق معاد، یعنی روز جزا سے ہے؛ تیسرا جز نبوت و رسالت سے اور چوتھا جز امامت سے تعلق رکھتا ہے اور یہ اجزا ان باتوں میں سے ہیں جو نص کتابی یا حدیث متواتر سے ثابت ہیں اور جن کا انکار دین کی بدیہی اور ضروری باتوں کے انکار میں داخل ہے ۔

عقائد کی نوع اوّل کے پہلے جز میں عقلی کے ساتھ ساتھ سماعی عقائد بھی شامل ہوتے ہیں، جیسے اللہ تعالٰی کا ضروری الوجود ہونا، اللہ کی ذات کا پہلے یا بعد ممتنع العدم ہونا (یعنی یہ محال ہے کہ اللہ کی ذات سابق زمانے میں یا بعد کے لاحق زمانے میں کبھی معدوم ہو)، اللہ کا حیّ و قیّوم ہونا، تمام اشیا کا عالم ہونا، تمام اشیا پر قادر ہونا، تمام موجودات کا خالق ہونا، امکان اور حدوث کی علامات سے منزّہ ہونا، نقص، مادیت اور جسمیت سے پاک ہونا بلکہ مختصراً "لیس کمثلہ شئ" (= اس جیسی چیز تو کوئی بھی نہیں) کی تفسیر ہونا؛ صفات متشابہہ، مثلاً اللہ کا ہاتھ، چہرہ وغیرہ کا جہاں تک تعلق ہے تو یا تو ان پر بلا کیف و کم ایمان لایا جائے، جیسا کہ سلف صالحین کا مسلک ہے اور یا ید (= ہاتھ) سے مراد قوت اور وجہ (= چہرہ) سے مراد اللہ کی ذات لی جائے، جیسا کہ بعد کے اہلِ تاویل کرتے ہیں : اسی طرح بعض آثار اور احادیث میں اس قسم کی باتیں مذکور ہونا، جیسا کہ آپؐ نے ایک لڑکی سے پوچھا تھا کہ اللہ کہاں ہے تو اس نے کہا تھا اللہ آسمان پر ہے (سَأَلَهَا أَيْنَ اللّٰهُ؟ قَالَتْ فِي السَّمَاءِ) تو یہ چیزیں علما کے نزدیک تَجَوُّزاتِ شائعہ کے ضمن میں آتی ہیں، یعنی چونکہ لوگوں میں ایک عام تصور مروج تھا اس لیے اس سے تعرّض نہ کیا گیا اور اس کو صحیح ہی سمجھ لیا گیا کہ واقعی اللہ آسمان پر ہے حالانکہ وہ کائنات کے ہر ذرے میں ہے اور کوئی جگہ اس کے وجود سے نہ مختصّ ہے اور نہ اس کے وجود سے خالی ہے ۔

اللہ تعالٰی کے جسم و جان سے منزہ ہونے کے بارے میں اہلِ علم نے بہت سے دلائل دیے ہیں، جن میں سے بعض یہ ہیں : (۱) اس قسم کے اجزا سے مرکب ہونا مادّے کی خصوصیات میں سے ہے اور ظاہر ہے مرکب چیز اجزا کی محتاج ہوگی اور ایسا ہونا ممکن کے ضمن میں آتا ہے حالانکہ اللہ تو واجب الوجود ہے؛ (۲) جس شے کی ذات بالطبع پھیلاؤ رکھتی ہو وہ تقسیم کرنے، دو ٹکڑے کرنے یا فصل و وصل کی صلاحیت کی مالک ہوتی ہے اور اس سے پھر اس ذات کا اجزا سے مرکب ہونا لازم آتا ہے، جو واجب کی صفت نہیں، حالانکہ اللہ واجب الوجود ہے؛ (۳) پھر جو چیز بالطبع پھیلاؤ رکھتی ہو اس کے لیے یہ بھی فرض کیا جا سکتا ہے کہ اس میں بعض اشیا کا فقدان بھی ہے اور یہ بات فعل کی قوت کے نقص پر دلالت کرتی ہے، حالانکہ اللہ واجب الوجود اور کامل الفعل والارادہ ہے ۔

حدوثِ عالم اور توحیدِ باری تعالٰی کے مسائل بھی عقائد کی نوعِ اول کے اسی پہلے جزء کے ضمن میں آتے ہیں ۔ حدوثِ عالم سے مراد ہے کہ ایک

وقت تھا کہ یہ عالم معدوم تھا؛ پھر ایک وقت ایسا آیا جب یہ جہان پیدا ہو گیا اور جو چیز کبھی نہیں تھی اور اب پیدا ہوئی ہے، کبھی ایسا وقت بھی آئے گا جب وہ ناپید ہو جائے گی؛ عدم اور فنا سے صرف قِدَم ذاتی والی ہستی محفوظ ہے اور یہ صفت اللہ جل شانہٗ کی ہے، جو واجب الوجود ہے ۔ یہ حدوث عالم کا مسئلہ بھی عقلی اور سماعی مشترکہ اوصاف کا حامل ہے ۔ اسی طرح عقیدۂ توحید، یعنی توحید فی الذات اور توحید فی الصفات بھی عقل و سماع کے درمیان مشترک ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ کی ذات اور صفات میں شریک کا تصور ناممکن ہے ۔ اس سلسلے میں تمام ملل و نحل کو اتفاق ہے، کسی کو اختلاف نہیں۔ اختلاف کی صورت توحید فی الألوھیۃ ہے، یعنی عبادت، پرستش، نفع و نقصان اور اطاعت بھی اسی ذات کا حق ہے، کسی اور کا ہرگز نہیں۔ توحید کی اسی صورت کو عموماً چیلنج کیا جاتا رہا ہے اور توحید کی اسی صورت کی عملی تنفیذ کے لیے انبیاے کرامؑ آئے اور صُحفِ سماویہ نازل کیے گئے۔

عقائد کی نوع اول کے پہلے جز کے ضمن میں امتناع حلول کا عقیدہ بھی آتا ہے، یعنی یہ ناممکن ہے کہ کسی روح یا جسم میں اللہ سبحانہ کی ذات حلول کرے، جیسا کہ حضرت مسیحؑ اور حضرت علیؓ یا بعض دوسروں کے سلسلے میں بعض انسانی گروہوں کا عقیدہ ہے ۔ اسی طرح یہ عقائد بھی اسی ضمن میں آتے ہیں : قضا و قدر اور خیر و شر کا من جانب اللہ ہونا؛ وہی ہر شے پر قدرتِ کاملہ اور تصرف رکھتا ہے اور اس کا علم و قدرت ہر شے کو محیط ہے؛ وہی عالم الغیب ہے؛ یہ عقیدہ کہ اللہ کی پکڑ سے کوئی نہیں بچ سکتا اور اس کی بے پایاں رحمت سے کبھی مایوس نہیں ہونا چاہیے؛ یہ عقیدے کہ اسی نے انسانوں کے لیے ایک شریعت یا ضابطۂ زندگی بنایا ہے، وہ شرک کبھی معاف نہ کرے گا اور اس کے اوامر و نواہی کا بجا لانا بندوں پر اس کا حق ہے ۔

عقائد کی نوع اول کا دوسرا جُز معاد یا روزِ حشر کے حساب و کتاب کے لیے دوبارہ زندہ ہو کر اُٹھنے سے متعلق ہے ۔ اس دن (یعنی یوم آخرت) پر ایمان لانا لازمی ہے، جس کے دلائل زیادہ تر سماع سے متعلق ہیں۔

تیسرے جُز کا تعلق نبوت سے ہے ۔ اس کی بعض چیزیں عقلی ہیں، مثلاً انبیا کا اللہ کا پیغام پہنچانے والا ہونا اور ان میں سے بعض کا بعض سے افضل ہونا عقل میں آتا ہے؛ لیکن بعض سماعی امور بھی ہیں، مثلاً اُن کا قتل، رسوائی اور اہانت کفر ہے، یا ان پر ایک فرشتے کے ذریعے وحی کا آنا اور یہ کہ فرشتے اللہ کے نیک بندے ہیں، جو ہمیشہ اس کی اطاعت اور فرماں برداری کرتے ہیں؛ نیز کتب سماویہ منزل من اللہ ہیں اور ان کی بات ماننا فرض ہے اور یہ کہ ملائکہ میں سے بعض بعض پر فضیلت رکھتے ہیں۔

ان عقائد کا چوتھا جُز امامت سے متعلق ہے ۔ یہ اجمالاً یا تفصیلاً جُزوِ ایمان نہیں اور عہدِ نبوی میں اس پر بحث نہیں ہوئی۔

عقائد کی نوع ثانی کا تعلق ان باتوں سے ہے جو اساسیات کے تنوعات کی حیثیت رکھتی ہیں، مثلاً معارف الٰہیہ کے ضمن میں رؤیتِ باری تعالٰی اور اس سے بندوں کا ہم کلام ہونا، یا مباحثِ نبوت کے ضمن میں عصمتِ انبیا کا عقیدہ، یا یوم آخرت کے مباحث میں عذابِ قبر، اطفال کفار کی حیثیت، فاسقوں کا دائمی عذابِ جہنم اور مسئلۂ امامت کے سلسلے میں خلفاے اربعہ کی باہمی فضیلت و درجہ کا مسئلہ وغیرہ۔

وہ اصول جن کی بنیاد پر دینی عقائد اخذ کیے

جاتے ہیں، دو قسم کے ہیں: پہلی قسم وہ ہے جس پر عقائد اسلام اور مقاصد علم کلام کی بنیاد ہے؛ گویا یہ قسم عقائد کے لیے شرط یا ایک جز کی حیثیت رکھتی ہے؛ اصولی مآخذ عقائد کی دوسری قسم وہ ہے جسے ایک وسیلے یا سیڑھی کی حیثیت حاصل ہے۔

پہلی قسم کے اصولوں میں سے ایک یہ ہے کہ تواتر یقین کا فائدہ دیتا ہے، یعنی جو چیز تواتر سے ثابت ہو اس پر یقین کرنا پڑتا ہے۔ دوسرا اصول یہ ہے کہ لا متناہی مقدار محال ہے (اللاّ تناهیّ الکمّیّ محالٌ)، خواہ یہ مجموعی صورت میں ہو، خواہ یکے بعد دیگرے آنے کی صورت میں۔ تیسرا اصول یہ ہے کہ نصوص کو ظاہری معنی پر ہی حتی الامکان محمول کیا جائے۔ چوتھا یہ ہے کہ یہ عالم ایسے ذرات سے عبارت ہے جو باہم چھو رہے ہیں اور وہ الگ الگ نہیں ہو سکتے، حتٰی کہ ان کا متفرق ہونا ہی اس عالم کی ہلاکت ہے، جسے قرآن کی زبان میں کَالْعِهْنِ الْمَنْفُوْش (= دھنکی ہوئی روئی) سے تعبیر کیا گیا ہے؛ اسی طرح حرکت کے بھی ایسے اجزا ہوتے ہیں جن کا تجزیہ ناممکن ہوتا ہے۔ پانچواں اصول یہ ہے کہ ہر حرکت کے درمیان سکنات ہوتے ہیں۔

دوسری قسم کے اصول وسائط و وسائل کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ان میں سے پہلا یہ ہے کہ جو شخص عقائد کی طلب و جستجو کا عزم کرے اس پر واجب ہے کہ اپنی طلب پر اپنے دل کے اندر اس طرح غور کرے کہ حق و صداقت اور حقیقت کے لب لباب تک پہنچ جائے اور دوسروں کی آرا کی پروا نہ کرے۔ دوسرا اصول یہ ہے کہ اپنے نفس کو گمراہی اور کمینگی سے پاک کر دے اور پھر طلب عقیدۂ صحیحہ کا آغاز کر دے۔ تیسرا اصول یہ ہے کہ خارجی اثرات سے آزاد ہو کر عام آرا و اقوال کو محض اپنی عقل سلیم کی کسوٹی پر پرکھے۔ چوتھا اصول یہ ہے کہ ظن کو یقین کی جگہ اور تقلید کو علم کی جگہ رکھنے سے مکمل اجتناب کرے۔

ادیان و مذاہب کے سلسلے میں حق و باطل میں تمیز کرنے کے لیے تین مقدمات پیش نظر رکھنا ہوں گے: (۱) حق اس طرح واضح اور روشن ہو کہ ہر سلیم العقل انسان، خواہ ان پڑھ ہی ہو، اس حق کو بغیر کسی علمی روشنی یا توضیح کے سمجھ سکے؛ (۲) حق و باطل کے درمیان تمیز کی راہ میں ایسی رکاوٹیں حائل نہ ہوں جن کا ازالہ مشکل ہو؛ (۳) حق اس حیثیت میں ہو کہ اگر کسی قسم کا بندھن یا پردہ حائل نہ ہو تو خالی الذہن، سلیم العقل اور سلیم الفطرۃ انسان اسے بلا چون و چرا قبول کر لے۔

مذہب حق کو مذاہب باطلہ سے متمیز کیونکر کیا جائے؟ اس بات کا اثبات کیسے ہو کہ دین حق اسلام ہے، جس پر ملتِ محمدیہ عمل پیرا ہے اور یہ کہ مذاہب اسلامیہ میں اہلِ السنۃ والجماعۃ کا کیا مرتبہ ہے؟

مذہب حق کے متمیز ہونے کے بہت سے مناسب اصول ہیں: (۱) مذہب حق اس طرح واضح ہو کہ اس پر کوئی پردۂ اخفا نہ ہو اور ہر کہ و مہ، مرد و زن، حتٰی کہ ان پڑھ انسان کو بھی یہ حق روزِ روشن کی طرح واضح نظر آ رہا ہو؛ (۲) کم درجے کی ذہین طبائع اس فلسفیانہ قطعی یقین کے حصول سے قاصر ہوتی ہیں جو تمام شکوک کا پردہ چاک کر دیتا ہے، اس لیے اس سلسلے میں قابل اعتماد یہ بات ہو گی کہ مذہب حق پر قلبی سکون اور ثابت قدمی حاصل ہو جائے؛ (۳) کائنات کے آثار و مشاہدات، جو عنایت ربّانی سے پیدا ہونے والے افعال کا نتیجہ ہیں، اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ یہ کسی پختہ بنیاد والی حکمت و مصلحت کے مظاہر ہیں اور اس سے

مقصود قدرتِ حق پر ایمان و اعتقاد ہے، جس کی عقل سلیم بھی مقتضی ہے اور وحی الٰہی کا سامان بھی اسی مذہبِ حق کو ثابت کرنے کے لیے ہوا ہے؛ (۴) یہ تجربات و مشاہدات اس بات کو ثابت کرتے ہیں کہ نظامِ کائنات ایک مقررہ فطرت و عادت کے مطابق چل رہا ہے اور انبیاے کرام کی بعثت بھی اسی نظامِ فطرت کا ایک حصہ ہے جسے مذہب حق لے کر آتا ہے؛ (۵) یہ طے شدہ باقاعدہ چلنے والا نظامِ کائنات اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس کا بنانے اور چلانے والا بھی ہے۔ مذہبِ حق اسی ہستی کی ربوبیت کے اعتراف و عبودیت کی دعوت دیتا ہے جس کا فریضہ نبی کے سپرد ہے۔

حق و باطل کی تمیز کے دو اور طریقے بھی ہیں، جن سے مذہبِ حق کا تعین ہو جاتا ہے۔ ان میں سے ایک طریقہ تو خواص کے لیے ہے کہ وہ تمام مذاہب کے اصول اور قواعد کو عقل سلیم کی کسوٹی پر پرکھیں اور دیکھیں کہ کون سا پلڑا بھاری ہے اور پھر اسے اختیار کر لیں۔ دوسرا طریقہ عوام کے لیے ہے کہ وہ ہر نبی کے معجزات و آیات کو دیکھیں اور ایمان لائیں۔ نبوت محمدی کے دو معجزے، یعنی قرآن مجید اور رسول اللہؐ کی مثالی سیرت، اب بھی عام انسانوں کے یقین کے لیے کافی ہیں۔ یہاں سے تمام ادیان میں سے دین اسلام کی حقانیت ثابت ہو جاتی ہے۔

مذاہب اسلامیہ یا دوسرے لفظوں میں فرق اسلامیہ میں سے مذہب حق یا فرقۂ ناجیہ کی پہچان کے پانچ اصول ہیں: (۱) صداقت کا معیار کتاب اللہ کو ٹھیرایا جائے، کیونکہ احادیث تو بیشتر فرقوں کے پاس ہیں؛ صحیح یا غلط سے بحث نہیں۔ پھر ہر اسلامی فرقہ دوسرے کی احادیث کو نہیں مانتا۔ بایں ہمہ کتاب اللہ کی صحت متواتر ہے، جس پر سب کا اتفاق و ایمان ہے، اس لیے جن چیزوں اور اشخاص کو قرآن مجید قابل ستائش اور قابل اتباع قرار دیتا ہے، صرف ان کو ماننے والا فرقہ ہی فرقۂ ناجیہ ہو گا؛ (۲) شریعت ربانی کی حکمت یہ ہے کہ وحدت اسلام کی حفاظت ہو اور ملت اسلامیہ میں اتحاد و الفت ہو۔ اب جو فرقہ اسلام کی بنیادوں کی حفاظت کرتا ہے اور ملت کے اتحاد کو پارہ پارہ ہونے سے بچانے کی سعی کرتا ہے وہی ناجی ہے؛ (۳) ہم نے رسول اللہؐ کو آنکھوں سے نہیں دیکھا اور ہمیں یہ دین اصحاب رسولؐ اور ان کے تابعین کے ذریعے ملا ہے، اس لیے جو عقیدہ ان صحابۂ کرامؓ کا تھا اس پر جو فرقہ عمل پیرا ہے اور عام صحابۂ کرامؓ کی عزت و تکریم کرتا ہے وہی ناجی ہے اور جو ان پر طعن کرے وہ ناجی نہیں؛ (۴) اس حدیث پر سب فرقے متفق ہیں کہ امت میں تفرقہ بازی ہو گی اور صرف ایک فرقۂ ناجیہ ہوگا، باقی سب جہنمی ہوں گے۔ اب ہر فرقے کو ناجی ہونے کا دعوٰی ہے۔ اس دعوے کی صحت کا صرف یہی ایک معیار رہ جاتا ہے کہ اس عقیدے پر کون قائم ہے جو رسول اللہؐ اور آپؐ کے صحابۂ کرامؓ کا تھا کیونکہ آپؐ تو صاحبِ شریعت تھے ہی، آپؐ کے صحابہؓ حاملین شریعت تھے، جن کی صداقت اوپر مسلّم ہو چکی ہے؛ (۵) دین اسلام کا منبع اصلی اور مرکزی گہوارہ حرمین شریفین ہیں۔ عقل و نقل ہر قسم کے دلائل سے ان کا مرکز و منبع اسلام ہونا ثابت ہے، اس لیے جو عقیدہ ان حرمین کے رہنے والوں کا ہو گا وہ مذہب حق کے تعین میں یقیناً ممد و معاون ثابت ہو گا۔

عقیدے میں فساد اور بگاڑ پیدا ہونے کے بہت سے اسباب ہیں، ان میں سے چند یہ ہیں: (۱) عاداتِ مروّجہ (یا عُرف) بھی عقیدۂ صحیح میں بگاڑ کا باعث ہوتی ہیں، جنھیں چھوڑنا یا ان سے نکلنا مشکل

ہوتا ہے؛ (۲) انسان کا رقیق القلب ہونا؛ (۳) بعض انسان فطرۃً صحیح عقیدے کو قبول کرنے سے قاصر ہوتے ہیں؛ (۴) بعض اوقات کوئی بات اس قدر غلط طور پر مشہور و عام کر دی جاتی ہے جسے چھوڑ کر صحیح عقیدے کی طرف آنا مشکل ہو جاتا ہے؛ (۵) بری صحبت کا اثر؛ (۶) آباو اجداد کا طریقہ بھی اکثر صحیح عقیدے کو اپنانے میں رکاوٹ بن جاتا ہے؛ (۷) کسی غلط افواہ کا اس قدر مشہور ہو جانا کہ وہ صحیح عقیدے کے بگاڑ کا باعث بن جائے؛ (۸) حسنِ سلوک صحیح عقیدہ چھوڑنے پر مجبور کر دیتا ہے، خصوصاً کسی مجبور کے ساتھ؛ (۹) عقیدۂ حق رکھنے والے میں سے کسی کی بد سلوکی بھی غلط عقیدہ اختیار کرنے کا باعث بن سکتی ہے؛ (۱۰) بال کی کھال نکالنا اور کھوج لگانے میں غلو سے کام لینا بھی گمراھی کا باعث بن جاتا ہے؛ (۱۱) عام وھم کا شکار ہو جانا، یا خبط سوار ہو جانا؛ (۱۲) اُمورِ دین میں کثرتِ سوال اور بحث و تکرار بھی عقیدے کو ھلا دیتا ہے۔

(ظہور احمد اظہر)

۳ - علم العقائد، شیعی نقطۂ نظر سے: اسلام عقیدہ و عمل کے تمام مسائل کی تعلیم دیتا ہے۔ اس میں شعور، ذھن، ارادہ اور اقدام کے لیے عقلی اور عملی احکام ھیں، جنھیں تین حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے: (۱) عقائد؛ (۲) اعمال [عبادات] اور (۳) اخلاق [معاملات]۔ پھر ان تینوں نقطوں کو پھیلایا جائے تو ان سے بہت سے علوم منضبط ہوں گے۔

عقائد کا درجہ اساس کا ہے۔ قرآن مجید میں مکی سورتوں کا بیشتر حصہ عقائد کے جزئیات و کلیات پر مشتمل ہے۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے سب سے پہلے انسان کو وھم و گمان سے نکال کر عقل و شعور کی روشنی بخشی، مشاھدے کی طرف توجہ دلائی اور وحی کے ذریعے لطیف پیرائے میں وجود باری تعالٰی، خالق و رازق، قادر و حکیم ''اللہ'' کو ماننے اور جاننے کی تلقین کی۔ یہی جاننا اور ماننا عقیدہ کہلاتا ہے۔ اسلام میں ''اللہ'' کے وجود کو جاننا ماننا، اس کو واحد و بلا شریک ماننا توحید ہے۔ یہ اسلام کا پہلا عقیدہ تھا اور ہے۔ قرآن مجید میں ''اللہ'' کو جاننے ماننے کے ساتھ ھی اس کے صفات پر عقیدہ رکھنے کی تاکید ہے۔ ان صفات کا بار بار تذکرہ موجود ہے۔

دعوت اسلامیہ سادگی کے ساتھ تدریجی طور پر توحید، قیامت، نبوت اور جنت و جہنم کے عقائد سمجھاتی رھی۔ آیات کے ساتھ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم حسب موقع تفسیر بیان کرتے جاتے تھے۔ مکۂ مکرمہ میں عقائد جاھلیت رکھنے والے اشخاص اگر کوئی سوال کرتے تو جواب دے دیا جاتا تھا۔ مدنی دور میں کلیات سے آگے بڑھ کر جزئیات و تفصیلات پر گفتگو ہوئی اور یہود و نصارٰی سے بحث بھی ہوئی، مثلاً: مَا كَانَ اِبْرٰهِيْمُ يَهُوْدِيًّا وَّ لَا نَصْرَانِيًّا وَّلٰكِنْ كَانَ حَنِيْفًا مُّسْلِمًا ۭ وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ (= ابراھیم نہ تو یہودی تھے اور نہ عیسائی بلکہ سب سے بے تعلق ہو کر ایک (خدا) کے ہو رہے تھے اور اسی کے فرمانبردار تھے اور مشرکوں میں نہ تھے، ۳ [آل عمرٰن]: ۶۷)؛ قُلْ يٰٓاَهْلَ الْكِتٰبِ تَعَالَوْا اِلٰى كَلِمَةٍ سَوَاۗءٍۢ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ اَلَّا نَعْبُدَ اِلَّا اللّٰهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهٖ شَيْـــًٔـا وَّلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ (= کہ دو کہ اے اھل کتاب جو بات ھمارے اور تمھارے دونوں کے درمیان یکساں (تسلیم کی گئی) ہے اس کی طرف آؤ، وہ یہ کہ خدا کے سوا ھم کسی کی عبادت نہ کریں اور

اس کے ساتھ کسی چیز کو شریک نہ بنائیں اور ہم میں سے کوئی کسی کو خدا کے سوا اپنا کارساز نہ سمجھے، ۳ [آل عمرٰن] : ۶۴)؛ اِنَّ مَثَلَ عِیْسٰی عِنْدَاللّٰہِ کَمَثَلِ اٰدَمَ ط خَلَقَهٗ مِنْ تُرَابٍ (= عیسٰیؑ کا حال خُدا کے نزدیک آدمؑ کا سا ہے کہ اس نے (پہلے) مٹی سے ان کا قالب بنایا، ۳ [آل عمرٰن] : ۵۹) جیسی متعدد آیتوں میں معاصر مذاهب کے مسلمات و عقائد پر نقد و جرح اور اسلامی عقیدے کا اظہار کیا گیا ہے - وفات سرورِ دو عالمؐ کے بعد لوگ اسی دستور کے پابند رہے - وہ عموماً سادہ لفظوں میں عقائد بیان کرتے اور کبھی کبھی دلیل بھی ذکر میں لے آتے تھے - نہج البلاغۃ میں حضرت علیؓ کے متعدد خطبوں میں اس کی مثالیں موجود ھیں (دوسرے ائمۂ اھلِ بیت کی تعلیم عقائد کے لیے دیکھیے الاصول من الکافی، ج ۱) - دوسری صدی ھجری کے آغاز میں روم و شام اور عراق و ایران کے تعلیم یافتہ افراد میں اسلام پھیلا؛ مختلف مذاهب و اقوام نے اسلامی عقائد پر حملے کیے؛ اس طرح مسلمانوں کو بحث و جدل اور دلیل و برھان کے نئے زاویوں سے دو چار ھونا پڑا - ائمۂ اھل بیت نے اس دور میں اسلامی عقائد کی ترویج و حفاظت میں عظیم کردار پیش کیا، الطبرسی : کتاب الاحتجاج؛ الکلینی : الاصول من الکافی اور المُفضَّل : کتاب التوحید، وغیرہ میں ان اعتقادی بحثوں کا ذکر موجود ہے جو غیر مذاهب سے ھوئیں .

تمدن کے فروغ اور تعلیمی ارتقا کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ نجی عقیدے اور شخصی خیالات فرد سے ابھر کر معاشرے مین زیر بحث آ جاتے ھیں - یہیں سے عقل بشری کے ارتقا کی کیفیت سمجھ میں آتی ہے - اسلام بھی اس مرحلے سے گزرا اور مکہ و مدینہ میں لا دین، صابی، بت پرست اور رومی و ایرانی فلسفے کے ماھر اسلامی عقائد کی تردید و اثبات میں الجھے - اس الجھاؤ سے ایک ایک عقیدے کے متعدد گوشے سامنے آئے اور ان کے سمجھنے سمجھانے کے لیے نئے نئے اسلوب وضع کیے گئے - شیعہ کتب حدیث میں اس قسم کے عقائد و دلائل کے بکثرت حوالے موجود ھیں - امام حسینؓ کے بعد مدینۂ منورہ میں امام زین العابدینؓ (مصنف صحیفۂ کاملہ)، امام محمد باقرؓ، امام جعفر صادقؓ، امام موسٰی الکاظمؓ، امام علی الرضاؓ تک آٹھ امام عقائد کی تعلیم دیتے رہے - ان حضرات نے مخالف عقائد کی تردید کے لیے استدلال اور عقلی اسلوب بھی وضع کیا - امام محمد تقیؓ، امام علی نقیؓ اور امام حسن عسکریؓ کا قیام بغداد میں رہا - بغداد اس وقت یونانی، ایرانی اور ہندی علوم و افکار کی آماجگاہ تھا - وھاں حکومت اور علما جدید اسالیبِ بحث کی تدوین کر رہے تھے - خاندان نبوت چونکہ مسلسل یہ خدمت انجام دے رھا تھا، اس لیے اولاد علیؓ اور ائمۂ اھل بیت ایک منضبط دبستان فکر و نظر کے داعی کی حیثیت سے بغداد میں مباحثِ عقائد کے مرکزی افراد قرار پائے اور علم کلام کی تدوین جدید میں ان کے تلامذہ نے بے مثال اھمیت حاصل کی - یہی دور مُرجئہ، معتزلہ اور اشاعرہ کے باھمی مقابلوں کا تھا، جس میں امامیہ، یعنی شیعہ، علم العقائد و علم الکلام کے اھم دبستان کے ترجمان ھوے.

خلاصہ یہ ہے کہ کم و بیش ڈیڑھ سو برس میں اسلامی عقائد کی تعلیم دو حصوں میں تقسیم کی گئی :-

۱ - عقائد کا سادہ بیان اور اس کی ترتیب : قرآن و حدیث کی روشنی میں ان باتوں کی تعلیم، جن کو مانے بغیر کوئی شخص مسلمان نہیں کہلایا جا سکتا، مثلاً توحید، نبوت، قیامت، پھر وہ عقیدے جن سے مسلمان کو شیعہ کہا جاتا ہے، یعنی عقیدۂ

عدل باری تعالٰی اور عقیدۂ امامت ۔ اصول خمسہ تو یہی ہیں، لیکن ان کے ذیل میں صفات باری؛ پھر عدل میں جبر و قدر، وعدہ و وعید؛ نبوت میں اوصاف انبیا و مرسلین، کتب و صحف اور ملائکہ کے ساتھ بیان ختم نبوت و صفات خاصۂ حضرت محمد مصطفٰے صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم، امامت کے شرائط، وصایت و اسماے ائمہ؛ قیامت کے ذیل میں رجعت، حشر، نشر، حساب، جزا، سزا، جنت و جہنم اور اس کے ضمن میں شفاعت جیسے بہت سے مسائل آتے ہیں ۔

دوسری صدی ہجری سے اس قسم کی متعدد کتابیں معرض وجود میں آنے لگیں، مثلاً التوحید کے نام سے مفضل بن عمر نے اور ابو مالک ضحاک الحضرمی نے متعدد کتابیں لکھیں (نیز دیکھیے الطوسی: الفہرست؛ النجاشی: الرجال؛ ابن الندیم: الفہرست؛ آغا بزرگ الطہرانی: الذریعہ) ۔ نبوت و امامت پر کم از کم ایک سو کتابیں تیسری صدی ہجری تک لکھی جا چکی تھیں ۔ ان تمام مختصر اور متفرق رسالوں اور چھوٹی چھوٹی کتابوں کو ابو جعفر محمد ابن یعقوب الکلینی (م ۳۲۹ھ) نے الاصول من الکافی میں جمع کیا ۔ پھر اسے بالکل آسان طریقے سے شیخ الصدوق ابو جعفر محمد بن علی بن بابویہ القمی (م ۳۸۱ھ) نے کتاب العقائد میں قلم بند کیا ۔ الشیخ المفید محمد بن النعمان البغدادی (م ۴۱۳ھ) نے تصحیح الاعتقاد و شرح عقائد الصدوق کے نام سے اس کی شرح لکھی (تبریز ۱۳۷۱ھ؛ اردو ترجمہ مطبوعۂ امامیہ مشن لاہور؛ نیز فارسی تراجم بکثرت) ۔ الشیخ المفید ہی نے اسی قسم کی سادہ سی کتاب الحکمت الاعتقادیہ لکھی ۔ ذرا مفصل کتاب اوائل المقالات فی المذاہب والمختارات (تبریز ۱۳۷۱ھ) ہے، جو علم الاعتقاد میں بے حد اہم کتاب ہے ۔ سیّد مرتضٰی علم الہدٰی (م ۴۳۶ھ) اور شیخ ابو جعفر الطوسی (م ۴۶۰ھ) کے علاوہ علامۂ حلی حسن بن یوسف (م ۷۲۶ھ) کا رسالہ واجب الاعتقاد اور علامہ مجلسی محمد باقر اصفہانی (م ۱۱۱۱ھ) کا لیلیہ اعتقادیہ مختصر رسالوں میں اور حق الیقین مفصل کتابوں میں بے حد مشہور ہیں (نیز دیکھیے الذریعہ الی تصانیف الشیعہ) ۔ ہر دور میں بچوں کی تعلیم کے لیے اسی قسم کے چھوٹے چھوٹے رسالے لکھے گئے اور جب وہ درس میں آئے اور مقبول ہوے تو ان کی شرحیں لکھی جانے لگیں؛ چنانچہ عقائد کی مذکورۂ بالا کتابوں کا اردو، فارسی اور انگریزی میں ترجمہ ہو چکا ہے ۔

۲ ۔ عقائد پر دوسری قسم ان کتابوں کی ہے جن میں مؤلفین نے اپنے اور دوسرے فرق و مذاہب کے عقائد سادہ لفظوں میں بیان کر کے باہمی اختلافات کا تعارف کرایا ہے، جیسے سعد بن عبداللہ ابی خلف الاشعری القمی (م حدود ۳۰۱ھ) کی کتاب المقالات والفرق ۔

علم الاعتقاد عقائد کے تعارف اور اس کے اجمال و تفصیل جاننے کا نام ہے ۔ اثبات و نفی، بحث اور جرح و قدح اس کا اصل دائرۂ کار نہیں ۔ جب رد و قدح اور نفی و اثبات کی بحث شروع ہو جائے تو وہاں سے علم الکلام کی حد شروع ہو جاتی ہے ۔

قدیم کتب علم الاعتقاد کے انداز پر برصغیر میں جو گزشتہ ایک صدی سے کتابیں لکھی جا رہی ہیں انہیں ''دینیات'' کا نام دیا جاتا ہے ۔ نظم و نثر میں سیکڑوں کتابیں فہرستوں میں موجود ہیں ۔ یہ نجی طور پر بھی پڑھائی جاتی ہیں اور مکتبوں میں بھی ۔

مآخذ: متن مقالہ میں آ چکے ہیں ۔

(مرتضٰی حسین فاضل)

٭ **علم کلام**: نیز رک بہ کلام (نیز کلمہ: علم نحو).

٭ ۱ - [مستشرقانہ نقطۂ نظر]: کہا جا سکتا ہے کہ لفظ کلام کا اصطلاحی استعمال سب سے پہلے کلام اللہ کی ترکیب میں ہوا، جس کے معنی یا تو قرآن مجید تھے یا اللہ کی صفت کلام - قرآن مجید نے لفظ کلام کے ان اطلاقات کا راستہ صاف کر دیا ہے۔

[. . . . فاضل مستشرق نے اپنے مقالے میں، جس کا ابتدائی حصہ حذف کر دیا گیا ہے، وهی فرسودہ نظریہ دہرایا ہے کہ دوسرے عقائد و تصورات کی طرح کلام (علم کلام) کی اصطلاح بھی مسلمانوں نے یہود و نصارٰی بلکہ ہنود سے لی ہے، لیکن اس لغو خیال کی اتنی مرتبہ تردید ہو چکی ہے کہ یہاں دلائل کے اعادے کی ضرورت نہیں - تہذیبوں میں سرسری استفادہ تو ممکن ہے، لیکن اس استفادے کی حیثیت محض اشارے کی ہوتی ہے - دیکھنے کی بات یہ ہے کہ مسلمان کس طرح اپنی بنیادوں پر اپنے علوم کی تدوین کر رہے ہیں یا انہوں نے کہاں تک اپنی مستقل انفرادیت کی عمارت کھڑی کی اور کیا کیا ترقیات کیں؟ اور علم کلام کے بارے میں فاضل مقالہ نگار نے جو کچھ لکھا ہے وہ سراسر ظنی، متعصبانہ بلکہ لغو ہے کیونکہ بعد میں خود ہی تسلیم کرتے ہیں کہ علم کلام کا پہلا نام فقہ الاکبر تھا].

معلوم ہوتا ہے ذات الٰہیہ کے مسئلے میں اس تصور کی بنیاد کہ وہ مجموعہ ہے ذات اور صفات کا، کچھ تو ان منہاجات پر ہے جن کا تعلق یونانی نظریات شخصیت سے ہے، کچھ قرآن مجید کی خطیبانہ زبان پر، جس میں ذات الٰہیہ کے لیے قدیم شاعری کے انداز میں متعدد خطابات استعمال کیے گئے ہیں اور کچھ ان مسیحی تشریحات پر جن کا تعلق اقانیم ثلاثہ کے باہمی روابط سے ہے - بایں ہمہ ذات اور صفات کے باہمی تعلق کا مسئلہ لاینحل رہا، جس سے بالآخر راسخ العقیدہ مسلمانوں نے ان الفاظ کا سہارا ڈھونڈتے ہوئے کنارہ کشی کر لی کہ ''یہ نہ تو وہ (یعنی ذات الٰہیہ بجائے خود) ہیں اور نہ اس کے علاوہ کچھ اور'' - یہ گویا اس امر کا اعتراف تھا کہ ذات اور صفات کا یہ رشتہ دین کا ایک راز ہے، جس کے فہم سے عقل انسانی عاجز ہے؛ مزید یہ کہ ان صفات کو غیر مخلوق اور ازلی تصور کرنا چاہیے، بغیر ان کے ذات الٰہیہ سمجھ میں نہیں آتی [یہ عبارت بھی مثل سابق بے دلیل ہے - مقالہ نگار محض ظن سے کام لے کر غلط تأثر دے رہے ہیں]؛ لیکن عقلیت پسند مسلمان اور بعد ازآں معتزلہ کسی ایسے راز کو ماننے کے لیے تیار نہیں تھے - ان کا رجحان اس طرف تھا کہ صفات کو ذات سے کوئی ایسا تعلق نہیں جو ناگزیر ہو [لیکن سوال یہ ہے کہ صفات کے بغیر ذات کا تصور کیسے ممکن ہوگا] - ظاہر ہے کہ ان مباحث میں کلام کی صفت نمایاں طور پر سامنے آئی اور یہیں مسیحی علمائے دین نے بالخصوص اپنا اثر ڈالا [بحث تو معتزلہ کی ہو رہی ہے؛ مسیحی علما کیسے بیچ میں آ گئے] - قرآن مجید میں خدائے تعالٰی کی اس صفت کے لیے کوئی اسم صفت استعمال نہیں کیا گیا - دوسرے لفظوں میں اللہ تعالٰی کو متکلّم یا کلیم نہیں کہا گیا [لیکن خدا کے کلام کرنے کا ذکر تو کئی جگہ آیا ہے - اس سے اسم صفت اور اسم فاعل کا ہونا خود بخود نکل آتا ہے]- یہ الگ بات ہے کہ علمائے متأخرین اللہ تعالٰی کے لیے متکلّم کا لفظ اکثر استعمال کرتے ہیں - اللہ تعالٰی کے واقعی کلام کرنے کے متعلق لفظ کلام کا قطعی استعمال صرف ایک مقام پر آیا ہے [قَالَ یٰمُوْسٰٓی اِنِّی اصْطَفَیْتُکَ عَلَی النَّاسِ بِرِسٰلٰتِیْ

وَ بِکَلَامِیْ (۷ [الاعراف]: ۱۴۴)، یعنی فرمایا اے موسیٰ میں نے تم کو اپنے پیغام اور اپنے کلام سے لوگوں سے ممتاز فرمایا]، لیکن اللہ تعالیٰ کے فعل کی صورت میں یہ لفظ بار بار استعمال ہوتا ہے؛ چنانچہ الاشعری (الابانة، ص ۲۳ ببعد) نے دس سے زیادہ مختلف آیات کے حوالے دیے ہیں، جن پر اس عقیدے کی بنیاد رکھی جا سکتی ہے کہ اللہ کا کلام (بطور ایک ایسی صفت کے جو اس کے اندر موجود ہے) اور قرآن مجید (جو اس صفت کا مظہر ہے) دونوں غیر مخلوق ہیں [اس عبارت میں قبیح تضاد موجود ہے؛ چنانچہ آگے کے بیانات سے خود بخود ثابت ہو رہا ہے] - کہا جا سکتا ہے کہ ان آیات سے صاف طور پر مترشح ہوتا ہے کہ تاریخی اعتبار سے یہ عقیدہ اگرچہ دوسرے ذرائع کے ماتحت قائم کیا گیا، یا اس میں بعض دوسرے اسباب نے حصہ لیا، مگر بعد ازاں کوشش کی گئی کہ ان آیات کے حوالے سے یہ ثابت کیا جائے کہ اس کی اساس قرآن مجید پر ہے - برعکس اس کے عقلیت پسند علما نے کلام کی اس ازلی صفت کے ایک ایسے مظہر کو ماننے سے انکار کر دیا جو غیر مخلوق ہی سہی لیکن مادی ہو، چنانچہ:

وَ کَلَّمَ اللّٰهُ مُوْسٰی تَکْلِیْمًا (۴ [النساء]: ۱۶۴)، یعنی موسیٰ سے تو خدا نے باتیں کیں؛

وَلَمَّا جَآءَ مُوْسٰی لِمِیْقَاتِنَا وَ کَلَّمَهٗ رَبُّهٗ قَالَ رَبِّ اَرِنِیْٓ اَنْظُرْ اِلَیْکَ ؕ قَالَ لَنْ تَرٰىنِیْ وَ لٰکِنِ انْظُرْ اِلَی الْجَبَلِ فَاِنِ اسْتَقَرَّ مَکَانَهٗ فَسَوْفَ تَرٰىنِیْ ۚ فَلَمَّا تَجَلّٰی رَبُّهٗ لِلْجَبَلِ جَعَلَهٗ دَکًّا وَّ خَرَّ مُوْسٰی صَعِقًا ۚ فَلَمَّآ اَفَاقَ قَالَ سُبْحٰنَکَ تُبْتُ اِلَیْکَ وَ اَنَا اَوَّلُ الْمُؤْمِنِیْنَ ○ قَالَ یٰمُوْسٰٓی اِنِّی اصْطَفَیْتُکَ عَلَی النَّاسِ بِرِسٰلٰتِیْ وَ بِکَلَامِیْ ۖ فَخُذْ مَآ اٰتَیْتُکَ وَ کُنْ مِّنَ الشّٰکِرِیْنَ (۷ [الاعراف]: ۱۴۳ و ۱۴۴)، یعنی جب موسیٰ ہمارے مقرر کیے ہوئے وقت پر (کوہ طور) پر پہنچے اور ان کے پروردگار نے ان سے کلام کیا تو کہنے لگے کہ اے پروردگار، مجھے (جلوہ) دکھا کہ میں تیرا دیدار (بھی) دیکھوں - پروردگار نے کہا کہ تم مجھے ہرگز نہ دیکھ سکو گے، ہاں پہاڑ کی طرف دیکھتے رہو، اگر یہ اپنی جگہ قائم رہا تو تم مجھ کو دیکھ سکو گے - جب ان کا پروردگار پہاڑ پر نمودار ہوا تو (تجلی انوار ربانی نے) اس کو ریزہ ریزہ کر دیا اور موسیٰ بیہوش ہو کر گر پڑے - جب ہوش میں آئے تو کہنے لگے کہ تیری ذات پاک ہے اور میں تیرے حضور میں توبہ کرتا ہوں اور جو ایمان لانے والے ہیں ان سب میں سے اول ہوں - (خدا نے) فرمایا، اے موسیٰ میں نے تم کو اپنے پیغام اور اپنے کلام سے لوگوں سے ممتاز کیا ہے تو جو میں نے تم کو عطا کیا ہے اسے پکڑ رکھ اور (میرا) شکر بجا لاؤ؛ [لیکن ان آیات سے تو فاضل مقالہ نگار اپنے سابقہ قول کی خود ہی تردید کر رہے ہیں - یہ تو خدا کے کلام کرنے کے حق میں ہیں - یہ تضاد ثابت کر رہا ہے کہ مقالہ نگار زبردستی کچھ نتیجے نکال رہے ہیں، جن کے بارے میں وہ خود بھی مطمئن نہیں]؛

فَلَمَّآ اَتٰىهَا نُوْدِیَ مِنْ شَاطِیِٔ الْوَادِ الْاَیْمَنِ فِی الْبُقْعَةِ الْمُبٰرَکَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ اَنْ یّٰمُوْسٰٓی اِنِّیْٓ اَنَا اللّٰهُ رَبُّ الْعٰلَمِیْنَ (۲۸ [القصص]: ۳۰)، یعنی پھر جب اس کے پاس پہنچے تو میدان کے دائیں کنارے سے ایک مبارک جگہ میں ایک درخت سے آواز دی گئی کہ اے موسیٰ! میں تو خدائے رب العالمین ہوں - اس آیت میں جب اللہ تعالیٰ کا حضرت موسیٰؑ کے ساتھ درخت سے کلام کرنے کا ذکر آتا ہے تو وہ کہتے ہیں کہ الفاظ کی صوت درخت میں بطور محل خلق کی گئی تھی، لہٰذا اسے درخت کی ایک حالت (حال)

کہیے (دیکھیے فخرالدین الرازی کے بارے میں Goldziher، در *Der Islam*، ۳ : ۳۴۵) - آگے چل کر متأخر اشاعرہ نے اس کی تشریح یوں کی کہ حضرت موسیٰؑ نے اس بات کو اس طریقے سے نہیں سنا جیسے عام طور پر باتیں سنی جاتی ہیں بلکہ روحانی طور پر اور وہ بھی اس طرح گویا یہ آواز ہر جانب سے آ رہی تھی اور ان کے ایک ایک عضو کو اس کا ادراک ہو رہا تھا؛ لہٰذا جیسا کہ ارسطو نے ''حس مشترک'' کا تصور قائم کیا ہے [بات قرآن مجید کی ہو رہی ہے، یہ ارسطو بیچ میں کیسے آ گئے؟ معلوم ہوتا ہے کہ یہ بھی مستشرقانہ پیوند کاری ہے]، اس حس کی بدولت یہ آواز حضرت موسیٰؑ کے حواس میں پہنچی (البیضاوی : تفسیر، طبع Fleischer، ۱ : ۳۴۳ س ۹، ۵۹۳ س ۱) - پھر کم از کم الاشعری (الابانہ، ص ۲۰) کے زمانے میں اتنا تسلیم کر لیا گیا تھا کہ اس کلام کا بغیر وقفے کے جاری رہنا ضروری تھا کیونکہ یہ صفت اپنی جگہ پر کامل و مکمل ہے اور سکونت اس کے نقص پر دلالت کرتا ہے - پھر قرآن مجید میں آیا ہے :

قُلْ لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمٰتِ رَبِّيْ لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ اَنْ تَنْفَدَ كَلِمٰتُ رَبِّيْ وَ لَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهٖ مَدَدًا (۱۸ [الکہف] : ۱۰۹)، یعنی اگر سمندر میرے پروردگار کی باتوں کے (لکھنے کے) لیے سیاہی ہو تو قبل اس کے کہ میرے پروردگار کی باتیں تمام ہوں سمندر ختم ہو جائے اگرچہ ہم ویسا ہی اور اس کی مدد کو لائیں.

وَ لَوْ اَنَّ مَا فِي الْاَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ اَقْلَامٌ وَّالْبَحْرُ يَمُدُّهٗ مِنْۢ بَعْدِهٖ سَبْعَةُ اَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمٰتُ اللّٰهِ (۳۱ [لقمٰن] : ۲۷)، یعنی اگر یوں ہو کہ زمین میں جتنے درخت ہیں (سب کے سب) قلم ہوں اور سمندر (کا تمام پانی) سیاہی ہو اور اس کے بعد سات سمندر اور (سیاہی ہو جائیں) (پھر بھی) اللہ کی باتیں (یعنی اس کی صفتیں) ختم نہ ہوں.

اسی طرح احادیث میں بھی اس بات کو مثالاً نہایت شد و مد سے سمجھایا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے الگ الگ الفاظ یعنی ''کلمات'' ان گنت ہیں اور اللہ تعالیٰ روز ازل سے مصروف تکلم ہے؛ لیکن الاشعری (کتاب مذکور، ص ۴۱) اس امر کے خلاف ہیں کہ قرآن مجید کے لیے ''لفظ'' کی اصطلاح استعمال کی جائے، جس کا مطلب ہے وہ بات جو زبان سے ادا کی جاتی ہے، حتٰی کہ اس کی قراءت میں بھی یہ استعمال نہیں ہونا چاہیے - ایسے ہی لسان (۱۵ : ۳۲۷، س ۱۷) میں آتا ہے کہ قرآن مجید کو ہرگز اللہ کا قول کہہ کر پکارا نہ جائے - معلوم ہوتا ہے الاشعری اس نظریے کے قائل نہ تھے جسے اشاعرۂ متأخرین نے اختیار کیا - اللہ کا کلام عبارت ہے تفکر (کلام) یا ذہن میں ایک خیال (حدیث نفسی) سے؛ لہٰذا اس کے اظہار کے لیے حروف یا الفاظ کی ضرورت نہیں - الاشعری صرف یہ چاہتے تھے کہ جس طرح بھی ہو سکے قرآن مجید کو ان چیزوں سے کوئی نسبت نہ رہے جو چند روزہ یا مخلوق ہیں [اس کے بعد جو عبارت آتی ہے وہ پھر تضاد کا قبیح نمونہ ہے]؛ لیکن الاشعری نے یہ نہیں سوچا کہ اس نظریے کا مطلب کیا ہو گا؟ اللہ تعالیٰ کے بے شمار کلمات کلام ہی تو ہیں، گو ان کی حیثیت ویسے الفاظ کی نہیں جو ہم اپنی زبان سے ادا کرتے ہیں - جزوی طور پر وہ اسی کے تخلیقی افعال ہیں کیونکہ وہ جو کچھ پیدا کرتا ہے محض لفظ ''کن'' سے پیدا کرتا ہے (مزید بحث کے لیے رک بہ کلمہ).

آگے چل کر راسخ العقیدہ علمائے دین کے نزدیک کلام الٰہی کا ثبوت ایک آسان سی بات تھی اور وہ یہ کہ اس امر پر سب لوگوں کا اجماع [رک باں] ہے کہ اللہ تعالیٰ نے چونکہ انبیائے کرام

علیہم السّلام سے کلام فرمایا اس لیے وہ لازمی طور پر متکلّم اور کلام کی صفت سے متصف ٹھیرا (مثلاً دیکھیے التفتازانی : تفسیر عقائد نسفی، قاھرہ ۱۳۲۱ھ، ص ٥٧ ببعد)۔ اس صفت کی ماھیت ھم اوپر بیان کر آئے ھیں، لیکن قرآن مجید سے بطور کلام اللہ اس صفت کا جو تعلق ھے اس کی تشریح ابھی باقی ھے۔ حنبلی تو اشعریوں کی طرح اس کی کوئی قطعی اور واضح تعریف پیش کرنے سے گریز کرتے رھے۔ ان کا نظریہ یہ تھا کہ قرآن مجید اللہ تعالٰی کا غیر مخلوق اور ازلی کلام ھے اور بس۔ اس سے زیادہ انھوں نے اور کچھ نہیں کہا۔ بعض نے تو یہاں تک کوشش کی کہ جس چیز پر قرآن مجید مرقوم تھا اسے بھی غیر مخلوق ٹھیرائیں۔ معتزلہ کے نزدیک قرآن مجید مخلوق تھا، بعینہٖ جیسے وہ الفاظ جو [حضرت] موسٰیؑ کے کانوں تک پہنچے۔ ماتریدیوں نے حسب معمول اس بارے میں بھی اپنا مخصوص طریق کار استعمال کیا کہ اسرار دین کے بیان میں دونوں باتوں کو صاف صاف پہلو بہ پہلو رکھ دیں، لیکن ان کا کوئی حل پیش نہ کریں۔ النسفی (عقائد، ص ٩٧) کا قول ھے : قرآن، یعنی کلام اللہ، مخلوق ھے، ھمارے نسخوں پر ثبت اور ھمارے دلوں میں محفوظ، جس کی ھم اپنی زبان سے تلاوت کرتے اور کانوں سے سنتے ھیں، تاھم وہ ان سب میں مقیم ('حالّ') نہیں''؛ چنانچہ ایک اشعری کی حیثیت سے التفتازانی نے اس کی تشریح میں آگ کا لفظ پیش کیا ھے، جو اگر کاغذ کے ٹکڑے پر مرقوم ھو تو اس میں نہ تو آگ کی جلا دینے والی صفت ھی موجود ھوگی نہ اس سے کاغذ جل سکے گا۔

اشاعرۂ متأخّرین نے اس ضمن میں جو نظریہ قائم کیا اس کے متعلق الفضالی (رکّ بآں : م ۱۲۳٦ھ/۱۸۲۰ء) کے یہ الفاظ پیش کیے جا سکتے ھیں جو اس کی تصنیف کفایة (طبع ۱۳٦٠ھ، مع شرح از البیجوری (= الباجوری)، ص ٥٠) میں موجود ھیں : ''یہ پرشکوہ آیات (الفاظ قرآن) اس لحاظ سے صفت ازلی کی جانب رھنمائی نہیں کرتیں کہ اس کی مدد سے ھمیں اس صفت ازلی کا فہم ھوسکتا ھے۔ بایں ھمہ جو کچھ ان الفاظ سے سمجھ میں آتا ھے وہ اس کے مساوی ھے جو اس صفت ازلی سے سمجھ میں آ سکتا ھے بشرطیکہ ھمارے اور اس کے درمیان جو حجاب ھے اٹھ جائے اور ھم اسے اپنے کانوں سے سن لیں۔'' یہ وھی فرق ھے جو ὁμοούσιος اور ὁμοιούσιος میں پایا جاتا ھے۔ گویا الفاظ کی بندش مخلوق ھے بلکہ الفضالی کو تو اس امر میں بھی ایک حد تک شبہہ ھے کہ اس بندش کا تعلق لوح محفوظ سے ھے اور یہ کہ اسے اللہ سے منسوب کرنا چاھیے یا حضرت جبریلؑ بلکہ خود حضرت نبی کریم صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم سے۔ اسی طرح ابن حزم [رکّ بآں] کا بیان ھے (الملل، قاھرہ ۱۳۱۷، ص ۲۱۱) کہ اس کے زمانے میں اشاعرہ، خصوصاً الباقلّانی [رکّ بآں] کا یہی خیال تھا اور وہ کہتے تھے کہ قرآن صرف اس اعتبار سے اللہ کا کلام ھے کہ یہ اس کے کلام کی 'عبارة' ھے۔ ایسے ھی الفقہ الاکبر (حیدر آباد ۱۳۲۱ھ، ص ۲۳) میں، جسے امام ابو حنیفہؒ [م ١٥٠ھ] سے منسوب کیا جاتا ھے اور جس کی الماتریدی (م ۳۳۳ھ) نے شرح لکھی، اس تعلق کے لیے عبارة، نیز حکایة (= نقل) کا لفظ استعمال کیا گیا ھے۔ الایجی نے المواقف (مع شرح از الجرجانی، بولاق ۱۲٦٦ھ، ص ٥٩٠) میں ان تمام پہلوؤں کا مکمل تجزیاتی اور معروضی مطالعہ پیش کیا ھے، گو اس میں تاریخی ترتیب کو مد نظر نہیں رکھا۔

بہر حال یہاں مسیحی علما کا اثر بالکل واضح ھے۔ [یہاں فاضل مقالہ نگار پھر مضطرب ھے نہ قرآن مجید سے لے کر متکلمین کے خیالات تک ھر شے کو مسیحی کتابوں کی نقل قرار دے

حالانکہ معمولی سے تجزیے سے فرق واضح ہو جاتا ہے کہ یہ دو الگ الگ تصورات یا عقیدے ہیں۔ پھر Logos کی بحث یہاں بالکل غیر متعلق ہے] ۔ عیسائیوں کا یہ عقیدہ کہ کلام (Logos) غیر مخلوق مگر خلاق ہے اور خدا کی حکمت اس کا کلمہ ہے جس کا دنیا میں ظہور حضرت عیسٰیؑ کی ذات سے ہوا، مسلمانوں کے اس خیال سے کس قدر ملتا جلتا ہے کہ کلام ایک صفت ازلی ہے اللہ کی، جو اس کا ذریعۂ تخلیق ہے اور وحی ہے جو بقید زمانہ نازل ہوتی رہی [اس کے بعد کی عبارت میں پھر سابقہ قول کے متضاد بات آ رہی ہے] ۔ اشاعرہ کے نزدیک یہ صفت گویا ایک صورت ہے فکر الٰہیہ کی، گو انھوں نے اس بارے میں بڑی احتیاط برتی ہے کہ اسے فکر انسانی سے، جس کی اصل زمانی ہے، خلط ملط نہ کیا جائے (الغزالی، ص ۵۲) ۔ اشاعرہ کا یہ کہنا گویا کلام (Logos)، یعنی یونانیوں کے σοφία (حکمت) کے عقلی پہلو کی طرف اشارہ کرتا ہے؛ البتہ یہ جائز نہیں کہ صفت عقل (νοῦς) کو اللہ تعالٰی سے منسوب کیا جائے کیونکہ اس طرح کچھ فلسفیانہ اور لسانی الجھاؤ پیدا ہونے کا خدشہ ہے (دیکھیے المواقف، مطبوعۂ قاہرہ، ص ۵۰۱ و طبع Sorensen، ص ۱۶۱، بذیل مادۂ عقل؛ البیضاوی : تفسیر القرآن، ۲ : ۳۱ و طبع Fleischer، ۱ : ۵۷ س ۱۳) ۔ مسیحی علما نے قدرتی طور پر سریانی لفظ ملثی (Mel'etha)، یعنی ὁ λόγος کا ترجمہ الکلام کیا ہے ۔ [اس کے بعد پھر مسیحی اثرات! مقالہ نگار کا اصل موضوع تو کلام یا علم کلام ہے ۔ اس کی تشریح کے بجائے مسیحی اثرات کی تفصیل دے رہے ہیں ۔ علمی لحاظ سے یہ زیادتی ہے اور اس بارے میں ان کا ہر قول بے بنیاد] ۔ اسلامی الٰہیات پر مسیحی اثرات کی مزید تفصیل کے لیے دیکھیے Graf : *Die arabischen Shriften des Theodor Abu kurra*؛ نیز متعدد مقالات جن کا حوالہ Horten نے اپنی کتاب *Philos. Systeme*، ص ۶۲۶، میں دیا ہے، خصوصاً C. H. Becker : *Christliche Polemik u. Islamische Dogmenbildung*، در *Zeitschr. für Assyr.*، ۲۶ : ۱۷۵ ببعد۔

اگر ہم یہ کہیں کہ لفظ کلام بمعنی الٰہیات اور متکلم بمعنی عالم الٰہیات کا استعمال بھی رفتہ رفتہ انھیں اثرات کے ماتحت ہوا تو یہ محض اٹکل پچو قیاس آرائی نہیں ہو گی [یہ درست نہیں ۔ یہ نری قیاس آرائی ہے] ۔ سریانی لفظ ملل Mallel (= تکلّم) اور اس کے اشتقاقات، عقل اور کلام، دونوں معنوں کے اعتبار سے λέγω اور λόγος کے مساوی ہیں؛ لہٰذا مملّل اللّٰہیاثی (Memallel Allāhāyāthā) کے معنی θεολόγος اور ملیلۃ Melila کے λογικός کہے جاتے تھے ۔ اس طرح اگر لفظ کلام (بمعنی گفتگو) سے ابتدا کیجیے تو عقلی دلائل کے اعتبار سے معنوں کا یہ ارتقا ایک آسان سی بات تھی، خصوصاً جہاں تک اس کا تعلق الٰہیات سے ہے کلام کا یہ استعمال جس طرح شروع ہوا اس سے مسلمان بے خبر تھے؛ [سابقہ عبارتوں میں مقالہ نگار ثابت کر چکے ہیں کہ مسلمان مسیحی اثرات کے تحت باخبر تھے ۔ اب یہاں اس کے برعکس فرما رہے ہیں] اس کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ التفتازانی (تفسیر عقائد النسفی، ص ۱۰ ببعد) نے اس سلسلے میں آٹھ توضیحات پیش کی ہیں : (۱) علمائے دین ''فلاں فلاں عقیدے کے متعلق کلام (بیان، استدلال) کی ابتدا یوں کرتے ہیں کہ . . . .''؛ (۲) کلام میں بیشتر عقید؛ کلام الٰہی سے بحث کی جاتی ہے؛ (۳) الٰہیات میں کلام کو ویسا ہی زور حاصل ہو جاتا ہے جیسے کہ فلاسفہ کے یہاں منطق کو؛ (۴) یہ ان تمام علوم سے زیادہ اہم ہے جو زبانی پڑھائے جاتے ہیں؛

(٥) غور و فکر اور مطالعے کی نسبت مخالفین کے درمیان باھمی گفتگو (کلام) ضروری ھے ؛ (٦) یہ علوم کے وہ متنازع فیہ امور ھیں جو زبانی پڑھائے جاتے ھیں ؛ (٧) دوسرے علوم کے برعکس یہاں ''بیان'' سے وزن پیدا ھو جاتا ھے ؛ (٨) یہ کاٹ کرنے والا مؤثر علم ھے اور کلم (= جرح ، کاٹنا) سے ماخوذ ۔ ابن خلدون نے صرف دو توضیحیں پیش کی ھیں : (١) اس کا تعلق قول سے ھے عمل سے نہیں اور (٢) وھی توضیح جو اوپر شمارہ (٢) میں آئی ھے (مزید بحث کے لیے دیکھیے الشہرستانی : المِلَل ، مترجمۂ Haarbrücker، ١ : ٢٦، نیز آراء کے لیے ٢ : ٣٨٨ تا ٣٩٣).

لیکن کلام کا استعمال بمعنی الٰہیات بہت ٹھیر ٹھیر کر ھوا ۔ ابتدا میں الٰہیات کے استدلالی پہلو اور قانون شریعت کے لیے صرف فقہ کا لفظ استعمال ھوتا تھا، جیسا کہ روایات کے لیے علم کا (رک بہ فقہ) ۔ پھر الٰہیات [کلام] کو فقہ اکبر کہنے لگے، جیسا کہ الفقہ الاکبر سے ظاھر ھے، جو امام ابو حنیفہ رض سے منسوب کی جاتی ھے اور جس کا ذکر اوپر آ چکا ھے ۔ اس کتاب میں لکھا ھے : ''اَلْفِقْهُ فِی الدِّیْنِ اَفْضَلُ مِنَ الْفِقْهِ فِی الْعِلْمِ''، جس کی تشریح بعد ازاں یوں کی گئی کہ کلام فقہ سے افضل ھے [یہ معنی غلط ھیں ۔ صحیح ترجمہ یہ ھے کہ تفقہ فی الدین دوسرے ھر قسم کے علم سے افضل ھے] ۔ اس کتاب میں لفظ کلام بطور اصطلاح استعمال نہیں ھوا ، صرف اللہ کے کلام کے معنوں میں آیا ھے [یہاں پھر تضاد ھے ۔ جب کلام سے مراد اللہ کا کلام ھے تو الفقہ فی الدین افضل . . . والا قول کفر صریح ھو جاتا ھے] اور اس کے بجائے عام طور پر '' قول '' کا لفظ استعمال کیا گیا ۔ اسی طرح الاشعری [رک باں] کی تصنیف الابانۃ میں لفظ کلام مختلف حصّوں کے عنوانات کے طور پر استعمال ھوا ، لیکن الفہرست (نواح ٣٧٧ تا ٤٠٠ھ) میں کلام عام طور پر ''بیان'' کے معنوں میں ؛ علٰی ھذا الٰہیات کی اصطلاح تکلم اور متکلم کے ساتھ آتی ھے ۔ اس کے مقابلے میں لفظ فقہ باقاعدہ قانون شریعت کے معنوں میں استعمال ھوتا رھا ۔ اسی زمانے میں ایک نئی تبدیلی بڑی تیزی کے ساتھ ظاھر ھوئی اور وہ یہ کہ علم کلام سے مراد محض الٰہیات ھی نہیں بلکہ مابعد الطبیعیات قرار پایا اور جس کا انداز فلسفۂ جوھریت کا تھا .(اور عجیب بات ھے کہ اس کا سلسلہ دیموقریطس Democritus اور ایپیقورس Epicurus سے جا ملتا ھے) : لہٰذا متکلم کے معنی ھوئے وہ الٰہیین جو اول معتزلہ اور پھر راسخ العقیدہ علمائے دین سے تعلق رکھتے تھے اور جن کی الٰہیات کے اندر نظریۂ جوھریت کارفرما تھا [یہاں بھی تضاد ھے ـــ ایک طرف معتزلہ اور پھر راسخ العقیدہ علما (اشعری)؛ بسوخت عقل زحیرت]، جیسے فلسفے میں مسلمانوں کا خاص اپنا اور ذاتی حصہ تصور کرنا چاھیے ۔ کائنات کی ترکیب جس مادّے سے ھوئی اس کے متعلق یہ نظریہ کہ وہ اپنی ساخت میں ذرّات ھیں اور لامتناھی طور پر قابل تجزیہ اور مسلسل نہیں ، اسقدر اھم ھے کہ اس پر زیادہ زور دینے کی ضرورت نظر نہیں آتی ۔ یورپ میں یہ نظریہ اگرچہ سترھویں صدی تک ارسطو کے زیر اثر لوگوں کی نظر سے اوجھل رھا، لیکن پھر اسی زمانے میں یہ دوبارہ منظر عام پر آ گیا : اول صفاتی اعتبار سے (بوائل Boyle اور نیوٹن Newton کے ھاں) اور پھر مقداری اعتبار سے (ڈالٹن John Dalton کے ھاں) ۔ انِ تجربہ پسند علما کی تحقیقات کا مسلمانوں کے ان نظریات سے موازنہ عجیب سی بات ھوگی ، جن میں محض قرائن سے کام لیا گیا تھا ۔ یہ وجہ تھی جس کی بنا پر متکلمین کو، خواہ وہ اپنے آپ کو اشعری کہتے ھوں، قدامت پرست حنبلی محدثین

سے الگ رکھا جاتا تھا، حالانکہ خود الاشعری نے اپنا شمار حنبلی محدثین ھی میں کیا ہے، علی ھذا صوفیہ سے، جو علم اور استدلال کے بجاے تصوف کی بنیاد روحانی واردات (معرفت، خطرات اور وساوس پر رکھتے تھے (دیکھیے الفہرست، ص ۱۸۳ س ۱۲) اور حکما سے، جن کا دارومدار ارسطاطالیسی اور نوافلاطونی فلسفے کے امتزاج پر تھا ۔ ان سب کے عقائد خواہ وھی ھوں جو اھل السنّة والجماعة کے ھیں، تاھم اس میں کوئی شک نہیں کہ شیعی نظام الٰہیات اس سے مستثنی ہے، جسے گویا معتزلی عقلیت ھی کی ایک عمارت کہیے جو عقیدۂ ''تعلیم'' پر استوار ھوئی اور جس کا مطلب یہ ہے کہ ھمارے علم کی بنیاد آخر عقل پر نہیں بلکہ ایک ایسے ھادی کی تعلیم پر ہے جو بجاے خود حجّت ہے؛ یہ امام ھمیشہ دنیا میں موجود رہتا ہے اور اس کی تلاش اور اطاعت انسان کا فرض ہے (مثال کے طور پر دیکھیے الغزالی: المنقذ من الضلال، ۱۳۰۳ھ، ص ۲۱ ببعد؛ Goldziher: *Streitschrift des Gazālī gegen die Bāṭinijja-Sekte* بمواضع کثیرہ) ۔ ایسے ھی تصوف کا وحدت الوجودی پہلو بھی ہے، جسے ھر گز اسلام نہیں کہا جا سکتا، گو اس کے الفاظ اور تشبیہ و تمثیل کی نوعیت اسلامی ہے ۔

یہ بڑی بدقسمتی ہے کہ الفہرست کے مقالۂ پنجم کا ابتدائی حصہ، جس میں کلام کے اس مفہوم سے بحث کی گئی تھی، ضائع ھو چکا ہے؛ للہذا ھم اس علم کی ابتدا سے بےخبر ھیں ۔ یہی وجہ ہے کہ اس فن کی پہلی شکل، جو ھم تک پہنچی ہے، نتیجہ خیز نہیں (Houtsma، در *Zeitschr für die Kunde des Margenlandes*، ۴ : ۲۱۷ تا ۲۳۵، خصوصاً طبع Flügel، تکملہ) ۔ بایں ھمہ یہ واضح ہے کہ مصنف (چوتھی صدی ھجری کے آخر میں) اپنے معاصر متکلمین کو پانچ طبقوں میں تقسیم کرتا ہے: (۱) معتزلہ؛ (۲) شیعہ، امامی اور زیدی دونوں؛ (۳) عقیدۂ جبر اور مذھب تشبیہ کے پیرو؛ (۴) خوارج؛ (۵) تارک الدنیا صوفیہ ۔ یہ تقسیم غالباً اس لیے کی گئی ہے کہ مصنف شیعہ اور بنابریں معتزلی الخیال تھا ۔ بہر حال معتزلہ اولین متکلمین ھیں ۔ مصنف نے الاشعری کو طبقۂ سوم میں جگہ دی، جس سے صاف ظاھر ہے کہ وہ مذھب اشاعرہ کی اھمیت سے بالکل بےخبر ہے بلکہ معلوم ھوتا ہے کہ وہ الاشعری کا ذکر محض دل لگی کے طور پر کر رہا ہے (ص ۱۸۱، س ۱۶) ۔ بہرحال ۳۳۰ھ کے لگ بھگ اس کا انتقال ھو گیا ۔ وہ الماتریدی کا ذکر بھی نہیں کرتا جس نے ۳۳۳ھ میں وفات پائی ۔ الباقلانی کا سال وفات ۴۰۳ھ ہے، یعنی الفہرست کا جو قلمی نسخہ ھمارے پاس موجود ہے (دیباچہ از Flügel، ص xii) اس میں مندرجہ آخری تاریخ کے چار سال بعد ۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ مستقبل کے بارے میں مصنف کا اندازہ بڑا غلط تھا کیونکہ اس نے راسخ العقیدہ سنّی مسلمانوں کو طبقۂ سوم میں جگہ دی ہے ۔ اس کے طبقۂ چہارم میں سے صرف اباضیہ [رکّ باں] کو کچھ اھمیت حاصل رھی ۔ اسی طرح ابن الندیم نے اس امر کی طرف بھی اشارہ نہیں کیا کہ طبقۂ پنجم کے متکلمین میں ظن و استدلال کے امکانات کہاں تک موجود ھیں ۔

ابھی تک یہ ممکن نہیں کہ ھم اسلامی نظریۂ جوھریت اور متکلمین کے نظام الٰہیات کے بنیادی اختلافات کی مسلسل تاریخ لکھ سکیں اور شاید یہ کبھی ممکن بھی نہ ھو ۔ ھمیں جو کچھ دستیاب ھوتا ہے وہ کچھ حوالے یا چند مختصر سے اقتباسات ھیں جن کا تعلق کلام کے بارے میں شروع کی بحث و جدال سے ہے ۔ الاشعری کی جو تحریریں محفوظ ھیں ان سے بھی اس سلسلے میں کوئی خاص مدد نہیں ملتی ۔ الباقلانی کی تصانیف ابھی تک حاصل نہیں ھو سکیں، لیکن ممکن ہے کہ کبھی نہ کبھی دستیاب ھو جائیں ۔ خوش قسمتی سے Horten

نے اپنی تصنیف *Philosophische Systeme* میں زمانۂ مابعد کے حوالوں اور اقتباسات کو بڑی محنت سے ترتیب دے کر ایک دوسرے سے الگ کر دیا ہے۔ ان سے پتا چلتا ہے کہ ابو الہذیل [رک بآں] العلاف معتزلی (م ۲۳۵ یا ۲۲٦ھ؛ نیز دیکھیے Horten، ص ۲۳٦ ببعد) مذہب جوہریت کا بانی تھا اور اس سلسلے میں دو معتزلی علما، یعنی ہشام بن الحکم [رک بآں] (م ۲۳۱ھ [؟]؛ Horten، ص ۱۷۰ ببعد) اور نظام (م ۲۳۰ھ؛ Horten، ص ۱۸۹ ببعد) نے اس کی مخالفت کی۔ گویا یہ نظریہ خواہ کسی راستے سے ان تک پہنچا ہو، معتزلہ ہی میں پیدا ہوا؛ البتہ یہ کہنا مشکل ہے کہ معتزلی نظام جوہریت کلام و کمال وہی تھا جسے ہم آگے چل کر متکلمین کے دلائل اور براہین کے اندر کارفرما پاتے ہیں۔ یہاں اس نظام کی تفصیل کی ضرورت نہیں (تفصیلات کے لیے رک بہ اللہ)، البتہ Horten کے حسب ذیل حوالوں کا ذکر کر دینا خالی از فائدہ نہ ہوگا، جہاں وہ خاص طور پر اس سے بحث کرتا ہے: ص ۲۲ ببعد، ۳۲ ببعد، ۱۷۸، ۱۹۱، ۲۳٦ ببعد، ۲٦۳ ببعد، ۵۲٦، ۵۵۱؛ صفحات ۱۹۵، ۲۳۵ اور ۲۳٦ سے واضح ہو جاتا ہے کہ زمانے کا اجزاے لایتجزّی (جواہر) میں ایسا تجزیہ جس کا مزید تجزیہ نہ ہو سکے، یعنی یہ امر کہ زمانے کا لا محدود تجزیہ ممکن نہیں، وہ خیال ہے جس کا سلسلہ زینو (Zeno) کے اس قول مغائر (paradox) تک پہنچتا ہے جس میں Achilles اور کچھوے کی مثال پیش کی گئی ہے اور جس سے اس قول کا حل مقصود تھا تاکہ حرکت کا امکان ثابت ہو جائے (دیکھیے *A Pluralistic Universe* : William James، ص ۲۲۸ تا ۲۳۱)۔ چونکہ ابن حزم اس نظریے کا شدید مخالف تھا، اس لیے اس نے اپنی تصنیف الملل میں بالخصوص اس کی پوری تفصیلات دے دی ہیں (مثلاً ۵ : ۹۲ ببعد)؛ لیکن اس مسئلے کی نوعیت کو دیکھتے ہوئے یہ بات کچھ قرین قیاس معلوم نہیں ہوتی کہ شروع شروع کے جدال پسند اپنے مباحث کو مستقل طور پر ضبط تحریر میں لاتے ہوں گے، یا یہ کہ اس بات کی عام اجازت تھی کہ جس کا جی چاہے ان کی نقلیں تیار کرتے ہوئے دوسرے ممالک میں ان کی اشاعت کرے۔ مشہور عالم دین اور بزرگ صوفی جنیدؒ [رک بآں] (م ۲۹۷ھ/۹۰۹ء) کی پرانی مثال ہمارے سامنے ہے۔ ان کے بارے میں کبھی الحاد کا گمان نہیں ہوا۔ تاہم وہ علانیہ فرماتے تھے کہ جو پاے حق کو ہمیشہ اس الزام کے لیے تیار رہنا چاہیے کہ اسے ملحد کہا جائے (*Vorlesungen* : Goldziher، ص ۱۷۵؛ مزید دیکھیے القُشیری: رسالۃ، بولاق ۱۲۹۰ھ، ص ۱۳۹ ببعد)۔ مسئلۂ توحید، یعنی ذات باری تعالٰی کی بحث میں وہ طلبہ سے جب کبھی گفتگو کرتے، بند دروازوں کے اندر کرتے۔ یہ کہنا غلط ہوگا کہ ان مباحث کا تعلق اس قسم کے مسائل سے ہوگا جیسے الغزالیؒ کے الرسالۃ القدسیہ یا الاقتصاد یا التفتازانی کی شرح عقائد النسفی میں ملتے ہیں۔ یہ مسائل لازمًا بہت زیادہ گہرے اور غالبًا اسی نوعیت کے ہونگے جن کو ابن حزم نے بڑے معاندانہ اور غم و غصے کے انداز میں پیش کیا ہے؛ وہ گویا ان منکران خدا کو ان کے بند دروازوں سے باہر گھسیٹ لایا تھا۔ گو اس کے جواب میں متکلمین کہہ سکتے تھے کہ ابن حزم کو بحث و مباحثہ منظور نہیں تھا؛ اس نے کوشش ہی نہیں کی کہ ان کے مقصود و مدعا کو سمجھے۔ معتزلہ تو راسخ العقیدہ علما سے پہلے اپنے عقائد کی اشاعت کر چکے تھے؛ چنانچہ تقریبًا ۴۰۰ھ/۱۰۰۹ء میں لکھی ہوئی ایک کتاب مسائل اب تک محفوظ ہے، جس کا مصنف ابو رشید

معتزلی المذهب تها (Horten : *Philosophie des Abu Raschid* : A. Biram : *Atomistische Substanzenlehre*)۔ اس سے کچھ آگے چل کر امام غزالی نے المضنون نام کی اپنی دو کتابوں میں ان سب مباحث کو قلمبند کر دیا، لیکن نظریۂ جوہریت کی بنیاد پر نہیں بلکہ نوافلاطونی فلسفے کے ماتحت (دیکھیے سطور آئندہ).

فہرست (طبع Quatremére، ۳ : ۲۷ تا ۳۳ و طبع بولاق ۱۲۷۴ھ، ص ۲۲۳ تا ۲۲۸ و ترجمۂ De Slane، ۳ : ۴۰ تا ۶۴) کی تصنیف سے چار صدیوں کے بعد مقدمۂ ابن خلدون (م ۸۰۸ھ/ ۱۴۰۶ء) میں اسی نظریے کی نشو و نما کا ایک نیا پہلو ہمارے سامنے آتا ہے۔ Quatremére کے متن (ص ۴۴ تا ۵۹: ترجمۂ De Slame، ص ۶۴ تا ۸۰) میں ایک باب قرآن مجید کی آیات متشابہات سے متعلق ہے۔ یہ باب بعض مخطوطات، نیز بولاق کے نسخوں میں موجود نہیں: لہٰذا ظاہر ہے کہ ابن خلدون نے اس کا اضافہ بعد میں اس خیال کے ماتحت کیا کہ (۱) ان آیات کے بارے میں اس کا نظریہ اس کے عام موقف کا جزو لازمی ہے اور یہ کہ (۲) الٰہیات کے بعض متنازع فیہ مسائل سے اس نے کماحقہٗ بحث نہیں کی تھی۔ علم الکلام کی ابتدا کا سراغ اس نے زیادہ تر اس طرح لگایا ہے کہ شروع شروع میں اس علم کی غایت یہ تھی کہ آیات متشابہات کی تائید میں دلائل پیش کیے جائیں؛ لہٰذا اس کا آغاز کسی فلسفیانہ دباؤ کی بہ نسبت تفسیری ضروریات کی بنا پر ہوا۔ ابن خلدون کی یہ راے ضرور حق بجانب ہے، لیکن یہ امر بھی یقینی ہے کہ بعض خارجی تصورات کے زیر اثر علماے دین مجبور ہو گئے کہ ان آیات سے فائدہ اٹھائیں تاکہ ان اسلامی تصورات کے جواز کی کوئی سند مل جائے۔ بہر کیف ابن خلدون کے یہاں اس کی عام وسیع الخیالی اور خالص علمی نقطۂ نظر کے خلاف یہ ایک عجیب بات نظر آتی ہے کہ امام احمد بن حنبل یا امام اشعری کی طرح وہ قطعی طور پر ان کی تاویل کو رد کر دیتا ہے۔ اس نے هُوَ الَّذِیْٓ اَنْزَلَ عَلَیْکَ الْکِتٰبَ مِنْهُ اٰیٰتٌ مُّحْکَمٰتٌ هُنَّ اُمُّ الْکِتٰبِ وَاُخَرُ مُتَشٰبِهٰتٌ ؕ فَاَمَّا الَّذِیْنَ فِیْ قُلُوْبِهِمْ زَیْغٌ فَیَتَّبِعُوْنَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَآءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَآءَ تَاْوِیْلِهٖ ۚ وَمَا یَعْلَمُ تَاْوِیْلَهٗٓ اِلَّا اللّٰهُ ۘ وَالرّٰسِخُوْنَ فِی الْعِلْمِ یَقُوْلُوْنَ اٰمَنَّا بِهٖ ۙ کُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا ۚ وَمَا یَذَّکَّرُ اِلَّآ اُولُوا الْاَلْبَابِ (۳ [آل عمرٰن] : ۷، یعنی وہی تو ہے جس نے تجھ پر کتاب نازل کی، جس کی بعض آیتیں محکم ہیں اور وہی کتاب کی اصل جڑ ہیں اور بعض مشابہ ہیں تو جن لوگوں کے دلوں میں کجی ہے وہ متشابہات کا اتباع کرتے ہیں تاکہ فتنہ برپا کریں اور مراد اصلی کا پتا لگائیں حالانکہ مراد اصلی خدا کے سوا کوئی نہیں جانتا اور جو لوگ علم میں دستگاہ کامل رکھتے ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ ہم ان پر ایمان لائے یہ سب ہمارے رب کی طرف سے ہیں اور نصیحت تو عقلمند ہی قبول کرتے ہیں) کی تفسیر اس نے یوں کی ہے (نیز دیکھیے البیضاوی، طبع Fleischer، ۱ : ۱۴۶ س ۱) کہ ان آیات کے معنی صرف اللہ ہی جانتا ہے، انسان کو فضول قیاس آرائیوں سے مجتنب رہنا چاہیے؛ چنانچہ عملی طور پر اس کا طریقۂ کار یہی رہا کہ ان تمام آیات قرآنی کو نظر انداز کر دے جو اس کے نظریۂ کائنات کے مطابق نہیں، مثلاً جن آیات میں جنّوں کا ذکر آیا ہے یا جن کا مضمون یہ ہے کہ دنیا کے متعلق ہم اپنی تحقیق و تجسس میں ایک خاص حد سے آگے نہ بڑھیں۔

تاویل و تفسیر کی یہ مشکلات یا ناممکن

علم (علم کلام)

باتیں تھیں جن کی بنا پر علمِ کلام کا آغاز ہوا اور قرآن مجید کی آیات متشابہات سے ذات و صفاتِ الٰہیہ کے متعلق جیسے جیسے کوئی خیال مرتب ہوا اس میں نئے نئے فرقے پیدا ہونے لگے یا ان کا لفظی مفہوم لیا گیا (تشبیہ، تجسیم) یا یہ کہ اللہ کے معاملے میں ان کا مفہوم مختلف اور ہمارے علم سے باہر ہے (تنزیہ) یا یہ کہ ان صفات الٰہیہ میں بھی جن کا مفہوم بالکل واضح اور لفظی ہے تنزیہ سے کام لیا جائے کیونکہ ان سب کا تعلق ایسے تصورات سے ہے جو عالمِ محسوس سے ماورا ہیں؛ چنانچہ معتزلہ اسی تیسرے نقطۂ نظر کے قائل تھے - ان کے اور طبقۂ اولٰی، یعنی تشبیہیوں، کے درمیان وہ علما آتے ہیں جن کا کہنا یہ تھا کہ ہمارا عقیدہ وہی ہے جو اسلاف کا - یوں راسخ العقیدہ جماعت کو بھی مجبوراً اَدِلّۂ عَقْلِیّہ کا استعمال کرنا پڑا - یہی زمانہ تھا جب الاشعری کا ظہور ہوا - انہوں نے عقل اور نقل کو تطبیق دی، تشبیہ کو رد کر دیا، ان صفات کو تسلیم کرایا جن کا تعلق تصورات سے ہے (مثلاً علم، قوت، ارادہ، حیات) اور سلف کی طرح تنزیہ کی تحدید کی - الاشعری نے ''سمع''، ''بصر''، ''کلام قائم بالنفس'' کو تسلیم کیا ہے، معتزلہ سے ان کے اخلاقی موقف (اَصْلَح، تَحْسِین، تَقْبِیح)، معاد اور سزا و جزا کے مسائل پر بحث کی ہے اور امامیہ سے اصولِ حکومت پر اور ثابت کیا کہ یہ اصول دین میں شامل نہیں بلکہ لوگوں نے صرف سہولت کے لیے اس پر اتفاق کر لیا تھا (اسی ضمن میں دیکھیے Goldziher، در *Vorlesungen*، ص ۱۱۹ ببعد) - اس سلسلے میں دوسری بڑی شخصیت الباقلانی [رک باں] (م ۴۰۳ھ) کی ہے، جس نے ان سب نظریات کو ایک نظام کی صورت دی، اس کے لیے عقلی اساسات بہم پہنچائیں اور دلائل مرتب کیے - یوں اس نے الجوہر الفرد اور الجوہر الخلا کو ثابت کیا- یہاں یہ بات قابل توجہ ہے کہ ارسطاطالیسی نوافلاطونیوں کے نزدیک جوہر کا مطلب بطور اصطلاح فلسفہ یہ تھا کہ وہ اصل مادّہ (جوہر، substance) ہے - پھر ''خلا'' بالکل وہی چیز ہے جس کے لیے Lucretius نے ''خالی'' (mane) کا لفظ استعمال کیا؛ الباقلانی کی راے میں ایک عرض کسی دوسرے عرض میں موجود نہیں ہوسکتا، علٰی ہٰذا یہ کہ دو زمانی جواہر کے درمیان اس کا سلسلہ بھی قائم نہیں رہ سکتا (دیکھیے ابن خَلْدون، طبع Quartremére، ص ۱۱۴ و ترجمۂ De Slane، ص ۱۰۷)- یوں الباقلانی نے ارکان دین کے مقابلے میں ان اصولوں کو ثانوی حیثیت دی - اس کا نظریہ یہ تھا کہ از روے منطق انفساخِ دلیل کا مطلب خود اس شے کا انفساخ ہو گا جس کا ثبوت بہم پہنچایا گیا ہے، علٰی ہٰذا اس کے برعکس - ان اصولوں کو ادلّۂ مذہب کی حیثیت دی گئی - چونکہ مذہب سچا ہے، لہٰذا یہ اصول بھی لازماً سچے ہیں - ظاہر ہے کہ جو لوگ اس نظام کے معمار تھے صوری طور پر ان کی منطق بہت زیادہ مضبوط نہیں تھی - یہ دوسری بات ہے کہ وہ اپنے دلائل میں بڑی ذہانت سے کام لیتے تھے؛ چنانچہ یہی راے ابن خلدون کی ہے - پھر یہ بھی ظاہر ہے کہ ابن خلدون کے مقدمے کی تاریخی قدر و قیمت کا آغاز الباقلانی ہی سے ہوتا ہے - وہ ابن حزم کا کبھی ذکر نہیں کرتا، جو ایک آزادہ رو عالم دین تھا اور جس کا انتقال ۴۵۶ھ میں ہوا تھا، لیکن اس نے امام غزالیؒ کے ایک استاد امام الحرمین (الجُوَینی [رک باں]، م ۴۷۸ھ) کی دو کتابوں کا ذکر کیا ہے، جس کی وجہ محض ان کی شہرت ہے حالانکہ امام موصوف نے علم الکلام کے ارتقا میں کوئی نمایاں حصّہ نہیں لیا - ان کے فوراً بعد علماے الٰہیین نے منطق صوری کو ہاتھ میں لیا، جس کے متعلق وہ خوب سمجھ گئے تھے کہ یہ محض

غور و فکر کا ایک آلہ ہے، فلسفے کا حصہ نہیں - صوری منطق ھی نے انھیں مجبور کر دیا کہ اپنی اساسات فکر کا از سرِ نو جائزہ لیں اور اس کے بیشتر حصے کو ردّ کر دیں - اب انھوں نے الباقلانی ھی کی طرح اس استدلال سے کام لینا چھوڑ دیا کہ انفساخ ثبوت کا مطلب خود اس شے کا انفساخ ہے جسے ثابت کیا گیا ہو - انھوں نے اپنے لیے جو نئے نئے دلائل اور براہین وضع کیے وہ بڑی حد تک فلاسفہ کی طبیعیات اور ما بعد الطبیعیات سے مأخوذ تھے اور یوں انھوں نے ایک نئے راستے پر قدم رکھا، جسے طریقۃ المُتَاَخِّرِین کہا گیا ہے - بایں ھمہ اس میں ان نقطہ ھاے نظر کی مخالفت بھی موجود تھی جو فلسفیوں نے اختیار کیے کیونکہ یہ ایک حد تک خود ان الحادات کے مماثل تھے جو زمانۂ ماضی میں پیدا ھو چکے تھے - اس نئے مذھب کی زمام قیادت الغزالی اور الرازی (م ۶۰۶ھ) کے ھاتھوں میں تھی (الرازی کے سلسلے میں خاص طور پر دیکھیے Goldziher، در *Der Islam*، ۳ : ۲۱۳ تا ۲۴۷) - ان کا راستہ اگرچہ طریقۂ قدما کے ایک حد تک خلاف ضرور تھا، لیکن اس کے باوجود ابن خلدون کی راے تھی کہ متعلمین الٰہیات میں سے جو کوئی فلاسفہ کی تنقید کرنا چاھتا ہے اسے انھیں بزرگوں کی تصانیف سے رجوع کرنا چاھیے؛ لیکن یاد رہے کہ الرازی نے تاویل سے باضابطہ کام لیا ہے (Goldziher، ص ۲۲۷) حالانکہ ابن خلدون تاویل کا شدید مخالف تھا - اس کا خیال تھا کہ الٰہیات میں سلف ھی کے راستے پر چلنے کے خواھشمند متکلّمین کے لیے بہتر ھوگا کہ وہ متکلّمین کے قدیم طریقے پر کاربند رھیں — کیونکہ علم کلام صحیح معنوں میں موجود ہے تو یہیں — بالخصوص یہ کہ امام الحرمین کی تصنیف ارشاد کا مطالعہ کریں - بظاھر مطلب یہ ہے کہ نظریۂ جوھریت کے حامیوں نے

جو طریقہ اختیار کیا تھا الغزالی سے اس کے ترک کی ابتدا ھوئی اور اب پھر ارسطاطالیسی نوفلاطونیوں کے نظریات کی تجدید ھوئی - الغزالی اور الرازی کے بعد الٰہیات اور فلسفہ آپس میں اور بھی زیادہ خلط ملط ھو گئے، حتّٰی کہ دونوں کا موضوع ایک ھی ٹھیرا - بایں ھمہ متکلمین نے فلاسفہ کی طبیعیات اور مابعد الطبیعیات کے مقابلے میں اپنے اس موقف کو قطعی طور پر الگ رکھا جس کی بنا ایمان باللہ پر تھی اور ان عقائد کی حمایت میں جو احکام الٰہی پر مبنی تھے عقلی دلائل اور براھین استعمال کرتے رھے - فلسفہ اور الٰہیات کے درمیان اس خلط مبحث کی مثال کے طور پر ابن خلدون نے البیضاوی (م ۶۸۵ھ/ ۱۲۸۶ء) کی طوالع کا حوالہ دیا ہے - البیضاوی کی تفسیر القرآن کا مطالعہ کیجیے تو ابن خلدون جو کچھ کہنا چاھتا ہے اس کا مطلب اچھی طرح سے واضح ھو جائیگا - علماے عجم نے، جو البیضاوی کی پیروی کرتے تھے، اپنی تصانیف میں یہی طریقہ برتا ہے ابن خلدون کے زمانے میں جس قسم کا علم کلام موجود تھا اس کے بارے میں اس کی راے کچھ اچھی نہیں تھی - اس کے ایہامات اور اطلاقات سے گویا خالق کی حمایت نہیں بلکہ بے حرمتی ھوتی تھی - اب کلام کی کوئی ضرورت بھی نہیں تھی - یہ مُلحِدۃ اور مُبْتَدِعَۃ کے خلاف ایک مدافعانہ حربہ تھا، لیکن یہ دونوں جماعتیں معدوم ھو چکی تھیں، البتہ یہ ایک شرمناک بات تھی کہ جو شخص سنت سے پورے طور پر واقف ہے وہ دین کی حمایت میں کوئی دلیل پیش نہ کر سکے.

اس کے باوجود کلام کے سامنے کئی منزلیں باقی تھیں؛ چنانچہ الفضالیؒ کے مختصر سے رسالے پر البیجوری نے جو شرح لکھی ہے اور جس کا ذکر اوپر آ چکا ہے - اس سے نظام متکلمین کے مزید نشو و نما پر کافی روشنی پڑتی ہے - متن اور شرح دونوں

کا انداز تقریباً جدید ہے ۔ الفضالی نے ۱۸۲۱ء میں اور البیجوری نے ۱۸۴۴ء میں وفات پائی ۔ ان تصنیفات پر متکلمانہ طریق کی تکمیل ہو جاتی ہے ۔ اس کتاب کے نام کِفایَۃُ العَوامِّ فِی عِلْمِ الْکَلَام، نیز متن کے تائیدی بیانات سے کہ اس میں اتنا ہی کچھ درج کیا گیا ہے جو نجات کے لیے ضروری ہے، مذہب کے متعلق خالص عقلی نقطۂ نظر کا اظہار ہوتا ہے ۔ شرح تمام تر نظریۂ جوہریت کے استدلالات پر مبنی ہے ۔ طبیعیات اور مابعد الطبیعیات پر بھی یہی نظریہ چھایا ہوا ہے ۔ متن سے پتا چلتا ہے کہ یہ تصنیف الغزالی کے اس مراسلے کے جواب میں لکھی گئی تھی جس کا عنوان اسی سے ملتا جلتا ہے، یعنی الجام العَوامّ عَنْ عِلم الکلام، تاہم اس کا کہیں اظہار نہیں ہوا ۔ مذکورۂ بالا رسالے میں الغزالی نے اس امر کی مذمت کی ہے کہ عوام کے سادہ مذہب کو عقلی دلائل سے بگاڑا جا رہا ہے اور اس میں بڑی دانائی سے ان طریقوں کی حمایت کی ہے جنھیں آج کل ہم نفسیاتی منہاجات سے تعبیر کریں گے ۔ یہ بات اور بھی زیادہ تعجب انگیز ہے کیونکہ آج بھی نئے نئے تصورات کی تائید میں غیر مذہبی (secular) ریاست کے اقتدار سے کام لیا جاتا ہے، لیکن الغزالی نے شروع ہی سے متکلمین کے نظام اور طریقے کی مخالفت کی تھی ۔ امام موصوف ایک طرف تو اس نفسیاتی حقیقت سے واقف تھے کہ اگر کسی شخص سے اس کی مرضی کے خلاف کوئی بات منوائی جائے تو وہ بدستور اپنی پرانی رائے پر قائم رہتا ہے اور دوسری جانب ان کا خیال تھا کہ نظریے کو فلسفیانہ ٹھیرانا غلط ہے ۔ اپنی تصانیف میں وہ اس امر کا کوئی خاص ذکر تو نہیں کرتے اور اگر کہیں الٰہیات کا کوئی ملخص ایک علم کی حیثیت سے پیش کیا ہے (مثلاً رسالۃ القدسیۃ اور الاقتصاد میں) تو اس کی فلسفیانہ گہرائیوں تک جانے کی مطلق کوشش نہیں کی ۔ عقلاً یہ بات ان کے لیے ناممکن تھی، لیکن مذکورۂ بالا دونوں تصنیفات میں جملہ عقائد کی تلخیص کرتے ہوئے اس کا جو خاکہ مرتب کیا گیا ہے اس میں وہ حق بجانب تھے (اربعین، ۱۳۲۸ھ، ص ۲۵ ببعد) ۔ ان کے نزدیک اصل فلسفہ محض ارسطاطالیسی اور نوفلاطونی تصورات کا ایک ملغوبہ ہے ۔ ان کی جو کتابیں دستیاب ہوئی ہیں ان میں ایک متشککانہ انداز کے باوجود بڑے احترام کے ساتھ فلسفے سے بحث کی ہے ۔ اپنی دوسری تصانیف میں شاید اس خیال سے کہ اسرار دین کا سمجھنا ہر آدمی کا حصہ نہیں (اس کے وہ خود قائل تھے اور اس پر ان کا اور سب مسلمانوں کا عمل تھا) انھوں نے نظریۂ جوہریت کی دھجیاں اڑا دیں ۔ امام غزالی کی ان پراسرار تلمیحات کی وضاحت بھی غالباً ان کے اسی طرز عمل سے ہو جاتی ہے جن کو "غزالی کے اسرار" سے تعبیر کیا جاتا ہے (مثلاً مشکوٰۃ کے بارے میں H. D. Gairdner: در *Der Islam*، ۵ : ۱۲۱ تا ۱۵۳) ۔ متکلمین کے متعلق امام غزالی کا جو رویہ تھا اس سلسلے میں مزید معلومات کے لیے رک بہ الغزالی (نیز دیکھیے المنقذ، ص ۸ ببعد؛ مشکوٰۃ الانوار، قاہرہ ۱۳۲۲ھ، ص ۷ ببعد) ۔

یہ بڑی اہم بات ہے کہ عصر حاضر میں مسلمانوں کے اندر جو اصلاحی تحریکیں پھیل رہی ہیں ان سب نے فلسفۂ جوہریت سے رشتہ توڑ کر اپنی رہنمائی کے لیے بالعموم پھر ابن سینا [رک باں]، ابن رشد [رک باں] اور ارسطاطالیسیوں سے رجوع کیا ہے ۔ جمال الدین افغانی (رک باں؛ نیز E. G. Browne: *The Persian Revolution of 1905-1906*، کیمبرج ۱۹۱۰ء، باب ۱؛ Goldziher: *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*، لائیڈن ۱۹۲۰ء، ص ۳۲۲ ببعد) اور ان کے دوست اور شاگرد

محمد عبدہ اس نشأۃ الثانیہ کے ممتاز ترین نقیب هیں ۔ انہوں نے امام غزالیؒ هی کے طریق پر، جس کا سلسلہ مدت سے منقطع هوچکا تھا، اپنا عمل جاری رکھا ۔ فلسفۂ جوهریت ایک معین صورت اختیار کر چکا تھا اور اب اس میں اور کٹر قسم کی تقلید پسندی میں کوئی فرق باقی نہیں رها تھا ۔ اپنی اصل کے اعتبار سے، حتّٰی کہ معتزلہ کے یہاں بھی، اسے مسلمہ عقائد کی مدافعت کے لیے استعمال کیا جاتا تھا ۔ آزادانہ تحقیق کے سلسلے میں اس سے کبھی مدد نہیں لی گئی: للہذا یہ ایک قدرتی بات تھی کہ عصر حاضر کے مسلمان اس سے قطع تعلق کر لیں، گو عین ممکن ہے کہ جس طرح جنوں کے بارے میں قرآنی عقیدے (Goldziher : Koranauslegung، ص ۳۰۶) کے اثبات میں نظریۂ جراثیم سے مدد لی جاتی هے، بعینہٖ جوهریت کے متعلق مغرب کی نئی نئی تحقیقات سے ایک دفعہ پھر اس میں زندگی کی جھلک پیدا هو جائے ۔ بہر حال اس امر کو کبھی فراموش نہیں کرنا چاهیے کہ تاریخ فلسفہ میں نظریۂ جوهریت مفکرین اسلام کا سب سے زیادہ بدیع اور اچھوتا اضافہ هے ۔

مآخذ: بیشتر مآخذ اوپر دے دیے گئے هیں ۔ مادۂ اللہ کے تحت جو مآخذ درج هیں وہ تقریباً سب کے سب اس سلسلے میں مفید ثابت هو سکتے هیں ۔ ان میں حسب ذیل کا اضافہ کر لیجیے : (۱) Goldziher : *Vorlesungen über den Islam*، هائیڈل برگ ۱۹۱۰ء، بمواضع کثیرہ، بالخصوص باب ۳؛ (۲) وهی مصنّف : *Islamische philosophie des Mittelalters*، در *Kultur der Gegenwart*، جلد ۱، باب ۵، ص ۳۰۲ ببعد؛ (۳) T.J. De Boer : *Geschichte der philosophie in Islam*، Stuttgart ۱۹۰۱ء، ص ۵۶ ببعد؛ (۴) Maimonides : *Le Guide des Egarés*، طبع و مترجمۂ S. Munk، پیرس ۱۸۵۶ - ۱۸۶۶ء؛ (۵) S. Horovitz : *Uber den Einfluss der griech. Philosophie auf die Entwicklung des Kalam*، در *Jahres-Ber. des Jüd.-theol. Sem. Fraenckel'scher Stiftung*، Breslau ۱۹۰۹ء؛ (۶) K. Lasswitz : *Geschichte der Atomistik*، هامبرگ و لائپزگ ۱۸۹۰ء، ۱ : ۱۴۳ تا ۱۵۲ (یہ میری نظر سے نہیں گزری).

(D.B. MACDONALD)

۲ ۔ علم الکلام اسلام کے دینی علوم میں سے ایک علم هے، جس کا مقصد عقائد دینیہ کو دلائل عقلیہ کے ذریعے پایۂ ثبوت تک پہنچانا اور مخالفین کے شکوک و شبہات کا دور کرنا هے (الایجی : المواقف) ۔ احصاء العلوم میں الفارابی علم الکلام کو علوم کی ایک ایسی شاخ قرار دیتا هے جو انسان کو اس قابل بنا دیتی هے کہ وہ شارع کے وضع کردہ عقائد کو فاتح ثابت کر سکے اور ان کے مخالف آرا کا رد کر سکے ۔

گویا علم الکلام عقائد دینیہ کے اثبات کے لیے دلائل مہیا کرنے کی خدمت بجا لاتا هے اور یوں ایمانیات کا دفاع کرتا هے اور اس سلسلے میں وہ سب سے پہلے دینی عقائد کے بارے میں شک کرنے والوں اور منکرین کے خلاف قدم اٹھاتا هے۔ یہ بھی کہا گیا هے کہ الکلام وہ علم هے جس میں احوال مبدأ و معاد سے قانون اسلام کے نہج پر بحث کی جاتی هے (عبدالنبی : دستور العلماء) ۔ شرح العقائد النسفیۃ میں التفتازانی کے قول سے مترشح هوتا هے کہ علم الکلام وہ علم هے جو دلائل کے ذریعے عقائد کی معرفت کا فائدہ دیتا هے ۔ مقدمۃ (بحث علم الکلام) میں ابن خلدون نے لکھا هے کہ علم الکلام میں عقائد ایمانیہ پر دلائل عقلیہ سے حجت لائی جاتی هے اور جو اهل بدعت مذهب سلف سے روگردانی کر کے عقائد ایمانیہ میں شک کرنے

لگتے ھیں، ان کی تردید مقصود ھوتی ھے؛ ان عقائد میں سب سے بڑا عقیدہ توحید کا ھے ۔ ملا علی القاری نے علم الکلام کو اصول الدین قرار دیتے ھوے لکھا ھے کہ یہ وہ علم ھے جس میں ان چیزوں کے بارے میں بحث کی جاتی ھے جن پر اعتقاد (ایمان) رکھنا ضروری ھے (شرح الفقہ الاکبر، ص ۱۱۳).

علم کلام صحیح معنوں میں ایک اسلامی علم ھے ۔ اس نے اپنے آپ کو مسلم دینی معاشرے تک محدود رکھا اور وہ عیسائی اور یہودی الٰہیات سے قطعاً الگ تھلگ رھا، جو بالکل اسی جیسے ثقافتی پس منظر میں منصۂ شہود پر آئی تھیں ۔ [یہی وجہ ھے کہ Scholasticism کا ترجمہ علم الکلام کرنا صحیح نہیں سمجھا جاتا ۔ علم کلام کو فلسفہ یا حکمت کہنا بھی درست نہیں کیونکہ یہ خالص دینی اسلامی علم ھے جبکہ حکمت میں مسلمانوں کے علاوہ یہودیوں اور عیسائیوں نے بھی حصہ لیا ۔ اسلامی علم کلام صرف مسلمانوں نے پیدا کیا] ۔ عملاً کلام میں وہ تمام مواد بالواسطہ یا بلا واسطہ طور پر شامل ھوتا گیا جو دینی اعتقادات کے ثبات کے لیے ضروری تھا، مثلاً مبدأ اور تخلیق کائنات کے بارے میں اھم اور مفید عقلی دلائل کو باقاعدہ ایک نظام میں ڈھال دیا اور متأخرین کی اس کوشش کے باوجود کہ علم الکلام کے مسائل کو فلسفہ و تصوف کے مسائل سے ھم آھنگ کر دیا جائے، کلام نے اپنی انفرادیت قائم رکھی اور وہ اپنے بنیادی، یعنی دینی نقطۂ نظر پر قائم رھا ۔ اس نے اپنے آپ کو وحی و الہام (قرآن و سنت) کی حدود کا پابند رکھا اور اس عقیدے پر عمل کیا کہ وحی و الہام کی یہ حدود، حدود صدق و راستی کے ھم معنی ھیں ۔ بر صغیر کے متأخر مفکرین مثلاً ملّا عبدالحکیم سیالکوٹی، مجدد الف ثانی، شاہ ولی اللہ اور دور جدید میں مصر کے محمد عبدہٗ اور پاکستان کے علامہ محمد اقبال کے افکار کو اس سلسلے میں بطور شہادت پیش کیا جا سکتا ھے ۔

وو، لائیڈن، میں علم الکلام کے مقالہ نگار D. B. Macdonald نے اس علم میں بیرونی اثرات کے نفوذ کے ذکر میں لکھا ھے کہ بعض بیرونی اثرات کے باوجود یہ حقیقت ھے کہ علم الکلام نے خالصۃً مسلم معاشرے میں جنم لیا، جہاں اس نے اپنی اصلیت کو پوری طرح محفوظ رکھا (نیز دیکھیے *The New Islamic Theology and Philosophy*، ص ۲۲) ۔ [اسلامی عقائد پر بیرونی اثرات کا ذکر مستشرقین کا محبوب مشغلہ ھے، لیکن صحیح تنقید و تحقیق سے اس قسم کے خیالات کی تردید ھوتی ھے ۔ بعض اتفاقی مماثلتوں کے باوجود اسلامی علم الکلام مستقل حیثیت رکھتا ھے].

علم الکلام کے بارے میں یوں بھی کہا جاسکتا ھے کہ یہ اسلامی علوم کا ایک ایسا شعبہ ھے جو دینیات اور فلسفے کے بین بین ھے اور جو علوم و افکار کے ان دو متضاد نظاموں کو مربوط کر دینے والی کڑی کی حیثیت رکھتا ھے ۔ ھم اسلامیات کے اس شعبے کو بجا طور پر فلسفیانہ دینیات یا دینیاتی فلسفہ کے نام سے بھی یاد کرتے ھیں (دیکھیے زبید احمد: ***The Contribution of India to Arabic Lietrature***؛ اردو ترجمہ عربی ادبیات میں پاک و ھند کا حصہ).

احمد امین (ضحی الاسلام، ج ۳) نے اس بحث کو اس طرح بیان کیا ھے کہ حقیقۃً علم الکلام کی بنیاد خود دین اسلام ھے اور وھی اس کا محور ھے ۔ علما نے گو یونانی فلسفے سے بھی استشہاد کیا، لیکن آیات قرآنی سے ان کا استشہاد اور ان پر اعتماد کہیں بڑھ چڑھ کر تھا.

وجہ تسمیہ : علم الکلام کو کلام کہنے کی بہت سی وجوہ بیان کی جاتی ہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے التفتازانی : شرح العقائد النسفیہ) ۔ الشہرستانی (الملل و النحل، ص ۱۸) نے لکھا ہے کہ اس علم کو کلام کہنے کی وجہ یا تو یہ تھی کہ مسائل عقائد میں جس مسئلے پر بڑے زور شور سے بحث ہوتی رہی اور بڑے معرکے رہے وہ کلام الٰہی کا مسئلہ تھا، یا اس وجہ سے کہ جونکہ یہ علم فلسفے کے مقابلے میں ایجاد ہوا تھا، اس لیے فلسفے کی ایک شاخ (یعنی منطق) کا جو نام تھا، اس کے ہم معنی اس فن کا نام بھی رکھ دیا گیا کہ منطق و کلام مرادف الفاظ ہیں ۔

ابن خلکان نے محمد ابوالحسین معتزلی کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ چونکہ سب سے پہلا اختلاف جو عقائد کے متعلق پیدا ہوا وہ کلام الٰہی کی نسبت تھا، اس لیے علم عقائد کا نام الکلام مشہور ہو گیا ۔ ایک اور وجہ یہ بتائی جاتی ہے کہ یہ علم شرعیات میں گفتگو (کلام) کرنے پر قدرت عطا کرتا ہے، یا اس لیے کہ شروع شروع میں اس علم کی تصنیفات میں ابواب کا عنوان ''الکلام فی کذا و کذا'' رکھا گیا اور بعد میں پورے علم کو علم الکلام سے موسوم کر دیا گیا (کشاف اصطلاحات الفنون، ج ۱).

ابن خلدون کی رائے میں اس علم کا نام الکلام اس لیے ہوا کہ اس میں اہل بدعت سے عقائد پر مناظرے کیے جاتے تھے ۔ اس کلام کی وجہ سے عقائد کو کلام کہنے لگے۔

شیخ محمدؒ عبدہ (رسالۃ التوحید) نے وجہ تسمیہ کی یہ توجیہ بھی بیان کی ہے کہ علم کلام کی بنیاد دلیل عقلی ہے اور اس کا اثر ہر متکلم سے بوقت کلام ظاہر ہوتا ہے اور نقل کی طرف رجوع کم ہی کرنا پڑتا ہے، نیز یہ کہ علم الکلام اصول دین میں استدلالی طریقے کے بیان میں علم المنطق سے مشابہ ہے، چنانچہ یہاں منطق کے بجائے کلام کا لفظ استعمال کیا گیا تاکہ دونوں میں فرق رہے ۔

الکلام کی ایک اور تشریح یہ کی گئی ہے کہ علم الکلام کلام الٰہی کا علم ہے ۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ علم الکلام کا استعمال سب سے پہلے استدلالی بحث و تمحیص کے لیے کیا گیا اور اس طرح ہم کہ سکتے ہیں کہ متکلمین ''اولیں عقلیت پسند'' لوگ تھے (Macdonald، در آآ، لائیڈن).

علم الکلام کے تقریباً ہم معنی ایک اور اصطلاح علم التوحید کی ہے، جس سے مراد بظاہر توحید باری تعالٰی کا اثبات ہے، مگر اس کا تعلق تمام اسلامی عقائد اور خصوصاً مسئلۂ نبوت کے ساتھ بہت گہرا ہے (دیکھیے الجرجانی : شرح المواقف) ۔ محمد عبدہؒ نے علم کلام میں اپنی تصنیف کا نام ہی رسالۃ التوحید رکھا ۔ وہ کہتے ہیں : توحید وہ علم ہے جس میں اللہ تعالٰی کی ذات سے، نیز اس کی ان صفات سے جو واجب ہیں اور ان صفات سے کہ اس کے لیے ان کا جائز ہونا ثابت ہے اور ان امور سے کہ ان کا اس ذات سے نفی کرنا واجب ہے، بحث کی جاتی ہے؛ علاوہ ازیں اس علم میں انبیاء و رسل کی نبوت و رسالت کے اثبات کو بھی زیر بحث لایا جاتا ہے ۔

علم الکلام کے مختلف نام : علم الکلام کو علم اصول الدین بھی کہا جاتا ہے اور اس کا سبب یہ ہے کہ یہ علوم شرعیہ کی اصل ہے اور ان کی بنیاد کا کام دیتا ہے ۔ اس کے مزید نام علم النظر والاستدلال اور علم التوحید والصفات بھی ہیں ۔ امام ابو حنیفہؒ نے عقائد میں اپنی کتاب کا نام الفقہ الاکبر رکھا ۔ [اس کا مطلب یہ ہے کہ

علم کلام کا ایک نام "الفقه الاکبر بھی ہے]۔

التفتازانی (شرح العقائد) کی رائے ہے کہ احکام شرعیه دو طرح کے ہیں: (۱) وہ جن کا تعلق کیفیت عمل سے ہے ۔ انہیں فرعیه اور عملیه کہا جاتا ہے اور ان کے علم کو علم الشرائع والاحکام کہتے ہیں؛ (۲) وہ جن کا تعلق عقائد سے ہے ۔ انہیں اصلیه اور اعتقادیه کہا جاتا ہے اور ان کے علم کو علم التوحید والصفات کہتے ہیں ۔ پھر معرفت احکام عملیه مع دلائل تفصیلیه کو فقه کہتے ہیں اور معرفت عقائد مع دلائل تفصیلیه کا نام کلام ہے ۔

اس حقیقت کو اس طرح بھی بیان کیا جا سکتا ہے کہ علم کلام اعتقادیات کی حفاظت کے لیے مدون کیا گیا جبکہ علم فقه عملیات اور ظاہری احکام کے لیے حیطۂ تدوین میں لایا گیا (عبدالنبی: دستور العلماء)۔

علم کلام کا موضوع اور اس کی اہمیت: اگرچہ سلف صالحین اور خصوصاً امام مالک، امام شافعی، امام احمد بن حنبل، قاضی ابو یوسف، امام محمد، امام سفیان ثوری وغیرہم سے علم کلام کی مخالفت میں بھی اقوال ملتے ہیں (دیکھیے دستور العلماء؛ ملا علی القاری نے بھی شرح الفقه الاکبر میں کئی اقوال اس سلسلے میں نقل کیے ہیں)، لیکن اہل فکر کہتے ہیں کہ علم الکلام سے غرض صرف یہ ہے کہ منکر کو بذریعۂ دلائل و حجج خاموش کیا جائے اور معاند کو ملزم گردانا جائے ۔ اصل حقیقت یہی ہے کہ متکلمین کے عقائد و افکار کے انوار کا مأخذ و مرجع مشکوٰۃ نبوت ہے اور کچھ نہیں (دستور العلماء) ۔ علم کلام کا مقصد یہ ہے کہ اہل السنت کے عقیدے کے خلوص کو مبتدعین کی بدعات سے محفوظ رکھا جائے ۔

ملا علی القاری نے علم الکلام کی اہمیت یوں بیان کی ہے: جاننا چاہیے کہ علم التوحید اشرف العلوم ہے بشرط اینکه وہ کتاب و سنت اور اجماع عدول کے مدلول سے خارج نہ ہو اور اس میں محض عقلی دلائل ہی کو دخل نہ، ہو جیسے کہ اہل بدعت کے ہاں ہوا اور انہوں نے اس صحیح راستے کو ترک کر دیا جس پر اہل السنة والجماعة چلتے ہیں ۔ علم الکلام کے بارے میں لوگوں نے افراط و تفریط اور غلو سے کام لیا ہے ۔ بعض نے کہا یہ حرام اور بدعت ہے، بعض نے کہا فرض کفایه یا فرض عین ہے اور افضل العبادات ہے کیونکہ یہ توحید کی تحقیق اور دین خداوندی کی مدافعت کا نام ہے ۔ بہر حال امام غزالی کی رائے ہے کہ اس علم میں مضرت بھی ہے اور منفعت بھی (علم کلام کے بارے میں مؤیدین و مخالفین کے دلائل کی تفصیلی بحث کے لیے دیکھیے شرح الفقه الاکبر)۔

التفتازانی نے بھی علم التوحید و الصفات الموسوم بالکلام کو علم الشرائع والاحکام کا مبنی اور قواعد عقائد الاسلام کی اساس قرار دیا ہے ۔ وہ کہتے ہیں کہ علم الکلام شکوک و شبہات کی تاریکیوں اور اوہام و عقائد باطله کی ظلمتوں سے نجات دینے والا ہے؛ بالجمله کلام تمام علوم میں اشرف و اعلیٰ اور علوم دینیه کا رئیس ہے اور اس کی غرض و غایت دینی اور دنیوی سعادت کے حصول میں کامیابی ہے ۔

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر واقعی علم الکلام اتنا اعلٰی درجے کا علم ہے تو پھر سلف میں سے بعض نہایت بلند پایه بزرگوں نے اس کی مخالفت کیوں کی؟

اس موقع پر امام ابن تیمیه (م ۷۲۸ھ) کا ذکر بہت اہم ہے، جنہیں علم الکلام کے مخالفین اور متکلمین دونوں گروہوں میں شامل کیا جاسکتا ہے ۔ وہ امام احمد بن حنبل کے متبعین اور اہل

السنة کے زبردست مدافعین میں سے تھے۔ انھوں نے اعدائے دین، مبتدعین، مخالفین اهل السنت والجماعت، باطنیہ، فلاسفہ، حتیٰ کہ صوفیہ اور متکلمین تک کو تنقید سے بالا تر نہ سمجھا اور ان سب پر بہت پر زور حملے کیے۔ ابن تیمیہ کے زمانے میں اشاعرہ کا بہت زور تھا۔ معتزلہ تقریباً ختم ہو چکے تھے اور علانیہ طور پر اشاعرہ کے خلاف قلم اٹھانے کی جرأت مشکل ہی سے کی جا سکتی تھی۔ بہر حال امام غزالیؒ کی تصانیف کا یہ نتیجہ نکلا تھا کہ منطق و فلسفہ، جنھیں محدثین و فقہا کی بزم میں رسائی حاصل نہیں تھی، اب ان کی محفلوں میں بھی جگہ پانے لگے تھے۔ ساتویں اور آٹھویں صدی ہجری میں ابن تیمیہ نے ان علوم کی طرف توجہ دی۔ وہ ایک بلند پایہ محدث ہونے کے ساتھ ساتھ ماہر فلسفہ و منطق تھے۔ انھوں نے علم الکلام کی طرف بھی پوری توجہ دی اور اس علم کے تمام مروجہ مکاتب فکر پر محققانہ نظر ڈالی۔ انھوں نے اشاعرہ کے ان افکار و نظریات پر بھی نکتہ چینی کی جن میں انھوں نے (ابن تیمیہ کی رائے میں) طریقۂ اسلاف سے رو گردانی کی تھی اور اس سلسلے میں فلسفیانہ جدل و بحث سے کام لیا۔ ابن تیمیہ نے بہت سے ایسے کلامی مسائل کا رد کیا جو غلط تھے اور جن کے بارے میں ان کی رائے تھی کہ وہ دین کو نقصان پہنچانے والے ہیں۔ ابن تیمیہ کی چند مشہور کتب علم کلام حسب ذیل ہیں: عقیدة اهل السنة والفرق الناجية؛ الرسالة المدنية فی تحقیق المجاز والحقيقة فی صفات الله تعالیٰ؛ الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح؛ رسالة فی القضاء والقدر؛ بغية المرتاد فی الرد علی المتفلسفة والقرامطة والباطنية؛ منهاج السنة النبوية فی نقض كلام الشيعة والقدرية يا الرد علی الروافض والامامية؛ الرد علی تاسيس التقديس للرازی [نیز رک بہ ابن تیمیہ]۔ بارھویں صدی ہجری میں جزیرة العرب میں محمد بن عبدالوهاب کی تحریک بھی دراصل ابن تیمیہ کی صدائے باز گشت تھی۔ یہ ایک اصلاحی تحریک تھی، جو بعد میں خاندان سعود کی شکل میں سیاسی میدان میں بھی کارفرما نظر آتی ہے۔ اس تحریک کے اثرات اسلامی عقائد و نظریات پر خاصے گہرے ملتے ہیں۔ یہ اثرات بر صغیر پاک و ہند تک بھی پہنچے۔

شبلی نعمانی نے اپنی کتاب علم الکلام (ص ۳۶ ببعد) میں اس کا جواب دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ''ایسا ہونا مقتضائے حالت تھا۔ قرون اولیٰ میں مسلمان یک فنی ہوتے تھے۔ ائمۂ نحو کو فقہ سے ناواقفیت تھی۔ فقہا کو حدیث سے کم سروکار تھا۔ محدثین علوم عقلیہ سے نا آشنا تھے۔ علم کلام ایجاد ہوا تو اس میں فلسفے کی بیسیوں اصطلاحیں شامل ہو گئیں۔ محدثین ان اصطلاحات کو سن کر فلسفے اور کلام میں فرق نہ کر سکے اور چونکہ وہ فلسفۂ یونانی کو پہلے سے برا سمجھتے تھے، علم کلام کو بھی اس کا شریک حال سمجھے۔ محدثین کی زبانی عام طور پر یہ روایتیں منقول ہیں کہ جب کسی کو جوہر، عرض، مادہ وغیرہ الفاظ استعمال کرتے سنو تو سمجھ لو کہ وہ گمراہ ہے.... اس سے بڑھ کر یہ کہ علم کلام کے لیے فلسفہ اور طبیعیات وغیرہ میں مہارت پیدا کرنے کی ضرورت تھی اور محدثین سرے سے فلسفہ کے پڑھنے کے مخالف تھے''۔

السبکی نے طبقات الشافعية الكبرى (۱: ۱۹۸، تذکرۂ احمد بن صالح) میں لکھا ہے: و فی کتب المتقدمين جرح جماعة بالفلسفة ظناً منهم ان علم الكلام فلسفة (= متقدمین کے ہاں بہت سے لوگوں پر بر بنائے فلسفہ جرح و قدح کی گئی ہے، یہ سمجھ کر کہ علم الکلام بھی فلسفہ ہی ہے)۔

علم کلام کا موضوع: ابن خلدون نے لکھا

ہے کہ علم کلام کا موضوع وہ تسلیم شدہ عقائد ایمانیہ ہیں جن کا ثبوت پختہ دلائل عقلیہ سے بہم پہنچایا جائے تاکہ بدعت کی بیخ کنی ہو، شکوک رفع ہوں اور عقائد میں تشبیہ کا لغو خیال سراسر باطل ثابت ہو۔ شرح المواقف میں علم کلام کا موضوع اس حیثیت سے بیان کیا گیا ہے کہ عقائد دینیہ کا اثبات اس سے متعلق ہوتا ہے۔ قاضی اُرموی کا کہنا ہے کہ علم الکلام کا موضوع ذات باری تعالٰی ہے کیونکہ اس میں اس کے اغراض ذاتیہ، یعنی اس کی صفات ثبوتیہ و سلبیہ، نیز اس کے افعال سے بحث کی جاتی ہے، چاہے ان کا تعلق اس دنیا سے ہو (جیسے احداث عالم)، چاہے آخرت سے (جیسے حشر اجساد وغیرہ)، نیز دنیا و آخرت میں اس کے احکام سے (جیسے بعثت رسل اور آخرت میں ثواب و عقاب)۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کا موضوع ''الموجود من حیث ھو موجود'' ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے شرح المواقف؛ دستور العلماء، ج ۳: کشاف اصطلاحات الفنون، ۱: ۲۱، ۲۲؛ کشف الظنون، ۲: ۳۲۶)۔ علما نے اس کی یہ تصریح کی ہے کہ علم کلام میں زیر بحث عقائد سے مراد وہ عقائد ہیں جن کی نسبت دین محمد صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کی طرف ہے، چاہے وہ صواب ہیں یا خطا؛ چنانچہ اہل بدعت کے عقائد کی بحث بھی اس علم سے خارج نہیں ہو گی (کشاف)۔ [مطلب یہ کہ جہاں عقائد حقہ کا اثبات ہو گا وہاں عقائد باطلہ کی تردید بھی اس کے اغراض میں شامل ہے]۔ دستور العلماء میں مزید تشریح کی گئی ہے کہ اس علم کے مسائل یا تو عقائد دینیہ ہوں گے، جیسے اثبات حدوث، اجسام کے لیے اعادے کی صحت، وحدت صانع، یا ایسے قضایا جن پر یہ عقائد موقوف ہیں، جیسے ترکیب اجسام من الجواہر المفردۃ، جواز خلا وغیرہ۔

بہتر ہو گا کہ یہاں مختصرًا علم الکلام اور علم الالٰھی (الٰہیات) کے فرق کی طرف بھی اشارہ کر دیا جائے۔ موضوع کے اعتبار سے الٰہیات بھی کلام کے ساتھ مشترک ہے، مثلًا مطلقًا الموجود سے بحث؛ لیکن علم الکلام علم الالٰھی سے بدیں وجہ ممتاز و مختلف ہے کہ علم کلام میں مسائل و عقائد سے بحث قانون اسلام کے مطابق کی جاتی ہے اور قانون عقل کو محض بطور آلہ یا ذریعہ استعمال کیا جاتا ہے، جبکہ الٰہیات میں بحث کا دار و مدار بنیادی طور پر قانون عقل پر ہے، چاہے وہ اسلام کے موافق ہو یا مخالف (شرح المواقف)۔ [یہ رائے عام الٰہیات کے بارے میں ہے۔ اسلامی الٰہیات میں کلام ھی کی طرح اس امر کی احتیاط کی جاتی ہے کہ کوئی نتیجہ اسلام کے قطعی عقائد (نص) کے خلاف نہ ہو البتہ تاویل کی گنجائش ہوتی ہے۔ دراصل الٰہیات کا دائرۂ بحث کلام سے وسیع تر ہے۔ کلام عقائد ایمانیہ کے اثبات کا نام ہے اور الٰہیات عام حقائق کے ادراک کا۔ فرق یہ بھی ہے کہ کلام میں دلیل اول نص ہے اور الٰہیات میں دلیل اول عقل ہوتی ہے]۔

علم کلام کو باعتبار بحث مسائل و عقائد دو واضح اقسام میں تقسیم کیا جا سکتا ہے: (۱) وہ علم کلام جو خاص طور پر فرق اسلامیہ کے باھمی سیاسی یا اعتقادی نزاع کی بدولت پیدا ہوا: تاریخ کے مطالعے سے پتا چلتا ہے کہ اس اختلاف کی بدولت باھمی جھگڑے پیدا ہوئے اور بڑے بڑے ہنگامے اور معرکے برپا ہوئے بلکہ بعض اوقات حکومتی سطح پر ایک فرقے کی طرف داری میں دوسرے فرقے پر ظلم و تعدی کو بھی روا رکھا گیا [مثلًا بعہد مامون الرشید معتزلہ کے حق میں]؛ (۲) وہ علم کلام جو فلسفے کے مقابلے کے لیے ایجاد ہوا۔ متقدمین کے ہاں یہ دونوں الگ الگ اقسام

علم تھیں، لیکن امام غزالی نے فلسفہ و کلام میں اختلاط و اشتراک کی بنیاد ڈالی، امام رازی نے اسے ترقی دی اور پھر متأخرین نے اس قدر خلط مبحث کر دیا کہ شبلی نعمانی کے الفاظ میں فلسفہ، کلام، اصول عقائد سب گڈ مڈ ہو کر ایک معجون مرکب بن گیا (علم الکلام، ص ۲۰)۔ اس سلسلے میں ابن خلدون کا بیان ہے کہ شروع شروع میں اسے فلسفیانہ رنگ نہیں دیا گیا کیونکہ ایک تو فلسفے کا لوگوں میں بہت کم رواج ہوا تھا اور جتنا رواج پذیر ہوا تھا اس سے بھی متکلمین اس لیے گریزاں رہتے تھے کہ وہ اسے عقائد شریعت کے خلاف سمجھتے تھے۔ پھر منطقی استدلال سے کام لیا جانے لگا اور نئے نئے دلائل پیش کیے جانے لگے۔ یہی جدید طریقہ تھا جو متأخرین کا طریقہ کہلایا اور جس میں نئے نئے قواعد و دلائل لائے گئے۔ اگرچہ اس میں بھی جگہ جگہ فلاسفہ کے خیالات کی تردید تھی، تاہم متأخرین نے علم کلام کو اس رنگ میں ڈھال دیا کہ کلام و فلسفہ میں تمیز کرنی مشکل ہو گئی اور وہ باہم مل جل کر گویا ایک ہی چیز نظر آنے لگے (ابن خلدون: مقدمہ، ص ۴۶۶).

احمد امین (ظہر الاسلام، ۴: ۲ تا ۳) نے علم الکلام کی وسعت کے پیش نظر اسے چار حصوں میں تقسیم کیا ہے اور بتایا ہے کہ یہ علم صرف عقائد دینیہ کی توضیح و تشریح پر مشتمل نہیں بلکہ اس میں اور بہت سی چیزیں داخل ہوتی چلی گئیں: (۱) علم الکلام کی سب سے اہم قسم الٰہیاتی مسائل سے بحث کرتی ہے، مثلاً اللہ تعالٰی، اس کی ذات و صفات و افعال، انبیاء و رسل وغیرہ۔ اس قسم کو ہم صحیح معنوں میں علم الکلام کہ سکتے ہیں؛ (۲) علم کلام کی حکمیہ قسم، جس کا تعلق زیادہ تر طبیعیات اور کیمیا سے ہے، مثلاً جوہر، عرض، جزء لایتجزی، حرکت و سکون، رنگ، بو، مزہ وغیرہ؛ (۳) علم کلام کی سیاسی قسم، جسے دینی رنگ دے دیا گیا، مثلاً امام کون ہو سکتا ہے، امامت کی شرائط کیا ہیں، عباسی اور اموی بطور امام کیسے تھے اور اسی طرح کے دوسرے سوالات؛ (۴) علم کلام کی عقلی قسم، مثلاً خیر و شر کی بحث، انسانی ارادہ و اختیار کا مسئلہ، حسن و قبح عقلی، اعجاز القرآن، اجماع و قیاس، وغیرہ؛ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ المواقف، الفرق بین الفرق یا الملل والنحل وغیرہ کتب کا مطالعہ کرتے وقت اس قسم کے مختلف رجحانات سامنے آتے ہیں.

علم کلام کی ابتدا کیوں کر ہوئی؟

[علم کلام کی ابتدا کے بارے میں الاشعری (مقالات) سے لے کر التفتازانی (شرح العقائد النسفیہ) تک سب نے یہی کہا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم اور صحابہؓ کے زمانے تک لوگ عقائد کے سلسلے میں آپؐ سے براہ راست رجوع یا صحابہؓ سے براہ راست مشورے کی سہولت کے باعث مطمئن ہو جاتے تھے اور اختلافات کم سے کم ظہور میں آتے تھے، لیکن بعد میں فتنوں کا ظہور ہوا اور عقائد کے بارے میں شکوک و اعتراضات پیدا ہو گئے۔ اس کے کچھ وجوہ سیاسی تھے، لیکن بہت سے اختلافات و اعتراضات ایسے تھے جو دوسرے مذاہب کے لوگوں، یا ان میں سے قبول اسلام کرنے والوں، یا یونانی علوم کی اشاعت اور اس کے زیر اثر عقلی طریق کار کے غلبے کی وجہ سے پیدا ہوئے.

اس حد تک تو بات ٹھیک ہے، لیکن یہ سمجھنا چنداں درست نہیں کہ اختلافات کا پیدا ہونا کوئی بڑی ہی غیر معمولی یا غیر قدرتی صورت حال تھی یا یہ کوئی ایسی بات ہے جو صرف مسلمانوں سے مخصوص تھی۔ اول تو یہ امر طبعی ہے کہ انسان

لحظہ بہ لحظہ اپنی انفرادی سوچ کو کام میں لاتا ہے اور ہر شے کے بارے میں اپنا ایک انفرادی نقطۂ نظر بھی قائم کرتا ہے ۔ وہ ایک خیال پر جامد نہیں رہ سکتا ۔ بدلتے ہوے سیاسی و جغرافیائی اور مختلف اقوام کے نظریاتی احوال سے دو چار ہونے کے بعد خیالات میں ایک ہیجان پیدا ہونا لازمی ہے ۔ دوم اسلام تمام انسانیت کا مذہب ہے ۔ اس نے دنیا کے مذاہب و ادیان کے مقابلے میں اپنا ایک موقف پیش کیا، جس سے ایک ٹکراؤ لازم تھا ۔ جملہ ادیان و مذاہب کے ماننے والوں نے اس کا مقابلہ کیا اور اپنے اپنے خیالات کی حمایت و مدافعت میں ہر حربہ استعمال کیا، جس سے بعض اوقات اسلام قبول کرنے والے بھی متأثر ہوتے رہے ۔ اس میں قابل ذکر صورت یہ ہے کہ اس چیلنج کو علماے اسلام نے کس طرح قبول کیا اور امت کا ایک بڑا حصہ اس چیلنج سے بچ کر کس طرح نکل گیا ؟ اتنا بڑا مذہب اور چیلنج کی زد میں نہ آتا، یہ باور نہیں کیا جا سکتا ۔ اسلام کو پہلی تین صدیوں میں سخت سے سخت مقابلے پیش آئے اور یہ دین فطرت اور دین انسانیت ہر امتحان میں کامیاب نکلا ۔ یہ اس کی عظمت تھی ۔ فرقوں کا ہونا بھی ایک امر قدرتی ہے ۔ تمدنی تجربوں سے گزرتے ہوے اقوام میں ذہنی اضطراب بھی کوئی انوکھی بات نہیں: لٰہذا یہ سمجھنا کہ فرقے صرف مسلمانوں میں پیدا ہوے، غلط ہے ۔ اختلافات ہر مذہب میں بلکہ ہر مکتب فلسفہ میں موجود ہیں ۔ اس طرح قانون طبعی کے تحت مسلمانوں میں بھی ہوے ۔

اختلافات پر زور دینے والے اسلامی فرقوں کے اختلاف پر تو بہت زور دیتے ہیں، لیکن یہ نہیں دیکھتے کہ ان قدرتی و طبعی اختلافات اور کثرت بحث میں دین حق کے علمبرداروں نے ہر محاذ پر مقابلہ کس طرح کیا اور آویزشوں کے اندر قرآن و سنت کی بنیاد پر اتحاد امت کو مستحکم رکھنے اور مابہ الاشتراک کے اصول پر اجماع و اجتماع کے مصالح و مقاصد کو کس طرح پورا کیا ۔

قابل ذکر یہ نہیں کہ مختلف آرا اور مختلف فرقے کیوں اور کس طرح پیدا ہوے کیونکہ یہ تو امر طبعی تھا ۔ زیادہ قابل ذکر امر یہ ہے کہ آرا کی اس کثرت کے باوجود دین حق کا صراط مستقیم کس طرح قائم رکھا گیا اور زیادہ سے زیادہ مسلمانوں کو جماعت کا پابند کس طرح کیا گیا ۔ فرقے ضرور پیدا ہوے، مگر چھوٹے فرقے ساتھ ساتھ مٹتے بھی گئے اور دین حق کی جماعت ہمیشہ غالب رہی ۔ دین حق پر اکثریت جماعت کا اتفاق قائم رہنا غیر معمولی بات ہے اور فرقوں کا ہونا ایک عام بات ہے ۔ جماعت پر قائم رکھنے کا کام علم الکلام نے کیا ۔ جیسا کہ بیان ہوا، اس کے تین محاذ تھے : (۱) داخلی، جس میں مسلمانوں کے اندر کے شکوک و شبہات کا ازالہ کیا گیا ۔ یہ فرقوں کے اندر کا محاذ تھا؛ (۲) خارجی دینی، جس کے ذریعے دیگر ادیان کے عقائد کے نفوذ کا مقابلہ ہوا ۔ یہ تقابل ادیان کا محاذ تھا: (۳) یونانی (قدیم) فلسفے اور مغربی (جدید) فلسفے سے پیدا شدہ خیالات و عقائد کا مقابلہ ۔ اسے عقلی محاذ کہا جا سکتا ہے ۔

ہر چند کہ علم کلام بعض موقعوں پر خود نئے مفاسد کا ذریعہ بھی بنا، لیکن مجموعی طور سے علم کلام نے دین حق کی حقانیت کو ثابت کرنے اور اس کے خلاف حملوں کی مدافعت کرنے میں غیر معمولی خدمت انجام دی] ۔

ابن خلدون نے بھی علم کلام کی ابتدا و آغاز سے بحث کی ہے ۔ عقائد ایمانیہ پر بحث کرتے ہوے وہ لکھتے ہیں : ''غرض یہ سارے وہ بنیادی عقائد ایمانیہ ہیں جن پر عقلی دلائل قائم کی گئیں اور

ان کا ثبوت بہم پہنچایا گیا ۔ کتاب و سنت ان کے دلائل سے پر ہیں ۔ سلف صالحین ، علمائے متقدمین اور ائمۂ محققین نے انہیں ادلہ کو پیش نظر رکھا ، مگر آگے چل کر ان عقائد کی تفصیل میں آپس میں اختلاف رونما ہوا ۔ اختلاف کا باعث زیادہ تر آیات متشابہات تھیں ۔ یہ اختلاف علما کو بحث مباحثے اور مناظرے کی طرف کھینچ لایا ۔ ہر ایک نے عقلی دلائل پیش کیے اور ساتھ ساتھ نقل (کتاب و سنت) سے بھی استدلال کیا ۔ بس یہیں سے علم کلام کی بنیاد پڑی'' (مقدمۃ ، ص ۳۶۳م) .

علم کلام کے نشو و نما اور ارتقا میں کون کون سے اسباب و وجوہ کام کر رہے تھے؟ اس کے بارے میں بہت کچھ کہا گیا ہے ۔ بقول احمد امین (ضحی الاسلام ، ۳ : ۱ تا ۴) ان اسباب میں سے کچھ داخلی تھے اور کچھ خارجی ۔ داخلی اسباب وہ تھے جو خود اسلام اور مسلمانوں کی طبیعت کا تقاضا تھے ، مثلا (۱) قرآن حکیم کا یہ اسلوب کہ اس نے نہ صرف یہ کہ توحید و نبوت کی دعوت دی بلکہ اہم ادیان عالم اور اقوام کے عقائد و نظریات سے بحث بھی کی اور ان کے اغلاط کا رد کیا؛ (۲) فتوحات سے فراغت کے بعد مسلمان دینی بحث و مباحثہ کی طرف متوجہ ہونے لگے ، فلسفے کی طرف بھی میلان ہوا اور دینی اختلاف ظہور میں آیا؛ (۳) سیاسی مسائل .

خارجی اسباب اجنبی ثقافتوں اور غیر اسلامی عقائد و نظریات کی بدولت پیدا ہوے ۔ ان میں سے اہم سبب یہ تھا کہ مختلف ادیان کے ماننے والوں کا رد فلسفیانہ نقطۂ نظر سے دلائل و وجوہ کے ساتھ دیا جائے ۔ بات در اصل یہ ہے کہ اسلام جب تک عرب کی محدود فضا میں رہا ، عقائد کے بارے میں کوئی زیادہ باریک قسم کی کد و کاوش ، چھان بین اور بحث و نزاع پیدا نہ ہوئی ، جس کا سبب یہ تھا کہ عربوں کا مذاق تخیلی نہیں بلکہ عملی تھا ۔ یہی وجہ ہے کہ عملی امور (نماز ، روزہ ، حج ، زکوۃ) کے بارے میں تو ابتدا ہی سے مسائل کی تحقیق کا آغاز ہو چکا تھا ، حتی کہ خود صحابۂ کرام رض کے زمانے ہی میں فقہ و تفسیر کے مجموعے تیار ہونے لگے تھے ، لیکن جو باتیں ایمان و اعتقاد سے تعلق رکھتی تھیں ان کے بارے میں زیادہ بحث و نزاع اور نکتہ چینی نہیں ہوئی بلکہ اجمالی طور پر ہی عقیدے کا ماننا کافی سمجھا گیا ۔ موشگافیاں (جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے) بعد میں مختلف اسباب سے ہوئیں .

شبلی نعمانی نے بھی ''اختلاف عقائد کی ابتدا'' کے عنوان کے تحت مختلف اسباب سے بحث کی ہے اور (بحوالۂ الشہرستانی) بتایا ہے کہ اختلاف کے اصول اسلامی فرقوں کے مابین یہ چار امور تھے : (۱) صفات الٰہی کا اثبات؛ (۲) جبر و قدر کی حقیقت؛ (۳) عقائد و اعمال کی حیثیت؛ (۴) عقل و نقل کی نزاع (علم الکلام ، ص ۲۰ تا ۳۰؛ مزید تفصیل کے لیے رک بہ فرقہ) .

''علم الکلام'' کی اصطلاح سب سے پہلے کس نے اور کب استعمال کی؟ احمد امین (ضحی الاسلام ، ۳ : ۹) کا خیال ہے کہ یہ نام سب سے پہلے عہد بنی عباس میں ، غالبًا المامون کے عہد حکومت میں ، رائج ہوا اور یہ نام معتزلہ کی ایجاد ہے ۔ اس سے پہلے اعتقادی مسائل کے لیے ''الفقہ فی الدین'' کے الفاظ استعمال کیے جاتے تھے ، جیسا کہ قانون کے لیے ''الفقہ فی العلم'' کے الفاظ مروج تھے ۔ اس بیان کی تائید الشہرستانی (الملل والنحل ، ص ۱۸) کے ان الفاظ سے ہوتی ہے : ثم طالع بعد ذٰلک شیوخ المعتزلۃ کتب الفلاسفۃ حین فسرت ایام المأمون . فخلطت مناہجہا بمناہج الکلام و أفردتہا فنًّا من فنون العلم و سمتہا باسم الکلام ۔

شبلی نعمانی لکھتے ھیں : '' تاھم اس وقت (عہد مہدی عباسی) تک یہ علم الکلام کے نام سے موسوم نہیں ہوا تھا ۔ مأمون الرشید کے زمانے میں جب معتزلہ نے فلسفے میں مہارت حاصل کی اور فلسفیانہ مذاق پر اس فن کی تدوین کی تو انھوں نے اس کا نام علم کلام رکھا '' (علم الکلام ، ص ۳۰).

بہر حال یہ ظاھر ہے کہ کلام اور فلسفہ بہت سے مقامات پر ھم قدم نظر آ رہے ھیں ۔ متکلمین اسلام کی طرح فلاسفۂ اسلام نے بھی اسلامی عقائد اور ما بعد الطبیعیات پر قلم اٹھایا ہے اور اسلام کی علمی تاریخ میں ھمیں بہت ایسے نام ملتے ھیں جنھیں ھم بیک وقت متکلمین اور فلاسفہ دونوں میں شمار کر سکتے ھیں ۔ ان بزرگوں کی تصانیف آج بھی اس بات کی شاھد ھیں ۔ اب سوال یہ ہے کہ متکلمین اور فلاسفہ (جنھوں نے الٰہیات اور ما بعد الطبیعیات پر گفتگو کی) دونوں کے طریق کار اور نہج میں کیا فرق ہے ؟ اس مسئلے پر ھم کئی طریقوں سے بحث کر سکتے ھیں ۔ متکلمین قواعد ایمان کے معتقد اور ان کی صحت کے اقرار کرنے والے ھیں اور انھوں نے ان پر ایمان رکھتے ہوے ان کو عقلی طور پر ثابت کرنے کی کوشش کی اور دلائل و براھین پیش کیے ۔ اس کے برعکس فلاسفہ ان مسائل پر غیر جانبدارانہ انداز میں بحث کرتے ھیں اور یہ فرض کر کے کہ ان کے دل و دماغ ان اعتقادات سے خالی اور غیر مؤثر ھیں ، حتی کہ جب وہ ان پر غور و خوض کر کے کسی نتیجے پر پہنچ جاتے ھیں تو اس کے معتقد ھو جاتے ھیں ۔ گویا دونوں کے طریق کار میں فرق یہ ہے کہ متکلمین اسلام کے قواعد اساسیہ پر ایمان رکھتے ہوے ان کے لیے دلائل و براھین مہیا کرتے ھیں جب کہ فلاسفہ ان مسائل پر اس انداز سے غور و فکر کرتے ھیں جیسا کہ دلائل و براھین کا تقاضا ہے (نیز دیکھیے ابن خلدون : مقدمہ، ص ۳۶۶ ؛ الغزالی : الاقتصاد فی الاعتقاد).

اسی طرح مسلمان فلاسفۂ الٰہیات علم الکلام اور متکلمین سے متأثر ہوے اور انھوں نے ان کی بعض اصطلاحات کو فلسفے میں استعمال بھی کیا بلکہ اس سے بھی بڑھ کر انھوں نے دین کے ایسے سماعی مسائل کو تسلیم کیا جن کے اثبات یا بطلان پر کوئی عقلی برھان قائم نہیں کی جا سکتی تھی ؛ چنانچہ ابن سینا کا کہنا ہے : '' جہاں تک معاد جسمانی اور اس کے احوال کا تعلق ہے تو ان کا ادراک دلیل و برھان سے ممکن نہیں ، لیکن شریعت حقہ محمدیہ نے ھمارے لیے اس کی خوب وضاحت کر دی ہے، اس لیے ھمیں ان معاملات کے لیے اس کی طرف رجوع کرنا چاھیے '' (ابن خلدون : مقدمہ، ص ۹، بحوالۂ کتاب المبدأ والمعاد لابن سینا).

علم کلام کے اھم ترین موضوعات : [علم کلام کے بڑے موضوع یہ ھیں : (۱) خدا کی ذات و صفات اور عدل و توحید کا مسئلہ ؛ (۲) رویت باری ؛ (۳) قرآن کا مخلوق یا غیر مخلوق ھونا ؛ (۴) جبر و اختیار ؛ (۵) کبائر کے مرتکب کی حیثیت اور کفر کی تعریف اور درجے (اور منزلۃ بین المنزلین) ؛ (۶) امر معروف اور نہی عن المنکر ؛ (۷) نبوت کی حقیقت اور منصب ؛ (۸) مسئلۂ امامت و خلافت.

عام طور سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ متکلمین سب کے سب عقل کی فوقیت کے قائل تھے ۔ یہ صحیح نہیں ۔ ان میں سے بعض ضرور ایسے تھے، مثلاً معتزلہ کے بعض گروہ، لیکن فی الجملہ علماے کلام قرآن و سنت کو اول حیثیت دے کر عقائد کا اثبات عقلی دلیلوں سے کرتے تھے.

کلام کے یہ مسئلے کچھ تو سیاسی نزاعات سے

پیدا ہوے اور کچھ قرآن مجید کی آیات (خصوصاً آیات متشابہات) سے اور کچھ یونانی معقولات کی بنا پر۔ سرسری نظر سے دیکھنے والے کو یہ بحثیں فروعی اور غیر اہم معلوم ہوتی ہیں، لیکن در حقیقت ان میں سے بیشتر کی زد بالآخر اصول دین پر پڑتی ہے؛ اس لیے محدثین، فقہا اور بعد میں اشاعرہ کو ان کی طرف ملتفت ہونا پڑا ورنہ اس بات کا خدشہ تھا کہ اصولی عقائد دین، ذات باری، نبوت و رسالت، قرآن مجید کا کلام اللہ ہونے اور اعمال و جزا کی بنیادی اہمیت جیسے مسائل میں دین کا شیرازہ بگڑ جاتا اور اس کے زیر اثر باقی معاشرتی و اخلاقی قوانین اور نظام عبادات و معتقدات میں بھی خلل آتا۔ اس کے علاوہ ان بحثوں کے اندر سے بہت سے موضوعات ایسے بھی نکل آئے جن کا اسلامی فکریات میں شمار ہوا، مثلاً اشاعرہ کا مسئلۂ جواہر، جس کی اہمیت بیسویں صدی عیسوی میں نمایاں ہوئی۔ آغاز میں تو یہ محض سادہ سے سوال تھے، لیکن رفتہ رفتہ ان کے اندر سے فروعات کا ظہور ہوا، جس کے باعث منظم مسلک قائم ہوتے گئے، پھر ہر مسلک کی مزید چھوٹی چھوٹی شاخیں نکلتی چلی گئیں۔

الاشعری نے مقالات الاسلامیین میں ان مسلکوں اور شاخوں کا ذکر کیا ہے۔ البغدادی نے الفرق بین الفرق میں ان لوگوں کی بھی نشان دہی کی ہے جو راہ حق پر ہیں اور باطل فرقوں کے عقائد بھی بیان کیے ہیں (نیز دیکھیے الشہرستانی: کتاب الملل والنحل؛ ابن حزم: کتاب الفصل).

اس موقع پر ان سب مسلکوں کے بارے میں لکھنا ممکن نہیں۔ یہاں چند بنیادی مسالک اور ان کے ممتاز علمبرداروں کا ذکر مناسب ہو گا]۔

علم الکلام کے مشہور مسالک: عہد خلافت راشدہ کے بعد جب مسلمانوں میں سیاسی اختلافات شدت اختیار کر گئے (خصوصاً خوارج، بنو امیہ اور شیعہ کے اختلافات) تو قدرتی طور پر فکری و اعتقادی بحث و مناظرہ میں بھی شدت آتی گئی۔ وہ مسائل جنھیں بحث کا مرکز قرار دیا جا سکتا ہے یہ ہیں: (۱) مسئلۂ جبر و اختیار؛ (۲) کبائر کا مرتکب اور اس کی شرعی حیثیت؛ (۳) مسئلۂ خلق قرآن.

جبریہ و قدریہ: بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ مسئلۂ جبر کا موجد جعد بن درہم تھا اور اس نے یہ عقیدہ یہودیوں سے لیا۔ اہل فارس کے ہاں بھی اس قسم کے خیالات کی موجودگی کا پتا چلتا ہے۔ جعد بن درہم سے یہ عقیدہ جہم بن صفوان نے لیا اور مذہب جبریہ کا بانی اسی کو سمجھا جاتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ انسان مجبور محض ہے۔ اس کا نہ کوئی آزاد ارادہ ہے نہ اسے اپنے افعال پر کوئی قدرت حاصل ہے۔ وہ فقط ایک تنکے کی طرح ہے، جو تیز ہوا کے ساتھ اڑا چلا جا رہا ہو، یا لکڑی کا ایک ٹکڑا ہے، جو موجوں کے تھپیڑوں کے رحم و کرم پر ہو۔ یہ تو تھا جبریہ کا مابہ الامتیاز عقیدہ۔ جہم بن صفوان کچھ اور عقائد کا بھی قائل تھا. مثلاً کوئی چیز ابدی و دائمی نہیں اور جنت اور دوزخ بھی بالآخر فنا ہو جائیں گی؛ ایمان معرفت باللہ کا نام ہے اور کفر جہل باللہ کو کہتے ہیں (اس لیے جس نے اللہ کو پہچانا، پھر زبان سے انکار کیا، وہ کافر نہیں ہے)؛ اس کی یہ بھی رائے تھی کہ اللہ تعالیٰ کا علم حادث ہے اور وہ کسی چیز کی تخلیق سے پہلے اسے نہیں جانتا: اللہ تعالیٰ کا دیدار نہیں کیا جا سکتا: وہ نفی صفات باری اور خلق قرآن کا بھی قائل تھا اور کلام الٰہی کو قدیم نہیں بلکہ حادث سمجھتا تھا (اس میں معتزلہ اس کے ہمنوا ہوے)۔ جہم بن صفوان نے ۱۲۸ھ نصر بن سیار کے خلاف بغاوت میں حصہ لیا اور قتل کیا گیا۔ اس کی دعوت کا

مرکز خراسان تھا۔ بعد میں اس کے متبعین نہاوند میں جا گزیں رہے۔ سلف صالحین، اکثر متکلمین و محدثین اور فقہا عقیدۂ جبر کے مخالف تھے اور اس نظریے کی تردید کے لیے کوشاں رہے (جہم بن صفوان کی آرا کے لیے دیکھیے البغدادی، ص ۱۹۹؛ الشہرستانی، ص ۶۰ ببعد)۔ مسئلۂ تقدیر میں عین دوسری جانب قدریہ بیٹھے نظر آتے ہیں۔ انھوں نے بھی مبالغے سے کام لیا اور کہا کہ انسان سب کچھ اپنے ارادہ و اختیار سے کرتا ہے، خدا کا اس سے کوئی تعلق نہیں۔ انھوں نے صریحاً تقدیر خداوندی کی نفی کی اور کہا کہ حوادث کا علم خدائے تعالٰی کو اسی وقت ہوتا ہے جب وہ وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ گویا وہ یہ ثابت کرنا چاہتے تھے کہ انسانی افعال خالق کائنات کے دائرۂ قدرت سے باہر ہیں۔ یہ لوگ بنو امیہ کے سخت مخالف تھے اور ان کے طرز زندگی کے زبردست نقاد۔

"قدریہ" کو اس نام سے موسوم کرنے میں بعض لوگوں کو تعجب ہوا کہ تقدیر کا منکر ہونے کے باوجود انھیں قدریہ کہا گیا۔ بعض کے نزدیک انھیں قدریہ کہنے کا سبب یہ ہے کہ انھوں نے تقدیر کی نفی خدائے تعالٰی سے کی اور اسے بندوں کے لیے ثابت کیا۔ دراصل یہ نام ان لوگوں کے لیے استعمال کیا گیا جو اس بات کے قائل تھے کہ انسان کو اس کے اعمال پر اس قدر "قدرت" حاصل ہے کہ گویا "قدر" خود اسی سے متعلق ہے اور ہر چیز اس کے ارادہ و قدرت کے تابع ہے۔ قدریہ میں مشہور ترین زعما عراق میں معبد الجہنی اور شام میں غیلان الدمشقی ہوئے ہیں۔ بعد میں معتزلہ کے لیے بھی قدریہ کی اصطلاح استعمال کی جاتی رہی کیونکہ وہ بھی اس بات کے قائل ہوئے کہ اعمال انسانی اس کے اپنے ارادہ و اختیار سے ظہور پذیر ہوئے ہیں۔ معبد کو حجاج بن یوسف نے ۸۰ھ میں بغاوت کا داعی قرار دے کر قتل کر دیا اور غیلان کا قتل (۱۰۵ھ) ہشام بن عبدالملک کے ہاتھوں ہوا۔ اس کا مناظرہ امام اوزاعی کے ساتھ مشہور ہے۔ قدریہ کا عقیدہ دیر تک بصرے اور اس کے نواح میں پھلتا پھولتا رہا۔ بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ قدریہ کے عقائد نے بعد میں ثنوی عقائد کا لبادہ اوڑھ لیا اور بعض کے نزدیک وہ معتزلہ میں گھل مل گئے۔

مرجئہ: یہ اصطلاح ان لوگوں کے لیے استعمال کی گئی جو مرتکب کے بارے میں حکم لگانے پر ارجاء (تأجیل، مہلت) کے قائل تھے۔ جب مسلمانوں میں مرتکب کبیرہ کے بارے میں اختلاف آرا پیدا ہوا تو کئی اقوال ظہور پذیر ہوئے۔ شیعہ نے کہا کہ وہ مؤمن ہے، لیکن اس پر حد قائم کی جانی چاہیے۔ خوارج کی رائے تھی کہ وہ کافر ہے اور اس کا قتل واجب۔ معتزلہ کہتے تھے کہ اسے مؤمن تو نہیں البتہ مسلم کہہ سکتے ہیں۔ مرجئہ نے اس عقیدے کا اظہار کیا کہ مرتکب کبیرہ کے معاملے کو اللہ تعالٰی کے سپرد (یوم قیامت تک) کر دیا جائے، جو علیم و خبیر ہے اور اسرار و رموز سے آگاہ۔ وہی ان کا حساب لے گا۔ بندوں کا یہ کام نہیں کہ وہ ایک دوسرے کے اعمال پر حکم لگاتے پھریں۔

بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ مرجئہ نے یہ نظریہ بنو امیہ کے خلاف بغاوت کرنے سے بچنے کے لیے اختیار کیا (دیکھیے عمر فروخ: تاریخ الفکر العربی)۔ مرجئہ شیعہ و خوارج کی طرح اس بات کو تو تسلیم کرتے تھے کہ یزید اور دوسرے کئی اموی فاسق و فاجر ہیں، لیکن وہ ان کے خلاف بغاوت و قتال کے قائل نہیں تھے۔ معتزلہ ہر اس شخص کو مرجئہ میں شمار کرتے تھے جو کبائر کے مرتکب کو دائمی جہنمی تسلیم نہ کرے۔ یہی

وجہ ہے کہ کتب تاریخ میں بہت سے مشہور و معروف ائمۂ فقہ و حدیث کے نام ملتے ہیں جنھیں مرجئہ کہا گیا۔ اس کا سبب یہی تھا کہ یہ حضرات معتزلہ اور خوارج کے برعکس مرتکب کبائر کو کافر نہیں کہتے تھے اور نہ انھیں دائمی جہنمی سمجھتے تھے۔ ان کا نظریہ تھا کہ ایسا مسلمان اپنے گناہوں کی سزا بھگت کر داخل جنت ہوگا اور اللہ تعالی اسے معاف فرما دے گا.

استاذ ابو زہرہ (المذاهب الاسلامیہ) کا کہنا ہے کہ بعض صحابہ بھی قبل ازیں اس نظریے کا اظہار کر چکے تھے کہ مرتکب کبائر کا معاملہ مؤخر رکھا جائے اور اسے خداے علیم و خبیر کے سپرد کر دیا جائے۔ صحابۂ کرامؓ کی یہ جماعت (جس میں سعدؓ بن ابی وقاص، عبداللہ بن عمرؓ، عمرانؓ بن حصین، ابو بکرہؓ شامل تھے) حضرت عثمانؓ بن عفان اور حضرت علیؓ بن ابی طالب کے عہد میں سیاسی مناقشات سے الگ تھلگ رہی اور انھوں نے سیاسی اختلافات کے باب میں زحمت غور و فکر گوارا نہ کی۔ ان کے نزدیک مرتکب کبیرہ کا مسئلہ بھی سیاسی اختلافات کی پیداوار تھا۔ استاذ ابو زہرہ کی راے میں مرجئہ کا اطلاق دو مختلف قسم کے لوگوں پر ہوتا ہے: (۱) وہ لوگ جو صحابہ کے باہمی اختلاف اور بنو امیہ کے دور میں ظہور پذیر ہونے والے تنازعات میں غیر جانبدار تھے؛ (۲) وہ لوگ جو یہ عقیدہ رکھتے تھے کہ کفر کے ماسوا اللہ تعالی سب گناہ معاف کر دے گا. لہذا ایمان کے ہوتے ہوے معصیت اور گناہ پر زیادہ اندیشہ مناسب نہیں۔ بدکار لوگوں نے اپنی من مانی کارروائیوں اور بداخلاقیوں کے جواز کے لیے آخر الذکر عقیدے کی آڑ لینے کی کوشش کی (دیکھیے ابن حزم: الفصل فی الملل والنحل، ص ۱۱۱ ببعد؛ مرجئہ کے مختلف فرقوں اور نظریات کے لیے دیکھیے الشہرستانی: الملل والنحل)۔ بعض علما نے مرجئہ کی ایک اور طرح بھی تقسیم کی ہے، یعنی مرجئہ السنۃ اور مرجئہ البدعۃ: (۱) مرجئہ السنۃ کا نظریہ یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ کو اس کے گناہوں کے مطابق آخرت میں سزا دی جائے گی، لیکن وہ دائمی جہنمی نہیں۔ اس کا بھی امکان ہے کہ اللہ تعالی اسے بخش دے اور وہ سزا سے بچ جائے۔ فقہا و محدثین کا ایک عظیم گروہ اس نظریے کا قائل ہے؛ (۲) مرجئہ البدعۃ کہتے ہیں کہ ایمان کے ساتھ معصیت ضرر رساں نہیں، جس طرح کفر کے ساتھ طاعت و عبادت مفید نہیں اور در حقیقت یہی لوگ ہیں جنھیں فرقۂ مرجئہ کہا جاتا ہے۔

معتزلہ: یوں تو مذہب اعتزال کا ظہور عہد اموی میں ہو چکا تھا، لیکن اس کے عروج و ترقی کا زمانہ عہد عباسیہ کو قرار دیا جائے گا۔ عام طور پر کہا جاتا ہے کہ اس مکتب فکر کی ابتدا واصل بن عطاء (م ۱۳۱ھ) سے ہوئی۔ وہ امام حسن بصریؒ (ابو سعید الحسن بن یسار؛ م ۱۱۰ھ) کا شاگرد تھا۔ مرتکب کبائر کے بارے میں اس کی راے اپنے استاد کی راے سے مختلف تھی۔ اس نے کہا کہ گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرنے والا نہ مؤمن مطلق ہے نہ کافر مطلق. یعنی وہ صحیح معنوں میں نہ مؤمن ہے نہ کافر بلکہ اس کا مقام ایمان و کفر کے درمیان میں ہے۔ یہ کہہ کر وہ امام حسن بصریؒ کی محفل سے، جو بصرے کی مسجد میں برپا ہوتی تھی، اٹھ گیا اور اپنا ایک الگ حلقۂ درس قائم کر لیا۔ اس پر استاد نے کہا: "اعتزل عنا واصل" اور یہیں سے اس کے متبعین کا نام معتزلہ مشہور ہو گیا۔ کچھ اور لوگوں کا کہنا ہے کہ اس فرقے کی ابتدا واصل بن عطاء سے بہت پہلے ہو چکی تھی بلکہ بہت سے اہل بیت (مثلاً زید بن علی

بھی معتزلی المسلک تھے - ایک گروہ کا خیال ہے کہ اس کی ابتدا امام حسن بن علیؓ کے امیر معاویہؓ کے حق میں خلافت سے دست برداری کے وقت سے ہوئی جبکہ شیعیان علیؓ میں سے ایک گروہ سیاست سے کنارہ کش ہو کر امام حسنؓ و امیر معاویہؓ دونوں سے الگ ہو گیا؛ اس نے صرف علم اور عبادت سے سروکار رکھا اور عقائد میں غور و فکر کرنے لگا - بعض مستشرقین کی یہ رائے ہے کہ یہ لوگ معتزلہ اس لیے کہلائے کہ وہ بڑے متقی اور پرہیز گار تھے اور دنیا سے الگ تھلگ رہتے تھے - احمد امین (فجر الاسلام ، بحوالۂ الخطط للمقریزی) نے تحریر کیا ہے کہ یہودیوں میں ایک فرقہ تھا فروشیم ، جس کے معنی معتزلہ کے ہیں - ان کے عقائد اسلامی فرقۂ معتزلہ سے ملتے جلتے تھے - ممکن ہے کہ یہود میں سے جو لوگ اسلام لائے انھوں نے عقائد میں مماثلت کی بنا پر معتزلہ کو یہ نام دیا ہو - محمد ابو زہرہ کا خیال ہے کہ معتزلۂ اسلام و یہودیت کے درمیان خاصی مماثلت پائی جاتی ہے - یہود کے معتزلہ منطق و فلسفہ کی روشنی میں تورات کی تفسیر و تشریح کرتے تھے؛ مسلمانوں میں سے بھی معتزلہ نے قرآن مجید اور صفات باری کی توضیح و تاویل فلسفے کی روشنی میں کی (دیکھیے المذاهب الاسلامیہ).

اعتزال کے پانچ اصول : اگرچہ معتزلہ کے بڑے بڑے رہنماؤں کے بعض مخصوص آرا و افکار بھی ہیں اور ان کی بنا پر معتزلہ خود کئی فرقوں میں بٹ گئے (مثلاً الواصلیة ، الهذیلیة ، النظامیة ، الجاحظیة، الخیاطیة، الکعبیة، الجبائیة وغیرہ) ، لیکن پانچ اصول (جنھیں واصل بن عطاء نے القواعد کا نام دیا تھا) ایسے ہیں جو ان سب کے درمیان مبادی مشترکہ کا درجہ رکھتے ہیں اور جن کو مانے بغیر کوئی شخص معتزلی کہلانے کا حقدار نہیں اور وہ حسب ذیل ہیں : (۱) التوحید؛ (۲) العدل (معتزلہ اپنے آپ کو اهل العدل والتوحید بھی کہتے تھے) ؛ (۳) الوعد والوعید ؛ (۴) المنزلة بین المنزلتین ؛ (۵) امر بالمعروف اور نہی عن المنکر- اب ہم معتزلہ کے ان اصول خمسہ کی مختصراً تشریح کریں گے.

(۱) توحید : اگرچہ اللہ تعالٰی کی وحدانیت کا مسئلہ اسلام کے اہم ترین اور اصولی عقائد میں سے ہے اور تمام اهل اسلام توحید باری تعالٰی کے عقیدے کی بنا پر ممتاز و ممیز سمجھے جاتے ہیں ، لیکن معتزلہ نے اس عقیدے کی اپنے نقطۂ نظر سے مخصوص توجیہ کی اور اس کی تحلیل اور فلسفہ آرائی میں دور تک جا نکلے ، اور نتیجۃً اس سے مزید مباحث معرکہ وجود میں آئے - یہی وجہ ہے کہ "توحید" کی نسبت بطور عقیدہ ان کی طرف بطور خاص کی گئی - قرآن مجید میں ایسی بہت سی آیات موجود ہیں جو اللہ تعالٰی کی تنزیہ پر دلالت کرتی ہیں، مثلاً لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ؛ لیکن کچھ آیات ایسی بھی ہیں جو بظاہر تجسیم کی طرف اشارہ کرتی ہیں، جیسے يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ اَيْدِيْهِمْ؛ پھر ایسی آیات بھی ملتی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالٰی کے لیے کوئی مخصوص جہت نہیں ہے، مثلاً وَ لِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَ الْمَغْرِبُ فَاَيْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ؛ اسی طرح کچھ آیات بظاہر جہت کا اظہار بھی کرتی ہیں، جیسے ثُمَّ اسْتَوٰى عَلَى الْعَرْشِ اور ءَاَمِنْتُمْ مَّنْ فِي السَّمَآءِ - علمائے اسلام کی اکثریت اس مسئلہ میں بھی تنزیہ ذات باری پر اجمالی ایمان رکھتی تھی اور جن آیات سے تشبیہ و تمثیل کا اظہار ہوتا ہے ان پر بحث و تمحیص سے پہلو بچاتی - ان حضرات کا کہنا تھا کہ ہم اللہ تعالٰی اور اس کی وحدانیت پر ایمان رکھتے ہیں اور جو کچھ قرآن مجید میں مذکور ہے اس سے زیادہ کچھ نہیں کہتے کیونکہ اس سے زیادہ کی معرفت ہم پر واجب نہیں - ہمارے

لیے تو فقط اتنا مان لینا ہی کافی ہے جو قرآن مجید میں وارد ہوا۔ اگر ہم اس کی تفصیل و تاویل میں چلے گئے تو یہ ہماری باتیں ہوں گی، اللہ کا فرمودہ نہ ہو گا۔ اس نازک معاملے میں غور و خوض کرنے سے خطا کا امکان ہے، اس لیے اس سے احتراز کرنا ہی بہتر ہے۔ معتزلہ نے اس معاملے میں دوسرا پہلو اختیار کیا۔ انھوں نے کہا: ہم آیات تنزیہ کی تو تشریح و تحلیل کرتے ہیں، لیکن دوسری آیات جن میں مثلاً عرش پر متمکن ہونا اور چہرے اور ہاتھ وغیرہ کا ذکر ہے، ان کی ایسی تاویل کرتے ہیں جو تنزیہ سے متصادم نہ رہے بلکہ اس کے موافق ہو: چونکہ اسلام خالص توحید و تنزیہ کا علم بردار ہے اور اس میں تجسم ذات کا شائبہ نہیں۔ اس لیے لازم ہے کہ جو آیات بظاہر تجسیم و تمثیل کی حامل ہیں ان کی ایسی توضیح کی جائے جو صریح، واضح اور متفق علیہ ہو۔ شبلی نعمانی نے اس اختلاف کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے: ''خدا کے متعلق قرآن مجید میں جو الفاظ اس قسم کے مذکور ہیں جو جسمانیات کے لیے مخصوص ہیں، مثلاً عرش پر متمکن ہونا، قیامت کے دن فرشتوں کے جھرمٹ میں آنا وغیرہ وغیرہ، ان کے حقیقی معنی لیے جائیں یا مجازی؟ اس سوال نے دو مختلف فرقے پیدا کر دیے۔ پہلی شق کے ماننے والے محدثین اور اشعریہ ہیں جن میں سے بڑھتے بڑھتے مجسمہ اور مشبّھہ نکل آئے، جو خدا کے ہاتھ پاؤں تک مانتے ہیں۔ دوسرے احتمال کے قائل معتزلہ ہیں جن کا دوسرا نام منکرین صفات ہے'' (علم الکلام، ص ۲۸).

امام اشعری نے مقالات الاسلامیین (۱: ۱۵۵) میں معتزلہ کے عقیدۂ توحید و تنزیہ کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے: ''اللہ ایک ہے۔ اس جیسی کوئی چیز نہیں۔ (اس کا) نہ جسم ہے نہ کالبد، نہ جثہ ہے نہ صورت، نہ خون نہ گوشت۔ (وہ) نہ شخص ہے نہ جوہر نہ عرض۔ اس کا نہ کوئی رنگ ہے نہ ذائقہ نہ خوشبو۔ اسے چھوا نہیں جا سکتا۔ اس کی نہ حرارت ہے نہ برودت، نہ رطوبت نہ یبوست۔ نہ اس کا طول ہے نہ عرض نہ عمق۔ نہ اس میں اجتماع ہے نہ افتراق۔ وہ متحرک بھی نہیں اور ساکن بھی نہیں۔ نہ اس کے اجزا ہیں نہ اعضا و جوارح۔ اس کی جہتیں بھی نہیں ہیں۔ نہ اس کا کوئی دایاں ہے نہ بایاں، نہ کوئی آگا نہ پیچھا، نہ اوپر نہ نیچا۔ کوئی مکان اس کو محیط نہیں ہے، نہ وقت و زمان کا اس پر اجرا ہے۔ وہ کسی مکان میں حلول بھی نہیں کرتا۔ اسے نہ تو کسی ایسی صفت سے متصف کیا جا سکتا ہے جو مخلوقات کے لیے ہیں اور ان کے حدوث پر دلالت کرتی ہیں، نہ اس کی یہ صفت ہی بیان کی جا سکتی ہے کہ وہ متناہی ہے یا اس کی پیمائش کی جا سکتی ہے یا وہ مختلف جہات میں سمایا ہوا ہے۔ وہ محدود بھی نہیں ہے۔ وہ نہ تو کسی کا والد ہے نہ کسی کا بیٹا۔ اقدار اس کا احاطہ نہیں کر سکتیں اور پردے اسے چھپا نہیں سکتے۔ حواس اس کا ادراک نہیں کر سکتے اور انسانوں پر اسے قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ مخلوقات کے ساتھ اسے کسی طرح کی بھی مشابہت نہیں ہے۔ آفات و مصائب اسے گھیر نہیں سکتیں۔ وہ دل میں گزرنے والے خیال اور وهم میں آنے والے تصور کی مشابہت سے بھی ماوراء ہے۔ وہ ہمیشہ سے ہے۔ وہ اول، سابق اور تمام حوادث سے متقدم ہے۔ وہ جملہ مخلوقات سے پہلے موجود تھا۔ وہ ہمیشہ سے عالم، قادر اور حی ہے اور یونہیں ہمیشہ رہے گا۔ اسے آنکھیں دیکھ نہیں سکتیں اور بصارت اس کا ادراک نہیں کر سکتی۔ وهم و خیال اس کا احاطہ نہیں کر سکتے اور کانوں سے اسے سنا نہیں جا سکتا۔ وہ شیء ہے مگر اشیاء کی طرح نہیں۔ وہ عالم و قادر بھی ہے لیکن زندہ و قادر علما کی طرح نہیں۔

وهی ایک قدیم ہے ۔ اس کے علاوہ کوئی قدیم نہیں اور اس کے علاوہ کوئی معبود نہیں ۔ اس کی سلطنت میں کوئی اس کا شریک نہیں اور کوئی وزیر نہیں۔ جو کچھ وہ بناتا اور پیدا کرتا ہے اس میں کوئی اس کا مددگار نہیں ۔ اس نے مخلوقات کو کسی سابق مثال کے مطابق نہیں بنایا ۔ اس کے لیے کسی چیز کو دوسری چیز کے مقابلے میں پیدا کرنا نہ اس سے زیادہ آسان ہے نہ اس سے زیادہ مشکل ۔ نہ اسے کوئی منفعت حاصل ہوتی ہے نہ نقصان پہنچتا ہے ۔ وہ سرور و لذت اور اذیت و الم سے بیگانہ اور نا آشنا ہے ۔ نہ اس کی کوئی غایت ہے نہ انتہا. . . . "

یہ طویل اقتباس ہم نے اس لیے پیش کیا تاکہ معتزلہ کے عقیدۂ توحید اور تنزیہ ذات کی وضاحت ہوسکے۔ یہ بالکل ظاہر و باہر ہے کہ معتزلہ نے تنزیہ کی فلسفیانہ تحلیل کی اور نہ توحید ہی کی عقل کی روشنی میں وضاحت کی اور اس بات کے قائل ہوے کہ قرآن کے الفاظ، ید، استوٰی علی العرش اور وجہ وغیرہ کی تعبیر مجازی حیثیت سے کی جائے۔

مسئلۂ تنزیہ ذات میں ان کے اس غور و فکر کا نتیجہ تھا کہ منطقی طور پر دو اہم مسائل کلامیہ منصۂ شہود پر آئے ، یعنی مسئلۂ رویتِ باری تعالٰی، اور مسئلۂ صفات باری جل جلالہ ۔ پھر اس دوسرے مسئلے سے خلق قرآن کا تنازع پیدا ہوا، جو ایک طویل عرصے کے لیے اسلامی معاشرے میں زبردست بحث و تمحیص اور جدال و قتال کا باعث بنا رہا (خلق قرآن کے بارے میں تفصیلی گفتگو بعد میں ہو گی) ۔ جہاں تک قیامت کے دن مؤمنوں کے رویتِ باری تعالٰی کا تعلق ہے، معتزلہ اسے محال سمجھتے تھے کیونکہ ان کے نزدیک اس سے خداے تعالٰی کی جسمانیت اور اس کا ذوجہت ہونا لازم آتا ہے، للهذا وہ اس بات کے قائل نہیں ہیں کہ انسان خدا کو دیکھ سکتا ہے۔ اسی لیے انہوں نے کثیر التعداد احادیث کو ماننے سے بھی انکار کر دیا، جو رویت باری پر دلالت کرتی ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ خداے تعالٰی کا آنکھوں سے دیکھنا تو ممکن نہیں البتہ اهل ایمان اسے اپنے دل سے دیکھیں گے اور پہچانیں گے ۔ ہم اس نظریے کو اس طرح بھی بیان کر سکتے ہیں کہ باری تعالٰی کے جلوے کے معنی زیادہ سے زیادہ یہ ہو سکتے ہیں کہ وہ عقل فعال کے روبرو آ جائے گا، جو علت اول کی ایک تنویر ہے اور اس سلسلے میں دیکھنے کے معنی اس سے بالکل مختلف ہونے چاہییں جو ہم عام طور پر لفظ جلوہ سے سمجھتے ہیں(ڈی اولیری، اردو ترجمہ : فلسفۂ اسلام، ص ۱۱۳).

(۲) عدل : معتزلہ کے اصولی عقائد میں سے یہ دوسرا اہم مسئلہ ہے اور انہیں دو مسائل کی بنا پر وہ اپنے آپ کو اهل العدل والتوحید کہا کرتے تھے ۔ اگرچہ تمام اهل اسلام اللہ تعالٰی کے عادل ہونے کے قائل ہیں ، لیکن معتزلہ نے اس مسئلے میں بھی اپنے مخصوص نظریات قائم کیے : چونکہ اللہ عادل ہے، اس لیے یہ جائز نہیں کہ وہ شر کا حکم دے اور پھر بندوں کو اس ارتکاب شر کی بنا پر عذاب میں مبتلا کرے ۔ نتیجہ یہ کہ انسان آزاد اور مختار ہے اور جو کچھ بھی اعمال خیر و شر انجام دیتا ہے، اپنی مرضی سے دیتا ہے ۔ اس میں فقط اس کے اپنے ارادہ و اختیار کا تعلق ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ وہ نیکی کے کاموں پر ثواب کا مستحق ہے اور بدی کے کاموں پر عذاب کا ۔ گویا معتزلہ کا نظریہ ہوا کہ بندہ خود اپنے افعال کا خالق ہے، نہ کہ خداے تعالٰی؛ نیز انسان اپنے افعال میں مختار ہے، مجبور نہیں ۔ خدا نہ عمل شر کا ارادہ کرتا نہ اس کا حکم دیتا ہے بلکہ اللہ پر واجب ہے کہ وہ جو کچھ بھی کرے بندوں کی صلاح کے لیے کرے ۔

اسی بنا پر مشہور معتزلی النظام (ابراہیم بن سیار؛ م ۲۳۱ھ) یہ دعوٰی کرتا ہے کہ مخلوق کی نسبت خدا صرف وہی حکم دیتا ہے جو اس کی بھلائی کے لیے ہو اور یہ بجائے خود انصاف و عدل ہوتا ہے۔

معتزلہ کے اصول عدل سے نظریۂ صلاح و اصلح اور نظریۂ حسن و قبح عقلی وجود میں آئے ۔ صلاح و اصلح سے مراد یہی ہے کہ اللہ تعالٰی کے تمام اعمال میں بندوں کی خیر اور صلاح کا مقصد ہوتا ہے ۔ اس سلسلے میں ان میں سے بعض نے یہاں تک کہہ دیا کہ اللہ پر اصلح کی رعایت واجب ہے ۔

اسی طرح جب معتزلہ نے قرار دیا کہ اللہ عادل و حکیم ہے اور اس کے تمام کاموں کی کوئی غایت و مقصد ہے تو اعمال میں حسن و قبح کا مسئلہ پیدا ہوا ۔ معتزلہ کا کہنا ہے کہ اعمال میں حسن اور قبح ذاتی ہیں ۔ مثلاً کذب میں قبح ذاتی ہے اور صدق میں حسن ذاتی؛ چنانچہ شریعت نے جن کاموں کے کرنے کا حکم دیا وہ فی نفسہٖ حسن تھے اور اسی لیے کہا کہ یہ کام کرو ۔ اسی طرح جن کاموں سے روکا گیا، چونکہ وہ فی نفسہ برے تھے اس لیے فرمایا کہ مت کرو ۔ نتیجہ یہ نکلا کہ انسان شریعت کے بغیر بھی مکلف ہے کیونکہ عقل حسن و قبح، یا بالفاظ دیگر خیر و شر، کی طرف رہنمائی کرنے کے لیے موجود ہے ۔

(۳) وعد و وعید : معتزلہ کے عقیدے کی رو سے ایمان یہ ہے کہ انسان جو عقیدہ رکھے اس کے مطابق عمل بھی کرے ۔ جو شخص کبائر کا مرتکب ہوا اور اس نے توبہ نہیں کی وہ جہنم میں داخل ہو گا؛ چنانچہ ان کا کہنا ہے کہ اللہ تعالٰی نے نیک کاموں پر ثواب کا جو وعدہ کیا ہے اور برے کاموں پر عذاب کی دھمکی دی ہے، وہ لازماً بروے کار آ کر رہے گی؛ نیک آدمی یقیناً جزا پائے گا اور بدکار کو لازماً سزا ملے گی ۔ ان میں سے بعض نے بہت مبالغے اور غلو سے کام لیا اور کہ دیا کہ اللہ پر واجب ہے کہ اپنے مطیع و فرمانبردار کو ثواب (جزا) دے اور مرتکب کبیرہ کو عتاب (سزا) دے ۔ گویا طاعات پر ثواب اور معاصی پر عتاب ایک قانون حتمی ہے، جس کی رعایت اللہ تعالٰی پر لازم ہے ۔

(۴) منزلۃ بین المنزلتین : اس سے مراد ہے کفر و اسلام کے درمیان ایک درجے کا تعین ۔ دراصل ان کا یہ نظریہ ''فاسق'' کے بارے میں ہے ۔ ایسا شخص جو زبان سے ایمان کا اقرار تو کرتا ہے لیکن گناہوں کا ارتکاب بھی کرتا ہے اس کی حیثیت کیا ہو گی؟ معتزلہ کے نزدیک وہ نہ تو صحیح مؤمن ہے نہ حقیقی معنوں میں کافر کیونکہ اس نے زبان سے اقرار کو عملی جامہ پہنانے کی کوشش نہیں کی؛ لیکن اللہ تعالٰی پر ایمان اسے امت سے خارج بھی نہیں ہونے دیتا ۔ معتزلہ کے ہاں کچھ کبائر تو وہ ہیں جو انسان کو حد کفر تک لے جاتے ہیں، لیکن کچھ کبائر ان سے کم درجے کے بھی ہیں ۔ انہیں مؤخر الذکر کبائر کا مرتکب فاسق کہلاتا ہے ۔ فسق درحقیقت ایمان و کفر کے درمیان کی ایک منزل ہے ۔ یہ نہ تو کفر ہے اور نہ ایمان؛ اس لیے فاسق نہ مؤمن ہے نہ کافر بلکہ اس کا درجہ ان دونوں کے درمیان کا ایک درجہ ہے ۔ ''درمیانہ درجہ'' کے قائل ہونے کے باوجود معتزلہ نے کہا کہ مرتکب کبیرہ پر لفظ مسلم کا اطلاق کیا جائے گا، لیکن یہ اطلاق بطور مدح و تکریم نہیں ہوگا بلکہ صرف کافروں اور ذمیوں سے ممیز کرنے کے لیے اس پر بولا جائے گا۔

(۵) امر بالمعروف و نہی عن المنکر : نیکی کا حکم دینا اور برائی سے روکنا تمام مسلمانوں کا نظریۂ حیات ہے، لیکن اس مسئلے میں بھی معتزلہ نے ایک مخصوص نقطۂ نظر سے کام لیا ۔ نیکی کو پھیلانے اور برائی کو روکنے کے لیے معتزلہ نے

براہ راست مداخلت کو لازم رکھا بلکہ بوقت ضرورت تلوار کے استعمال کو بھی جائز قرار دیا اور کہا کہ غلط کار رہنماؤں کو روکنے کے لیے اور مخالفین حق کو حق قبول کرنے پر مجبور کرنے کے لیے طاقت کا اظہار ضروری ہے ۔ انھوں نے اپنے اس اصول کو عباسی حکمرانوں المأمون، المعتصم اور الواثق کے عہد حکومت میں باقاعدہ عملی جامہ پہنایا ۔ مسئلۂ خلق قرآن میں حکومت کی معاونت سے انھوں نے جس طرح محدثین و فقہا کو بزور اپنا ہمنوا بنانا چاہا وہ ان کے عقیدۂ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا ایک جیتا جاگتا نمونہ ہے ۔

نفی صفات و مسئلۂ خلق قرآن : معتزلہ کے عقیدۂ توحید پر بحث کرتے ہوے ہم نے مسئلۂ صفات باری اور اس کے تحت خلق قرآن کے تنازع کی طرف اشارہ کیا تھا ۔ معتزلہ نے صفات باری کی نفی کی ۔ جن صفات کا ذکر قرآن مجید میں آتا ہے انھوں نے ان کی تاویل کی اور کہا کہ یہ ذات باری کے اسماء ہیں نہ کہ صفات ۔ حقیقت یہ ہے کہ قرآن مجید میں ''صفات اللہ'' کا کوئی ذکر نہیں ملتا اور نہ اس سے پہلے کسی دور میں اس پر بحث ہوئی تھی ۔ اس مسئلے کو بھی خود معتزلہ ہی نے اٹھایا اور پھر اس میں اس حد تک آگے بڑھتے چلے گئے کہ یہ مسائل علم کلام میں صف اول کا مسئلہ بن کر رہ گیا (دیکھیے احمد امین : ضحی الاسلام، ۳ : ۲۹)۔یہ صحیح ہے کہ قرآن مجید میں ''صفات اللہ'' کا حکم تو نہیں ہے، لیکن اوصاف الٰہیۃ کا قرآن مجید اور احادیث نبویہ میں متفرق مواقع پر ذکر آتا ہے ۔ یہ اوصاف لا متناہی ہیں، لیکن کلامی مسائل میں جن پر بحث کی جاتی ہے وہ مندرجۂ ذیل ہیں : علم، حیات ، قدرت، ارادہ، سمع، بصر، کلام، مجسّمہ و مشبّہہ نے صفات الٰہی کو بعینہ مخلوق کی صفات کے مماثل قرار دیا جب کہ معطّلہ نے صفات باری کا مطلقاً انکار کر دیا اور کہا کہ اللہ تعالٰی نہ دیکھتا ہے نہ سنتا ہے نہ اس کے لیے کلام کرنا ثابت ہے وغیرہ ۔ معتزلہ نے یہ سوال اٹھایا کہ آیا یہ صفات یا اوصاف بعینہ ذات الٰہی ہیں یا زائد عن الذات ہیں؟ معتزلہ نے اپنے مخصوص فلسفیانہ انداز میں اللہ کی وحدانیت کی یہ توجیہ کی تھی کہ اس کی ذات مقدس امور کثیر کے اجتماع سے مرکب نہیں ہے کیونکہ اگر وہ مرکب ہوگا تو اس کے تحقق کے لیے اس کے اجزا میں سے ہر جز کے تحقق کی ضرورت در پیش ہو گی اور چونکہ ہر جز دوسرے جز کا غیر ہو گا، اس لیے مرکب صورت میں وہ اپنے غیر ک محتاج ہو گا اور اللہ تعالٰی اس سے پاک اور منزہ ہے کہ غیر کا محتاج ہو ۔ پس ذات اللہ میں کسی قسم کی بھی کثرت نہیں پائی جا سکتی، نہ کثرت مقداری نہ کثرت معنوی ۔ وہ واحد ہے اور اس کی احدیت تام ہے ۔ نہ اس کے اجزا مقداریہ ہیں (جیسے مثلاً اجسام کے ہوتے ہیں) نہ معنویہ (جیسے کہ ماہیت و تشخص)۔

معتزلہ نے خود ہی یہ دقیق فلسفیانہ مسئلہ چھیڑا تھا، جس کے نتیجے میں اللہ کی صفات کے عین ذات یا غیر ذات ہونے کی مشکل بحث ظہور پذیر ہوئی ۔ اب معتزلہ مجبور ہوے کہ یہ نظریہ قائم کریں کہ ذات اللہ اور صفات اللہ ایک ہی چیز ہے، یعنی اللہ تعالٰی بذاتہ حی ہے، عالم ہے، قادر ہے، نہ کہ کسی ایسی صفت کی بنا پر جسے علم، یا حیات، یا قدرت کہیں اور جو زائد علی ذاتہ ہو کیونکہ اگر عالم بعلم زائد علی ذاتہ یا حی بحیاۃ زائدۃ علی ذاتہ مانا جائے تو ضروری ہو گا کہ صفت اور موصوف یا حامل اور محمول کو تسلیم کیا جائے؛ لیکن یہ صورت تو اجسام میں پائی جاتی ہے اور خداوند کریم جسمیت سے منزہ ہے ۔

اگر ہم کہیں کہ ہر صفت قائم بنفسھا ہے تو بہت سی قدیم چیزوں کا وجود ماننا پڑے گا اور یوں تعدد الٰہ کا نظریہ قائم ہو جائے گا۔

نفی صفات ہی سے خلق قرآن کے نظریے نے جنم لیا اور یہ نظریہ اس قدر مشہور و معروف ہوا کہ تاریخ مذاہب میں معتزلہ زیادہ تر اسی مسئلے کی بنا پر پہچانے گئے۔ جب انھوں نے صفات کا انکار کیا اور کلام بھی صفات باری میں سے ہے تو لازمًا اللہ تعالٰی کے متکلم ہونے کی بھی نفی کرنا پڑی۔ انھوں نے کہا کہ کلام اللہ کا پیدا کردہ ہے اور قرآن مجید خدا کی (مخلوقات میں سے ایک) مخلوق ہے۔ وہ قدیم نہیں، حادث ہے۔ وہ قرآن مجید کے قدیم کہنے کو کفر خیال کرتے تھے۔ المأمون کے زمانے میں معتزلہ کو بےحد عروج حاصل ہوا۔ اس نے ان کی سرکاری طور پر سرپرستی کی اور اس کے خواص و مقربین عمومًا علمائے معتزلہ ہی تھے؛ چنانچہ اس نے ۲۱۲ھ میں خلق قرآن کے عقیدے کا کھلم کھلا اعلان کیا اور معتزلہ نے اسے اکسایا کہ وہ عوام و خواص کو اس عقیدے کے ماننے پر مجبور کرے۔ المأمون نے اپنے حکام کے نام خط لکھے کہ محدثین، علما، فقہا و قضاۃ کو بلا کر امیر المؤمنین کا حکم پہنچایا جائے کہ جو شخص خلق قرآن کا اعتراف نہ کرے گا آئندہ اس کی شہادت قبول نہیں ہوگی۔ یہ بات تاریخی طور پر ثابت شدہ ہے کہ المأمون نے خلق قرآن کے مسئلے میں بےجا جور و تشدد سے کام لیا حتّٰی کہ امام احمدؒ بن حنبل کو اور کئی دوسرے مشہور علما کو پابجولاں قید خانے میں ڈالا گیا۔ امام ابن حنبلؒ کو کوڑے مارے گئے۔ المأمون کے بعد المعتصم اور واثق باللہ نے بھی یہی روش جاری رکھی۔ الواثق کے زمانے میں امام شافعیؒ کے شاگرد یوسف بن یحیی بویطی کو بھی اس قسم کے ظلم و ستم کا نشانہ بننا پڑا اور احمد بن نصر خزاعی کو مصلوب کیا گیا۔ بہرحال حق پرست علما اپنے موقف پر ڈٹے رہے، چنانچہ واثق باللہ کو آخر میں اپنی جارحانہ روش ترک کرنا پڑی اور المتوکل نے اس بحث و نزاع کا خاتمہ کیا (خلق قرآن کی تفصیلی بحث کے لیے دیکھیے احمد امین: ضحی الاسلام، ۳: ۳۴ تا ۴۴، ۱۶۱ تا ۲۰۲؛ محمد ابو زھرۃ: المذاھب الاسلامیہ، بحث خلق قرآن؛ شبلی: علم الکلام، ص ۲۸، ۳۰ تا ۳۱)۔ اس کے ساتھ ہی معتزلہ کا زوال شروع ہو گیا۔ آخری دور میں ان کے دو الگ مکتب فکر ہوگئے، جو بصرے اور بغداد سے منسوب ہیں۔ مکتب بصرہ والے زیادہ تر خدا کی صفات پر توجہ کرتے تھے۔ اس کے مشہور اہل قلم ابو علی الجبائی اور اس کا بیٹا ابو ہاشم تھے۔ الجبائی کا خیال تھا کہ اللہ کی صفات معروضی ہیں اور صرف نام ہی نام: ان سے کوئی واضح تصور ذہن میں نہیں آتا۔ اس طرح جن صفات کا دعوٰی کیا جاتا ہے وہ نہ تو اوصاف ہیں اور نہ حالتیں۔ یہ ذات کے ساتھ اس طرح متحد ہیں کہ اس سے علٰحدہ نہیں ہو سکتیں۔ مکتب بغداد کے متعلقین زیادہ تر اس خالص فلسفیانہ اور ما بعد الطبیعیاتی مسئلے میں مصروف رہے کہ شیء کیا ہے؟ یہ تو تسلیم کیا جا چکا تھا کہ شیء ایک تصور کو ظاہر کرتی ہے، جس کا علم ہو سکتا ہے اور جو ایک موضوع کے لیے محمول کا کام دے سکتی ہے۔ اس کا موجود ہونا لازمی نہیں کیونکہ موجودگی ایسی صفت ہے جس کا ذات پر اضافہ کر دیا جاتا ہے۔ اس اضافے کے ساتھ ذات موجود ہو جاتی ہے اور اس کے بغیر معدوم۔ بایں ہمہ اس میں جوہر اور عرض ہوتا ہے، اس لیے خدائے تعالٰی موجودگی کی ایک صفت کو زیادہ کرکے تخلیق کرتا ہے (ڈی اولیری: فلسفۂ اسلام، ص ۱۱۶ تا ۱۱۷)۔

مکتب بصرہ کا بانی ابوالھذیل العلاف

(م ۲۲۶ھ) کو سمجھا جاتا ہے ۔ اس کے دیگر مشہور معتزلہ معمر بن عباد ابراهیم ابن سیار النظام (م ۲۳۱ھ) اور الجاحظ (م ۲۵۵ھ) ہیں ۔ مکتب بغداد کے مشہور علما میں بشر بن المعتمر (م ۲۱۰ھ)، ابو موسی المردار، ثمامہ بن الاشرس، ابوالحسین الخیاط (صاحب کتاب الانتصار)، الکعبی (م ۳۱۹ھ)، احمد بن ابی داؤد (م ۲۴۰ھ) قابل ذکر ہیں ۔ دونوں مکاتب فکر میں یہ فرق ہے کہ بصرے میں اعتزال ایک نظری مذہب کی حیثیت سے رہا اور بغداد میں اس کی صورت زیادہ تر عملی تھی ۔ مذہب بغداد فلسفۂ یونان سے زیادہ متأثر تھا ۔ مسئلۂ خلق قرآن کو بھی اسی مکتب فکر نے زیادہ بھڑکایا اور پھیلایا ۔

معتزلہ کی مشہور کتب : واصل بن عطاء کی تصانیف میں سے کتاب اصناف المرجئة، کتاب التوبة، کتاب المنزلة بین المنزلتین، کتاب معانی القرآن، کتاب الخطب فی التوحید والعدل، کتاب السبیل الی معرفة الحق کے نام ملتے ہیں ۔ النظام نے کتاب النکت اور کتاب الجزء (فی معتزلہ مسئلة الجزء الذی لایتجزا اولذرة) اور الجاحظ نے الاعتزال و فضله علی الفضلة، الاستطاعة و خلق الافعال، خلق القرآن اور فضیلة المعتزلة تصنیف کیں ۔ معتزلہ مصنفین کی کتب عام طور پر ضائع ہو چکی ہیں ۔ حال ہی میں یمن میں بعض کتب اعتزال کا پتا چلا ہے، مثلاً المغنی فی ابواب التوحید و العدل؛ کتاب المجموع فی المحیط بالتکلیف ۔ مصنفۂ قاضی عبدالجبار (۴۱۰ھ)؛ شرح الاصول الخمسة، مصنفہ ام المنداکم (؟) .

معتزلہ کے بعض دوسرے معتقدات : وہ عام طور پر معجزات کے قائل نہیں تھے؛ کرامات اولیا کا بھی انہوں نے انکار کیا؛ تحسین و تقبیح عقلی کا مسئلہ (یعنی کسی چیز کے حسن یا قبح کا ادراک فقط عقل کے ذریعے ممکن ہے)؛ حدیث نبوی کے اخذ و قبول میں بھی معتزلہ عقل کو حکم مانتے تھے ۔

شیعہ : معتزلہ کے بارے میں یہ شذرہ ختم کرنے سے پیشتر ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ فرقۂ شیعہ کے بارے میں چند سطور سپرد قلم کی جائیں ۔ اگرچہ شیعہ حقیقةً ایک سیاسی فرقہ تھا اور اس کا وجود حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کے زمانے میں سیاسی وجوہات کی بنا پر عمل میں آیا اور اس بنا پر ہم شیعہ کو علم الکلام کی بحث میں داخل نہیں کرتے؛ لیکن وقت گزرنے کے ساتھ شیعوں کے مختلف گروہوں نے اعتقادات کے سلسلے میں بحث و مباحثہ کا آغاز بھی کر دیا تھا ۔ ان کا سب سے بڑا اختلاف اهل السنة کے ساتھ مسئلۂ خلافت یا امامت میں ہوا ۔ ان کا کہنا ہے کہ خلافت کے اصل مستحق حضرت علیؓ تھے اور ان کے بعد ان کی اولاد ۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے حضرت علیؓ سے پہلے خلفا اور صحابۂ کرام پر طعن کیا ۔ ان کے نزدیک ائمہ بھی انبیاے کرامؑ کی طرح معصوم عن الخطاء ہیں جب کہ اهل السنت فقط انبیا کو معصوم کہتے ہیں ۔ ان میں بعض ائمہ سے معجزات کے ظہور اور ان کے علم کلی سے بہرہ ور ہونے کے بھی قائل ہیں ۔

شیعی اعتقادات میں سے ایک اہم مسئلہ تقیہ کا ہے، جو ان کے ہاں دین کا ایک اہم رکن سمجھا جاتا ہے اور جس کا مطلب یہ ہے کہ انسان اپنی عزت اور جان و مال کی اپنے دشمنوں سے حفاظت کرے اور جو کچھ دل میں ہے اس کے خلاف کا اظہار کرے ۔ فہم قرآن کے سلسلے میں بھی شیعہ کا اهل سنت سے اختلاف ہے ۔ بعض آیات کی تاویل میں ان کا مخصوص منہج ہے ۔

اکثر مسائل کلامیہ میں شیعہ معتزلہ کے

هم نوا هیں، مثلاً صفات اللہ عین ذات هیں؛ قرآن مخلوق ہے؛ کلام نفسی کا انکار؛ دنیا و آخرت میں رویت باری تعالٰی کا انکار؛ اسی طرح حسن و قبح عقلی، انسان کے جبر و اختیار، اللہ تعالٰی کے افعال کے معلل باغراض و عدل ماننے میں بھی شیعه و معتزله میں باهمی موافقت ہے - احمد امین (ضحی الاسلام، ۳ : ۲۶۷) نے لکھا ہے کہ میں نے شیعه اسامیه کے ایک متکلم ابو اسحٰق ابراهیم بن نوبخت کی کتاب الیاقوت کے مطالعے کے دوران میں یوں محسوس کیا جیسے میں معتزله کے نظریات پر مبنی کسی کتاب کو پڑھ رہا هوں - سوال پیدا هوتا ہے کہ ان مسائل میں کس نے کس سے اخذ کیا؟ شیعه نے معتزله سے یا معتزله نے شیعه سے؟ بعض شیعه کا دعوٰی ہے کہ معتزله نے ان سے اخذ و اکتساب کیا جبکہ احمد امین کے نزدیک ارجح قول یه ہے کہ شیعه نے معتزله سے ان کی تعلیمات اخذ کیں - شیعۂ زیدیه کے بانی زید بن علی (امام جعفر کے چچا) واصل بن عطاء کے شاگرد تھے اور امام جعفر کا جو تعلق چچا کے ساتھ تھا وہ ظاهر و باهر ہے - بہت سے معتزله عقائد تشیع کے قائل تھے (الشهرستانی کا کہنا ہے کہ تمام اصحاب زید بن علی معتزله تھے) - شیعی ادبیات کے سلسلے میں بنو بویه کے زمانے کا ادب خصوصی ذکر کے لائق ہے اور یه بویہی ادب سارے کا سارا شیعی معتزلی ادب ہے (ظهر الاسلام، ۴ : ۱۴۵).

مشهور ترین شیعه متکلمین میں هشام بن الحکم، شیطان الطاق، نصیر الدین طوسی اور متأخرین میں الحلی، ملا صدرا اور ملا باقر داماد کے نام خاص طور پر قابل ذکر هیں ۔

خوارج : شیعه کا ذکر کیا جائے تو لازماً خوارج کا ذکر سامنے آ جاتا ہے - خوارج متشدد قسم کے عرب بدو تھے، جنھیں افکار و نظریات سے نہیں بلکه قواعد و احکام کے ظاهر سے زیادہ دلچسپی تھی - جنگ صفین کے بعد اور حضرت علیؓ کے تحکیم (جبرًا هی سهی) کو قبول کر لینے کے نتیجے کے طور پر یه فرقه ظهور میں آیا (جو خود حضرت علیؓ کے اپنے اتباع میں سے پیدا هوا) - خوارج کا تعلق زیاده تر سیاسی میدان سے رہا اور ان کے افکار و نظریات کو دیکھا جائے تو وہ بے حد ساده اور سطحی هیں - پھر ان کے بہت سے گروه بن گئے، جن میں مشترک عقیده یه تھا که مرتکب کبیره کافر ہے - خوارج میں سے ازارقه (متبعین نافع بن ازرق، مقتول ۶۵ھ) کا چرچا زیاده‌تر هوا - یہاں ان کے بعض عقائد کا تذکره کیا جاتا ہے : مرتکب کبیره کافر ہے اور ملت اسلامیه سے خارج؛ وہ همیشه دوزخ میں رہے گا؛ ان تمام لوگوں کی تکفیر جنھوں نے جنگ جمل یا جنگ صفین میں حصه لیا؛ ان خوارج کی بھی تکفیر جو مخالفوں کا مقابله کرنے کے بجائے گھروں میں بیٹھے رہے؛ مخالفین (مسلمانوں) بچوں اور عورتوں کا قتل مباح ہے؛ تقیه جائز نہیں، نه قول نه فعل میں؛ اپنے نقطۂ نظر کے دفاع کے لیے قتل و جدال کو برحق سمجھنا اور یہی سبب ہے کہ وہ حضرت علیؓ اور پھر بنو امیّه کے خلاف متواتر برسرپیکار رہے ۔

(۳) اشاعره (یا اشعریه) : المتوکل عباسی کے عهد سے اهل السنة والجماعة کو ایک بار پھر ابھرنے کا موقع ملا - حکومت کی سرپرستی میں معتزله کے جوروستم کے خلاف عوام کا رد عمل ایک فطری بات تھی - المتوکل نے علما و فقها کو قریب کیا اور ایک نئے دور کا آغاز هوا، جس کا سهرا ابوالحسن علی بن اسمٰعیل الاشعری (۲۶۰ تا ۳۳۰ھ)

کے بہر ہے - ان کا مکتب فکر، جیسے اشعریۃ کے نام

سے یاد کیا جاتا ہے، چوتھی صدی ہجری سے لے کر اب تک علم الکلام کا سب سے بڑا اور مشہور ترین مکتب چلا آ رہا ہے۔ امام اشعری کی کئی تصانیف دست برد زمانہ سے محفوظ رہ گئی ہیں اور ان کی مقالات الاسلامیین آج بھی علم الکلام کے قدیم اور اولیں رجحانات اور مکاتب فکر کی تاریخ کا اہم ترین ماخذ سمجھی جاتی ہے۔ امام ابوالحسن الاشعری مشہور معتزلی عبدالوہاب ابو علی الجبائی (م ۳۰۳ھ) کے شاگرد تھے اور ان کی ابتدائی تربیت اس کے زیر سایہ ہوئی تھی۔ انہوں نے علم الکلام اور مذہب اعتزال کی تعلیم الجبائی سے حاصل کی، لیکن ۲۹۵ھ میں ایک دن اچانک بصرے کی جامع مسجد میں برسر منبر اعتزال سے علیحدگی کا اعلان کر کے، اپنے سابقہ اقوال سے تائب ہوئے اور معتزلہ کے خلاف زبردست مہم کا آغاز کر دیا۔ یہ در اصل اہل السنۃ والجماعۃ کی ایک نئی کروٹ تھی، جس نے بہت جلد دنیائے اسلام کو اپنی گرفت میں لے لیا۔ اس مکتب فکر کی خصوصیت یہ ہے کہ اس نے اپنے مد مقابل معتزلی فکر کے آرا و نظریات کا رد خود اسی کے دلائل و براہین سے کیا۔ اگرچہ اس زمانے میں اہل السنۃ کے دو اور نامور فقیہ الطحاوی اور الماتریدی بھی عقائد و افکار کی دنیا میں شہرت حاصل کر رہے تھے (ان دونوں کا ذکر بعد میں آ رہا ہے)، لیکن اس میدان میں ابوالحسن الاشعری کو حصۂ وافر ملا اور ان کے اثرات زیادہ وسیع اور دیر پا ثابت ہوئے۔ امام اشعری کی زندگی میں اعتزال سے سنیت کی طرف رجحان اور نظریات میں یہ اچانک انقلاب کیونکر اور کن اسباب کے تحت پیدا ہوا، تاریخی طور پر اس بارے میں کچھ کہنا مشکل ہو گا۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ بغداد آتے جاتے رہتے تھے اور وہاں جامع المنصور میں مشہور شافعی فقیہ ابو اسحٰق ابراہیم بن احمد المروزی کی مجلس میں جا کر بیٹھتے تھے۔ غالبًا اسی حلقۂ درس میں ان کے دل میں اعتزال سے نفرت اور طریقۂ محدثین و فقہا کی طرف رغبت پیدا ہوئی اور وہ بتدریج اعتزال سے دور اور سنیت سے قریب چلے گئے حالانکہ انہوں نے نہ کبھی فقہ و حدیث کی باقاعدہ تعلیم پائی تھی، نہ محدثین ہی کے طرز پر عقائد دینیہ کا مطالعہ کیا تھا۔ ترک اعتزال کے بعد امام اشعری بصرے سے بغداد منتقل ہو گئے اور یہیں ۳۳۰ھ/ ۹۴۲ء میں وفات پائی۔ بغداد میں رہ کر انہوں نے حدیث و فقہ کی تحصیل بھی کی۔

امام اشعری بہت بڑے مصنف تھے (بعض روایات کے مطابق ان کی تصانیف کی تعداد سیکڑوں تک پہنچتی ہے)۔ مقالات الاسلامیین کے علاوہ ان کی دیگر مشہور تصانیف یہ ہیں: تفسیر القرآن الکریم، تیس جلدوں میں؛ کتاب اللمع؛ کتاب القیاس؛ کتاب الاجتہاد؛ الابانۃ عن اصول الدیانۃ؛ رسالۃ فی استحسان الخوض فی علم الکلام اور ان کے علاوہ مخالف ادیان و مذاہب کے رد میں بہت سے رسائل۔ اگرچہ امام اشعری نے خود اپنے آپ کو امام احمد ابن حنبلؒ کی راہ پر گامزن بتایا ہے (دیکھیے کتاب الابانۃ کا مقدمہ، جس میں انہوں نے اپنے مسلک کی تفصیل بتائی ہے)، لیکن ان کا مکتب فکر حنابلہ میں کچھ شہرت حاصل نہ کر سکا بلکہ حنابلہ میں آپ کے کثیر مخالفین ہوئے؛ البتہ شوافع میں ان کے افکار کی بڑی قدر و منزلت ہوئی اور احناف میں بھی ان کے متبعین پائے جاتے ہیں (مثلاً سید شریف الجرجانی، م ۸۱۶ھ) - شوافع میں سے مشہور ترین اشعری علما کے نام یہ ہیں: ابو سہل الصعلوکی، ابو بکر قفّال، ابو زید المروزی، حافظ ابو بکر الجرجانی، ابو محمد الطبری، ابو عبداللہ الطائی، ابو الحسن الباہلی، ابو بکر الباقلانی، ابو اسحٰق

الاسفرئینی، ابو بکر بن فورک، امام غزالی کے استاد امام الحرمین اور علامہ بیضاوی - ان کے علاوہ امام بیہقی، الشہرستانی، الایجی، الدوانی، امام فخرالدین رازی اور متأخرین میں السنوسی التلمسانی، الباجوری، سبھی مشہور اشاعرہ تھے - اگرچہ ابتدا میں امام غزالی نے بھی اشعری مکتب فکر کی حمایت کی، لیکن بعد میں وہ کسی خاص مکتب کے مقلد نہیں رہے بلکہ اشاعرہ کے طریق سے الگ عقائد و افکار کی تشریح کی، تاہم ان کے اور اشاعرہ کے مسلک میں کچھ زیادہ فرق نہیں پایا جاتا - بغداد کے مشہور عالم مدرسۂ نظامیہ میں علم الکلام کی تعلیم اشاعرہ ہی کے انداز میں دی جاتی تھی - چوتھی صدی ہجری کے آغاز میں جب معتزلہ کا زور ٹوٹ چکا تھا، امام اشعری آگے بڑھے اور اس دور میں وہ اہل السنت کے عقائد کے میدان میں سب سے مشہور اور مقتدر امام سمجھے گئے - انھوں نے زور شور سے معتزلہ کی مخالفت میں قلم اٹھایا اور خالص سنی نقطۂ نظر سے عقائد دینیہ کی حمایت و اشاعت کا آغاز کیا اور اسی باعث انھیں علم الکلام کی تاریخ میں بھی بڑی قدر و منزلت حاصل ہوئی - ان کے متبعین کی تعداد بے شمار تھی - حکومت میں بھی ان کے اعوان و انصار کی کمی نہیں تھی اور ان کے مسلک پر چلنے والے لوگ مملکت اسلامی کے اطراف و اکناف تک پھیلتے چلے گئے؛ چنانچہ ان کی عظیم الشان خدمات کے صلے میں انھیں "امام اہل السنة والجماعة" کہا گیا۔

ابو بکر الباقلانی (م ۴۰۳ھ) اس مکتب فکر کے بہت بڑے شارح مانے گئے - انھوں نے نہ صرف یہ کہ امام اشعری کے نتائج کی پر زور تائید و حمایت کی بلکہ یہاں تک کہا کہ الاشعری نے اپنے نتائج تک پہنچنے میں جن مقدمات سے استخراج کیا، علما کے لیے ان تک رسائی حاصل کیے بغیر چارہ نہیں اور ان کو معلوم کیے بغیر فقط نتائج سے احتجاج کرنا درست نہ ہوگا - بہر حال عقائد و افکار اسلامی کے سلسلے میں الاشعری کو جو شہرت ملی وہ کسی اور کے حصے میں کم ہی آئی - اگرچہ ان کے مخالفین (مثلاً ابن حزم، جنھوں نے افعال العباد اور مرتکب کبائر کے مسئلے میں الاشعری کو جبریہ اور مرجئہ سے متعلق قرار دیا) کا سراغ بھی تاریخ میں ملتا ہے اور ان کے نئی نظریات پر لوگوں نے گرفت بھی کی، تاہم اشعری سلسلے میں متعدد ممتاز اور عظیم المرتبت علما پیدا ہوئے، جو علوم عقلیہ و نقلیہ میں بڑی مہارت کے حامل تھے اور جن کے تذکرے سے تاریخ کی کتابیں بھری پڑی ہیں - صلاح الدین ایوبی نے بھی اس مسلک کی ترویج میں بڑا حصہ لیا - اس کی اولاد اور ان کے ترک غلاموں کے عہد میں اشاعرہ کو بڑی ترقی ہوئی - المغرب میں ابن تومرت نے بھی یہ مسلک امام غزالی سے حاصل کیا۔

علم الکلام کی تاریخ میں ہمیں ایک طرف معتزلہ کا گروہ نظر آتا ہے اور دوسری طرف حشویہ و مجسمہ و مشبّہہ کا - معتزلہ صفات باری تعالیٰ کی نفی کرتے اور حشویہ و مجسمہ صفات باری کو صفات مخلوقات کے مماثل قرار دیتے تھے - امام اشعری کا مسلک ان دونوں انتہاؤں کے بین بین واقع تھا - انھوں نے صفات باری کے عقیدے کو تسلیم کیا اور کہا کہ وہ صفات حوادث کے مماثل نہیں بلکہ ذات خداوندی کے لائق ہیں، جیسا کہ اس کی شان کا تقاضا ہے - امام اشعری نے محدثین و فقہا اور معتزلہ کے اختلافی مسائل میں اول الذکر حضرات کا ساتھ دیا اور حاملین بدعت سے گریزاں رہے - گویا ہم کہ سکتے ہیں کہ اشاعرہ نے مسئلۂ صفات میں نفی و اثبات میں مبالغہ اور غلو سے ہٹ کر ایک مسلک اعتدال کو اختیار کیا اور افراط و تفریط سے دامن بچایا - انھوں نے عقائد میں عقل و نقل

دونوں سے کام لیا، تاهم عقل کو افکار و نظریات کی دنیا میں حاکم و منصف قرار نہیں دیا بلکہ اس سے نصوص شرعیہ کے لیے خادم کی حیثیت سے کام لیا ۔ اشعری علم الکلام کا ایک معتدبہ حصہ فلسفۂ یونان کے رد پر بھی مشتمل ہے۔ جس کی شہرت معتزلہ کے هاں بہت زیادہ تھی ۔ شبلی نعمانی کہتے هیں : ''امام اشعری کے وہ عقائد جو ان کے مخصوص عقائد هیں یا جن کو انھوں نے اعتزال اور سنت میں حد فاصل قرار دیا، اس خاص حیثیت سے لحاظ کے قابل هیں کہ ان سے علم کلام کی ایک نئی تاریخ شروع هوتی ہے ۔ امام اشعری سے پہلے دو فریق تھے : ارباب نقل و [ارباب] عقل ۔ امام اشعری نے بیچ بیچ کا طریقہ اختیار کرنا چاها اور اس لیے ایسے عقیدے اختیار کیے جو ان کی دانست میں عقل اور نقل دونوں سے ربط رکھتے تھے'' (علم الکلام، ص ۵۷).

شبلی نعمانی کا کہنا ہے کہ اشاعرہ کے علم کلام میں تین قسم کے مسائل سے بحث کی گئی ہے : (۱) خالص فلسفے کے مسائل؛ (۲) فلسفے کے وہ مسائل جن کو متکلمین مخالف مذهب قرار دیتے هیں ، اور (۳) خالص اسلامی مسائل ۔ الابانہ اور دوسرے مآخذ (مثلاً الشہرستانی : الملل و النحل . ص ۶۵ ببعد) سے امام اشعری کے مندرجۂ ذیل اعتقادات کی تفصیل معلوم کی جا سکتی ہے : اللہ تعالیٰ عالم بعلم، حی بحیاۃ، مرید بارادۃ، متکلم بکلام، سمیع بسمع ، بصیر ببصر. . . . ہے؛ اس کی یہ صفات ازلی قائم بذاتہ هیں : نہ وہ اس کی عین هیں نہ غیر (لاهی هو و لا هی غیرہ)؛ اللہ کا علم جمیع معلومات سے متعلق ہے؛ هر موجود کے بارے میں یہ کہنا بجا ہے کہ وہ دیکھا جا سکتا ہے اور اللہ موجود ہے، اس لیے اس کا دیکھا جانا بجا ہے؛ ایمان تصدیق بالقلب کا نام ہے، البتہ قول باللسان اور عمل بالارکان ایمان کی فروع هیں ؛ مرتکب کبائر جہنم میں همیشہ نہیں رہے گا؛ اللہ کا تمام بندوں کو جنت یا جہنم میں داخل کرنا ظلم نہیں؛ تمام امور غیبیہ ، مثلاً جنت، جہنم، صراط، وغیرہ حق هیں: خیر اور شر سب ارادۂ الٰہی سے متعلق هیں : قرآن اللہ کا کلام اور غیر مخلوق ہے؛ تمام واجبات، معارف و اخلاق سمعیات سے هیں، عقل انھیں واجب قرار نہیں دے سکتی ؛ امامت (خلافت) اختیار و انتخاب سے عمل میں آتی ہے .

اشعری عقائد و نظریات کی مزید توضیح : اللہ تعالیٰ کی رویت بالابصار، شفاعت نبوی، عذاب قبر اجماعی مسائل هیں اور روایات سے ثابت ۔ اللہ تعالیٰ کی مشیت کے بغیر کوئی چیز وجود میں نہیں آ سکتی ۔ هم کتاب و سنت کی پیروی کرتے اور ان اقوال و آثار سے تمسک کرتے هیں جو صحابۂ کرام، تابعین و ائمۂ حدیث سے مروی هیں ۔ خدا کا چہرہ ہے، آنکھیں اور هاتھ هیں، لیکن ان کی کیفیت معلوم نہیں ۔ هم صفات باری کی نفی نہیں کرتے ۔ اس کا کلام غیر مخلوق ہے ۔ هم تقدیر الٰہی پر یقین رکھتے هیں، خیر هو یا شر ۔ باری تعالیٰ روز قیامت اس طرح دیکھا جائے گا جیسے چودھویں کا چاند ۔ هم گناهوں کے ارتکاب کی وجہ سے اهلِ قبلہ کی تکفیر نہیں کرتے، مگر جو شخص حرام کو حلال سمجھ کر اس کا ارتکاب کرے تو وہ کافر ہے ۔ خلفاے راشدین دین کے پیشوا تھے اور ان کی خلافت نیابتِ نبوت ۔ عشرۂ مبشرہ جنّتی هیں ۔ هم تمام صحابہ سے انس و محبت رکھتے هیں ۔ هم فتنہ و فساد کے زمانے میں ترک قتال کو ارجح کہتے هیں ۔ خروج دجال، عذاب قبر، منکر نکیر، معراج نبویؐ، کرامات اولیا پر همارا ایمان ہے .

اللہ کی قدرت اور بندوں کے اعمال کے بارے میں اشاعرہ کا کہنا ہے کہ بندہ کسی عمل کے احداث پر تو قادر نہیں مگر ''کسب'' کی استطاعت اسے دی گئی ہے ۔ یہ ''کسب'' اس میں اللہ تعالیٰ

نے پیدا کیا۔ اشاعرہ کے نظریۂ کسب و اکتساب کو ہم یوں بیان کر سکتے ہیں کہ خدا انسان کو قوت عطا فرماتا ہے اور اسے پسند و انتخاب کی قوت بھی ودیعت فرماتا ہے۔ اس کے بعد اس قوت اور اس استعداد کے مطابق وہ فعل کو پیدا کرتا ہے۔ اس طرح سے فعل مخلوق کے لیے انتسابی ہوتا ہے (فلسفۂ اسلام، ص ۱۸۲)۔ اشاعرہ کا کہنا ہے کہ آدمی کے افعال میں اس کی قدرت کا کوئی اثر نہیں: افعال کا خالق خدا ہے اور انسان ان کا مکتسب ہے۔

رؤیت باری تعالی کا معتزلہ نے انکار کیا اور قرآنی آیات کی تاویل کی، جب کہ مشبّہہ نے کہا کہ اللہ تعالی کو محدود و مکیّف حالت میں دیکھا جا سکے گا۔ الاشعری نے آخرت میں رؤیت باری کا عقیدہ تو تسلیم کیا، لیکن اس بات کی نفی کی کہ اسے محدود و مکیّف حالت میں دیکھا جائے گا۔ معتزلہ کے عقائد (صفات باری، عدل، وعد و وعید، رویة اللہ فی الآخرة، خلق الافعال) اور ان کے بارے میں اشاعرہ کا اختلاف اور ہر ایک کے دلائل پر تفصیلی بحث کے لیے دیکھیے احمد امین: ظہر الاسلام (۴: ۷۰ تا ۸۳)۔

امام اشعری کے بعد (الباقلانی کے علاوہ) ان کے مسلک کو پھیلانے اور ان کے نظریات کی ترویج کے سلسلے میں دو اہم نام تاریخ میں مشہور و معروف ہیں، یعنی ابو حامد الغزالی اور فخر الدین الرازی۔ اہل السنت کے ہاں عموماً یہ دونوں عالم بڑی قدر و منزلت کے حامل رہے ہیں اور ان کی تالیفات و تصنیفات کو بھی ہر زمانے میں قبول عام کی سند حاصل رہی ہے۔ امام غزالی نے اشعری طریقے کے مطابق کئی کتابیں اور رسالے تصنیف کیے، چنانچہ مذہب اشعری کی توسیع میں ان کی خدمات بہت اہم ہیں۔ الرازی بھی بہت بڑے متکلم تھے۔ انھوں نے معتزلہ کے ساتھ کئی زور دار مناظرے کیے اور اپنی مشہور تفسیر قرآن کے علاوہ کلام میں بلند پایہ تصانیف یادگار چھوڑیں۔ انھوں نے بھی الغزالی کی طرح مسلک اشاعرہ کی توسیع میں زبردست حصہ لیا اور اس کا دفاع کیا اور اثبات مسلک میں بڑی کوشش صرف کی۔

(۴) ماتریدیہ: اعتقادات کی دنیا میں اہل السنت کا دوسرا بڑا مدرسۂ فکر ماتریدیہ کا ہے، جس کی نسبت امام ابو منصور محمد بن محمد بن احمد الماتریدی السمرقندی (م ۳۳۳ھ) کی طرف کی جاتی ہے [رکّ بہ الماتریدی]۔ امام ابو منصور الماتریدی ایک زبردست حنفی فقیہ، اہل السنت والجماعت کے بہت بڑے متکلم اور معتزلہ کے سخت مخالف تھے۔ امام ماتریدی کے حالات زندگی کچھ زیادہ میسر نہیں آتے، لیکن ان کے آرا و افکار خود ان کی تصانیف اور ان کے بعد آنے والے شارحین و مؤلفین کی کتب سے بخوبی مل جاتے ہیں۔ ان کے متبعین میں اکثریت احناف کی ہے جب کہ امام اشعری کے متبعین کی اکثریت شوافع میں تھی اور غالباً اسی لیے احمد امین (ظہر الاسلام، ج ۴) کی رائے ہے کہ الاشعری اور الماتریدی کے درمیان جو معمولی اختلاف پایا جاتا ہے وہ در اصل امام شافعی اور امام ابو حنیفہ کے اصول کا نتیجہ ہے۔ بہر حال اشعری مسلک اہل السنت کے علم کلام کا وسیع ترین مسلک ہے۔ اس کے مقابلے میں ماتریدیہ کو کم شہرت نصیب ہوئی، جس کی وجہ شاید یہ تھی کہ علمائے حنفیہ نے علم کلام میں بہت کم تصنیفات کیں اور اس فن میں جس قدر مشہور اور معرکہ آرا کتابیں ہیں وہ شافعیہ کی تصنیفات ہیں، جو عموماً اشعریہ تھے (شبلی نعمانی: علم الکلام، ص ۷۰)۔ اس عدم شہرت کا یہاں تک اثر ہوا کہ آج اکثر علمائے حنفیہ اشاعرہ ہی کے ہم عقیدہ ہیں حالانکہ قدیم

زمانے میں کسی حنفی کا اشعری ہونا نہایت تعجب کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا (حوالۂ سابق) - اس کے باوجود کہا جا سکتا ہے کہ اہل علم پر الماتریدی کے اثرات بڑے گہرے ہیں - العقائد النسفیہ، جسے الماتریدی کی کتاب التوحید کا نچوڑ سمجھنا چاہیے، آج بھی اسلامی درسگاہوں میں عقائد اسلامیہ کی مشہور ترین ماخذ میں سے شمار ہوتی ہے - موجودہ دور میں ماتریدی نظریات کی جھلک شیخ محمد عبدہٗ مصری کے رسالۃ التوحید اور شرح العقائد العضدیۃ میں بڑی نمایاں ہیں .

امام ماتریدی فقہ. اصول الفقہ اور اصول دین کے مسلمہ عالم تھے - انہوں نے اپنے زمانے کے بڑے بڑے علما سے تحصیل علم کی ، جن میں ابو نصر احمد بن عباس العیاضی، ابو بکر احمد بن اسحٰق الجوزجانی، محمد بن مقاتل الرازی اور نصر بن یحیی البلخی مشہور ہیں - امام ماتریدی نے امام ابوحنیفہ کی کتب کی روایت انہیں بزرگوں سے بواسطۂ امام محمد کی ہے - الماتریدی کثیر التصانیف عالم تھے اور انہوں نے کئی قابل قدر کتب یادگار چھوڑیں، جن میں سے امام اعظمؒ کی تصنیف الفقہ الاکبر کی شرح بھی ہے - ان کی دیگر تصانیف یہ ہیں : کتاب تاویلات القرآن؛ کتاب المقالات فی الکلام (آراء اصحاب المذاهب و الفرق)؛ کتاب وہم المعتزلۃ؛ کتاب ماخذ الشرائع؛ کتاب الجدل؛ کتاب الاصول فی اصول الدین؛ کتاب التوحید؛ کتاب رد اوائل الادلۃ للکعبی؛ کتاب رد وعید الفساق للکعبی؛ کتاب رد تہذیب الجدل؛ کتاب رد الاصول الخمسہ لابی محمد الباہلی؛ کتاب رد کتاب الامامۃ لبعض الروافض؛ الرد علی القرامطۃ .

امام ماتریدی کا مسلک زیادہ تر ماوراء النہر کے علاقوں، بلادِ ہند و پاکستان اور ترکستانی علاقوں میں پھیلا - ان کے آرا و افکار اور اعتقادی نظریات کو وسعت اور شہرت دینے میں فخر الاسلام البزدوی، التفتازانی، النسفی اور ابن الہمام جیسے اجل علماے حنفیہ کا بڑا ہاتھ رہا ہے .

الاشعری اور الماتریدی دونوں ہی سنی تھے اور ایک مشترکہ مد مقابل (اعتزال) سے برسرپیکار؛ لہٰذا یہ کہنا مناسب ہوگا کہ کئی مسائل میں دونوں میں اختلاف بھی پایا جاتا ہے، تاہم اکثر مسائل اساسیہ میں وہ متحد الخیال یا متقارب تھے - دونوں کے مختلف فیہ مسائل کی تعداد چالیس کے قریب بیان کی جاتی ہے، جن میں سے بعض اہم ترین مسائل کا ہم تذکرہ کریں گے - یہاں اس بات کی وضاحت ضروری ہے کہ الماتریدی کے افکار کا مطالعہ کرتے وقت اس بات کا گہرا احساس ہوتا ہے کہ انہوں نے امام ابو حنیفہؒ کے اعتقادی افکار و نظریات کو پیش نظر رکھا اور ان سے استفادہ کیا کیونکہ دونوں کے افکار میں ربط و تعلق پایا جاتا ہے (امام اعظم کی طرف منسوب بہت سے کلامی رسائل کتب کا سراغ ملتا ہے، جن میں سے مشہور ترین الفقہ الاکبر، الفقہ الابسط، مکتوب ابی حنیفۃ ابی عثمان بتّی، وصیۃ ابی حنیفۃ الٰی یوسف بن خالد، وغیرہ ہیں - الماتریدی کو امام اعظمؒ کے ان آثار و نتائج افکار تک رسائی حاصل تھی) - امام ماتریدی نقل کے ساتھ ساتھ عقل پر بھی اعتماد کرتے ہیں بشرطیکہ وہ نور شریعت سے منور ہو اور ان کے نزدیک فقط انہیں احکام عقلیہ سے استناد جائز ہے جو شریعت حقہ کے خلاف نہ ہوں - قرآن مجید کی تفسیر کرتے ہوئے بھی ان کا اصول یہی ہے کہ متشابہات کو محکمات کی طرف لوٹایا جائے اور متشابہات کی تاویل و تشریح محکمات کی روشنی میں کی جائے - بہر حال یہ کہنا پڑے گا کہ الاشعری اور الماتریدی کو عقائد کے سلسلے میں اصل (قرآن و سنت) کے دائرے سے نکلنا گوارا نہ تھا. دونوں

اسلام کے بنیادی اصول و عقائد کو عقل و برہان کی روشنی میں ثابت کرنا چاہتے تھے اور دونوں عقل کو نقل کے تابع سمجھتے تھے، اس پر حکم نہیں.

شبلی نعمانی نے علم الکلام میں مندرجۂ ذیل نو اہم مسائل کا ذکر کیا ہے، جن میں الماتریدی اور الاشعری کے نظریات باہم مخالف ہیں: (۱) اشیا کا حسن و قبح عقلی ہے؛ (۲) خدا کسی کو تکلیف مالا یطاق نہیں دیتا؛ (۳) خدا ظلم نہیں کرتا اور اس کا ظالم ہونا عقلاً محال ہے؛ (۴) خدا کے تمام افعال مصالح پر مبنی ہیں: (۵) آدمی کو اپنے افعال پر قدرت اور اختیار حاصل ہے اور یہ قدرت ان افعال کے وجود میں اثر رکھتی ہے: (۶) ایمان کم اور زیادہ نہیں ہوتا؛ (۷) زندگی سے نا امیدی کی حالت میں بھی توبہ مقبول ہے؛ (۸) حواس خمسہ سے کسی چیز کا محسوس کرنا علم نہیں بلکہ ذریعۂ علم ہے: (۹) اعراض کا اعادہ نہیں ہو سکتا (اشاعرہ ان تمام عقائد میں مخالف نظریہ رکھتے ہیں).

یہاں ہم بعض افکار کی مزید توضیح کریں گے :-

(۱) معرفت خداوندی کا وجوب ادراک بذریعۂ عقل : یہ مسئلہ در اصل ایمان کی حقیقت سے تعلق رکھتا ہے ۔ معتزلہ کی رائے میں معرفت خداوندی کا حصول بروے عقل واجب ہے ۔ اشاعرہ کہتے ہیں کہ ایمان بعثت انبیا سے قبل واجب نہیں (یعنی اس کا پہچاننا شریعت کی رو سے واجب ہے، عقل سے نہیں) ۔ ماتریدیہ کے ہاں عقل معرفت خداوندی کا ادراک تو کر سکتی ہے، مگر اس سے مستقل طور پر احکام شرعیہ کی معرفت کا حصول ممکن نہیں ۔

(۲) اشیا کا حسن و قبح : اشاعرہ کے نزدیک اشیا میں ذاتی طور پر کوئی حسن یا قبح موجود نہیں بلکہ اس حسن و قبح کا دارو مدار شرع پر ہے ۔ کوئی کام یا کوئی چیز اس لیے حسین ہے کہ شریعت نے اس کا حکم دیا اور قبیح اس لیے ہے کہ شریعت نے اس سے منع کیا ۔ ماتریدیہ کے مسلک میں اشیا حسن و قبح ذاتی کی حامل ہیں اور اس کے ''اچھے'' یا ''برے'' ہونا کا ادراک عقل سے ہوسکتا ہے ۔ معتزلہ بھی حسن و قبح عقلی کے قائل ہیں، لیکن ان کے اور الماتریدی کے فکر میں اختلاف یہ ہے کہ معتزلہ کے نزدیک جو چیز عقلاً حسن ہے وہ واجب ہے اور جو قبیح ہے وہ حرام ۔ ماتریدیہ گو اس بات کو مانتے ہیں کہ اشیا کے حسن و قبح کا ادراک عقل سے ممکن ہے، لیکن وہ کہتے ہیں کہ فقط اس بات سے انسان مکلف نہیں ہوتا بلکہ مکلف و مأمور ہونے (یعنی فعل حسن کی ادائی اور فعل قبیح سے احتراز) کے لیے شریعت کا حکم ضروری ہے اور امرونہی اسی پر منحصر ہے ۔

(۳) خداے تعالٰی کے تمام افعال کا مبنی بر مصلحت ہونا : اس مسئلے کو اس طرح بھی پیش کیا جا سکتا ہے کہ افعال خداوندی معلّل ہیں یا نہیں ؟ معتزلہ کا نظریہ یہ ہے کہ خداے تعالٰی کے تمام افعال معلّل ہیں ۔ وہ مصلحت پر مبنی ہوتے ہیں اور ان کی کوئی غرض و غایت یا مقصد ہوتا ہے: لہٰذا ان کے نزدیک خدا کسی غیر صالح فعل کا حکم نہیں دے سکتا بلکہ اس پر واجب ہے کہ اصلح پر عمل کرے ۔ اشاعرہ کی راے میں افعال الٰہی غیر معلّل ہیں ۔ وہ اپنے بندوں کے ساتھ جو چاہے کرے؛ اس کے لیے بندوں کی مصلحت کی رعایت رکھنا ضروری نہیں کیونکہ وہ کسی کے سامنے جواب دہ نہیں ہے ۔ ماتریدیہ کا کہنا ہے کہ اللہ تعالٰی کے تمام افعال حکمت و مصلحت کی بنا پر صادر ہوتے ہیں کیونکہ وہ حکیم اور علیم ہے، لیکن وہ حکمت و مصلحت کا قصد و ارادہ کرنے میں مجبور نہیں ہے؛ لہٰذا یہ کہنا غلط ہے کہ اصلح کی انجام دہی اس پر لازم ہے، کیونکہ اس

سے اس کے لامحدود قصد و ارادہ اور اختیار کلّی کی نفی ہوتی ہے ۔ اس کی ذات کے لیے کسی کام کے وجوب کا اثبات کرنا جائز نہیں.

(۴) تکلیف و عدم تکلیف احکام : اشاعرہ کے نزدیک خدائے تعالٰی کے لیے جائز ہے کہ وہ اپنے بندوں کو ایسے کاموں کا مکلّف ٹھیرائے جو ان کی طاقت و قدرت سے باہر ہیں ۔ ماتریدیہ کہتے ہیں کہ خدا کسی کو تکلیف مالایطاق نہیں دیتا ۔ در اصل یہ مسئلہ افعال خداوندی کے معلّل یا غیر معلّل ہونے کے مسئلے سے پیدا ہوا۔ اشاعرہ کے ہاں یہ بات عقلی طور پر جائز ہے کہ اللہ تعالٰی مطیع بندے کو سزا دے اور گناہ گار کو جزا کیونکہ نیکی کی جزا فقط بتقاضاے رحمت خداوندی ہے اور بدی کی سزا بارادۂ خداوندی ۔ گویا اشاعرہ کے ہاں اللہ تعالٰی اپنے وعد و وعید کے خلاف بھی کر سکتا ہے، لیکن ماتریدیہ کے نزدیک اللہ تعالٰی اپنی حکمت کو تبدیل نہیں کرتا اور اس کے وعد و وعید میں خلاف ورزی کا امکان نہیں : اِنَّ اللّٰہَ لَا یُخْلِفُ الْمِیْعَادَ (۳ [آل عمرٰن] : ۹)، یعنی بے شک خدا خلاف وعدہ نہیں کرتا .

(۵) صفات باری تعالٰی : معتزلہ صاف طور پر صفات باری کے منکر تھے ۔ ان کے خیال میں ذات اللہ اور اس کی صفات شیء واحد ہے . مثلاً اللہ تعالٰی عالم بذاتہٖ اور قادر بذاتہٖ ہے نہ کہ کسی ایسے علم یا قدرت کی بنا پر جو زائد علٰی ذاتہ ہو ۔ قرآن مجید میں جن صفات (مثلاً قدرت، علم، سمع، بصر) کا ذکر آیا ہے معتزلہ کے نزدیک وہ سب ذات باری کے اسما ہیں، اس کی صفات نہیں ۔ اشاعرہ نے اثبات صفات کا نظریہ پیش کیا اور کہا کہ قرآن مجید میں مذکور یہ صفات ازلی، قدیم، قائم بذاتہ تعالٰی ہیں (اشاعرۂ متقدمین نے صفات باری کے مسئلے میں لاعین و لاغیر کا نظریہ اپنایا تھا، لیکن متأخرین اشاعرہ کے نزدیک صفات باری تعالٰی غیر ذات ہیں (دیکھیے از مولوی محمد عبدالاحد : شرح عقائد النسفی مع حاشیہ، لکھنؤ ۱۲۹۴ھ) ۔ ماتریدیہ نے بھی صفات کا اثبات کیا اور یہ نظریہ اپنایا کہ اللہ اپنی جمیع صفات سے موصوف ہے، جو ازلی ہیں، چاہے یہ صفات ذاتی ہوں یا فعلی ؛ اس کی یہ صفات لا عین و لا غیر ہیں (لا ہو و لا غیرہ) ۔ ان کے ہاں اللہ تعالٰی کی تمام صفات مع صفات الافعال (مثلاً تخلیق، ترزیق، احیا، امانت، تکوین) قدیم اور لا ہو و لا غیرہ ہیں ۔ یہی نظریہ ان کا صفات الذات، مثلاً علم، سمع، بصر، کلام ، کے بارے میں ہے ۔ قرآن مجید کے بارے میں ماتریدیہ کا کہنا ہے کہ وہ اللہ کا کلام ہے اور غیر مخلوق ۔ اللہ تعالٰی کی صفت کلام ازلی ہے، لیکن وہ جنس حروف و اصوات سے نہیں ہے ۔ قرآن مجید مصاحف میں مکتوب ہے، دلوں میں محفوظ ہے، زبانوں سے پڑھا جاتا ہے اور کانوں سے سنا جاتا ہے ۔ وہ معناً قدیم اور قائم بذات اللہ تعالٰی ہے .

(۶) رؤیت باری تعالٰی : ماتریدیہ بھی اشاعرہ کی طرح آخرت میں دیدار الٰہی کے قائل ہیں ۔ جبکہ معتزلہ اس کی نفی کرتے ہیں ۔ امام ماتریدی اثبات رؤیت کے بارے میں کہتے ہیں کہ یہ قیامت کے ایسے احوال میں سے ہے جن کا صحیح علم صرف خداے تعالٰی ہی کو ہے اور ہم اس کی کیفیت سے آگاہ نہیں ہیں.

(۷) ارتکاب کبیرہ : خوارج اور معتزلہ کی رائے کے برعکس اشاعرہ اور ماتریدیہ عمل کو ایمان کا جز قرار نہیں دیتے ۔ نتیجہ یہ کہ الماتریدی کے نزدیک کبائر کا مرتکب مسلمان دائرۂ ایمان سے خارج نہیں ہے اور وہ ہمیشہ جہنم میں نہیں رہے گا ، خواہ وہ توبہ کرنے سے پیشتر ہی راہی ملک بقا ہو جائے ۔ چونکہ امام ماتریدی کے نظریے کے مطابق اللہ تعالٰی بندوں پر ظلم نہیں کرتا اور نہ اپنے وعدے کے خلاف ہی

کرتا ہے اس لیے یہ بات حکمت و عدلِ الٰہی کے اصول کے مطابق نہ ہوگی کہ وہ ایک کافر اور ایک گنہگار مؤمن کو ایک جیسی سزا دے۔ الماتریدی کا کہنا ہے کہ گنہگار مؤمن کا فیصلہ خدا کے سپرد ہے، چاہے تو اسے اپنے فضل سے بخش دے اور چاہے تو اس کے گناہ کے مطابق سزا دے؛ لیکن اس کے ہمیشہ کے لیے جہنمی ہونے کا خیال صحیح نہیں۔ اہل ایمان خوف و رجا کے بین بین ہیں۔

(۸) جبرو اختیار: جبرو اختیار کا مسئلہ تاریخی نقطۂ نگاہ سے مسلمانوں میں خلافت راشدہ کے آخری دور اور بنو امیّہ کے ابتدائی زمانے میں پیدا ہوا۔ جبریہ نے کہا کہ انسان میں افعال کو انجام دینے کے لیے ارادے کی قوت ہی موجود نہیں اور وہ افعال کی انجام دہی کے لیے مجبور محض ہے۔ قدریہ نے یہ نظریہ قائم کیا کہ ہر کام انسان اپنے ارادہ و اختیار سے انجام دیتا ہے اور اس کے افعال سے خدا کا کوئی تعلق نہیں؛ چنانچہ وہ تقدیر خداوندی کے منکر تھے۔ معتزلہ بھی اسی عقیدے کے قائل تھے کہ بندہ خود اپنے افعال کا خالق ہے اور خدا خالق افعال نہیں۔ اشاعرہ نے اس عقیدے کا اظہار کیا کہ خدا ہر چیز کا خالق ہے؛ بنا بریں وہ بندوں کے افعال کا بھی خالق ہے اور انسان خالق افعال نہیں، اس کا مکتسب ہے۔ ماتریدیہ کے نزدیک کسب فعل انسان کی اس قدرت و تاثیر سے ہوتا ہے جو اللہ تعالیٰ نے اسے ودیعت کی؛ لہٰذا بندہ اس قدرت مخلوقہ کی بدولت کسب فعل یا عدم کسب فعل دونوں پر قادر ہے، یعنی وہ آزاد ہے کہ چاہے تو کسی کام کو انجام دے اور چاہے تو انجام نہ دے۔ انسان کے نیک اعمال کی جزا اور برے اعمال کی سزا اسی قدرت و تاثیر کی مرہون ہے۔ حنفیہ کے ہاں کسب فعل کے لیے اس قدرت مخلوقہ کا نام استطاعت ہے اور یہ انسان میں وقوع فعل کے وقت پیدا ہوتی ہے۔ اشاعرہ اور ماتریدیہ کے نظریے میں فرق یہ ہے کہ اشاعرہ کسب فعل میں بھی انسان کو بذات خود مؤثر نہیں مانتے (اور اس لیے علما نے اشاعرہ کے اس خیال کو مؤدّی الی الجبر قرار دیا) جب کہ ماتریدیہ کسب میں انسان کو مؤثر مانتے ہیں۔ ان کے نزدیک افعال العباد تمام کے تمام اللہ تبارک و تعالیٰ کے ارادے، مشیت اور حکم سے وجود میں آتے ہیں، البتہ بندے کو اپنے افعال پر اختیار حاصل ہے کیونکہ اسے کسب فعل کی استطاعت ودیعت کی گئی ہے۔

(۹) تاویل آیات متشابہات: ماتریدیہ قرآن مجید میں بیان کردہ صفات و احوال ذات الٰہی کو تسلیم کرتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ آیات قرآنی میں جو ہاتھ، چہرہ، آنکھ وغیرہ کا ذکر ذات خداوندی کے لیے کیا گیا ہے وہ حق ہے، لیکن اس کی صحیح کیفیت صرف خدائے تعالٰی ہی کو معلوم ہے۔ امام ماتریدی متشابہات کو محکمات کی طرف بغرض تاویل لوٹانے کے قائل ہیں، یا یہ کہ بصورت دیگر متشابہات کے صحیح مفہوم کو علم الٰہی پر چھوڑ دیا جائے۔

الطحاویہ: امام ابو جعفر احمد بن محمد بن سلمہ الازدی الطحاوی (م ۳۲۲ھ) بھی علم کلام میں سنّی عقیدے کے ایک مکتب فکر کے بانی ہیں۔ وہ کئی کتابوں کے مصنف تھے۔ عقائد میں ان کی مشہور کتاب بیان السنة والجماعة (العقيدة الطحاوية) ہے۔ اس کتاب کی کئی شرحیں لکھی گئیں۔ حقیقۃً امام طحاوی نے کسی جدید مسلک کی بنیاد نہیں رکھی بلکہ انھوں نے عقائد و نظریات کے سلسلے میں امام ابو حنیفہؒ (اہل السنة کے پہلے امام، جنھوں نے عقائد پر قلم اٹھایا) اور ان کے شاگردان رشید امام ابو یوسف

اور امام محمد الشیبانی کے خیالات کی توضیح و تشریح کا کام کیا (دیکھیے مقدمۂ بیان السنۃ و الجماعۃ)۔ اسلامی عقائد کی تاریخ میں امام ابو حنیفہؒ کو ایک بلند مقام حاصل ہے (ماتریدیہ کے بیان میں ان کی بعض تصانیف کے نام لکھے جا چکے ہیں) اور کہا جاتا ہے کہ ان کے تلامذہ نے بھی اصول الدین پر کتابیں لکھیں، اگرچہ ان کی شہرت کا باعث عملی میدان، یعنی فقہ اسلامی، ہی رہا۔ الطحاوی کے مکتب فکر کو سمجھنے کے لیے امام ابو حنیفہؒ کی تصانیف الفقہ الاکبر، الوصیۃ، العالم والمتعلم، وغیرہ کا مطالعہ کرنا چاہیے۔ الماتریدی نے بھی امام ابو حنیفہؒ کے افکار کی وضاحت کی تھی، لیکن ان میں اور الطحاوی میں فرق یہ ہے کہ جہاں الماتریدی نے عقائد کے اثبات میں فلسفیانہ اور عقلی دلائل کو بھی بنیاد بنایا اور انھیں بخوبی استعمال کیا، وہاں الطحاوی نے خالصۃً روایت اور تقلید کا طریقہ اپنایا اور فلسفیانہ یا عقلی مباحثات کو اپنے ہاں کوئی جگہ نہ دی۔ پس ہم کہہ سکتے ہیں کہ الماتریدی کا طریقہ تنقیدی تھا جبکہ الطحاوی نے روایت کو مطمح نظر بنایا (دیکھیے پروفیسر ایوب علی : *Tahawism*، در M. M. Sharif : *A History of Muslim Philosophy*، ج ۱)۔

اندلس میں علم الکلام: علم الکلام کو زیادہ تر شہرت مشرقی ممالک اسلامیہ میں ہوئی، لیکن المغرب، خصوصاً اندلس میں دو زبردست شخصیتیں ایسی عالم وجود میں آئیں کہ ان کے تذکرے کے بغیر علم الکلام کی تاریخ تشنہ رہ جاتی ہے۔ یہ دو نامور شخصیتیں ابن حزم (رک بآں؛ م ۴۵۶ھ) اور ابن رشد [رک بآں] کی ہیں۔ اندلس میں علم الکلام کے دیر سے پہنچنے کی وجہ غالبًا یہ تھی کہ اس ملک میں اعتقادی مسائل پر زیادہ تر بحث و مباحثہ نہیں ہوتا تھا اور مختلف فرقوں کا وجود بھی کمتر تھا؛ چنانچہ وہاں علم الکلام کو مشرق کی طرح زیادہ ترقی نہ ہوئی۔ ابن حزم نے محمد بن حسن المذحجی سے علوم عقلیہ کی تحصیل کی اور ان میں یہاں تک کمال پیدا کیا کہ ایک کتاب منطق میں اس طرز پر لکھی کہ تمام مروج اصطلاحوں کو بدل دیا اور ہر مسئلۂ زیر بحث کی مثال فقہی مسائل سے دی۔ اس کتاب کا نام التقریب ہے (دیکھیے حالات ابن حزم، در ابن خلکان : وفیات)۔ علم الکلام میں ابن حزم کی مشہور ترین کتاب الفصل فی الملل والاھواء والنحل ہے۔ اس کتاب میں مختلف ادیان و مذاہب (مجوس، نصاری، یہود، فلاسفہ اور دہریہ) کے اصول عقائد کو بیان کرنے کے بعد ان کا رد کیا گیا ہے۔ علاوہ ازیں اس میں نہ صرف تقریبًا تمام مشہور اسلامی فرقوں کے عقائد و نظریات سے بحث اور ان کے عقائد کو تفصیل سے بیان کیا گیا ہے، بلکہ ان پر بھرپور تنقید بھی ملتی ہے۔ یہ کتاب ابن حزم کے پورے فلسفے پر حاوی ہے۔ بقول شبلی نعمانی: ''پانچویں صدی میں علم الکلام کی تاریخ کا ایک نیا صفحہ شروع ہوتا ہے۔ اس وقت تک فقہا و محدثین علم الکلام سے بالکل الگ تھے ۔ ۔ ۔ ۔ اسپین کو یہ فخر حاصل ہوا کہ (ابن حزم کی بدولت) حدیث اور کلام نے ایک بزم میں جگہ پائی'' (علم الکلام، ص ۴۹)۔

ابن حزم کے بعد اندلس میں علم الکلام کا سب سے بڑا عالم ابن رشد تھا۔ اگرچہ اس عرصے میں بعض معتزلی علما، مثلاً خلیل بن اسحٰق، یحیٰی بن السمینۃ، موسٰی بن حدیر وغیرہ کے نام بھی ملتے ہیں، لیکن ابن رشد کا مقابل کوئی پیدا نہ ہوا۔ ابو الولید محمد احمد بن رشد القرطبی (م ۵۹۵ھ) فلسفۂ ارسطو کا سب سے بڑا شارح سمجھا جاتا ہے۔ ایسے متعدد وجوہ کی بنا پر علم الکلام کی طرف متوجہ

ہونا پڑا اور اس نے فلاسفہ کے خلاف امام غزالیؒ کی معرکہ آرا تصنیف تہافت الفلاسفة کا زور دار جواب تہافت التہافت کے نام سے دیا ۔ وہ ایک نامور فقیہ اور قاضی بھی تھا اور فلسفے کا دلدادہ عالم بھی ۔ اس کا نظریہ تھا کہ حکمت اور شریعت ایک ہی عمارت کے دو ستون ہیں ۔ وہ نہ تو مذہبی اور دینی ضعف کو گوارا کر سکتا تھا اور نہ منطق و فلسفہ ہی کو حرام سمجھتا تھا؛ چنانچہ اس نے معقول و منقول میں تطابق کی ضرورت کو محسوس کیا ۔ اس کے نزدیک حکمت و شریعت باہم متصادم نہیں ۔ علم الکلام میں عام مروج طریقۂ اثبات مسائل یہ تھا کہ جو دلائل پیش کیے جاتے وہ علما کی اپنی ایجاد ہوتے اور فلسفیانہ مباحث سے کام لیا جاتا ۔ ابن رشد نے مسائل زیر بحث پر جو دلائل و براہین پیش کیے، وہ قرآن مجید سے مأخوذ ہیں (شبلی : علم الکلام، ص ۸۰) ۔ اس کا دعوٰی ہے کہ قرآن مجید کے دلائل جس طرح خطابی اور اقناعی ہیں (یعنی عام آدمی کو ان سے تسلی ہو جاتی ہے) اسی طرح قیاسی اور برہانی بھی ہیں (یعنی منطق کے اصول اور معیار پر پورے اترتے ہیں) .

علم الکلام میں ابن رشد کی دو کتابیں ہیں : (۱) فصل المقال و تقریر ما بین الشریعة والحکمة من الاتصال؛ (۲) الکشف عن مناہج الادلة فی عقائد الملة .

فصل المقال میں ابن رشد نے فلسفہ و منطق کی تحصیل، قیاس برہانی اور نصوص قرآنی کی تاویل جیسے موضوعات سے بحث کی ہے اور لکھا ہے کہ تاویل کی اجازت صرف مجتہد الفن علما کو ہے، عوام کو نہیں ۔ اس کتاب میں ابن رشد نے اشاعرہ کے علم الکلام سے بھی بحث کی ہے اور اس پر زبردست تنقید کرتے ہوئے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ اشاعرہ کا موقف نہ عقلی ہے نہ نقلی : نقلی اس لیے نہیں کہ وہ نصوص شرعیہ میں تاویل کے قائل ہیں اور محدثین کی طرح الفاظ کے ظاہری معنی مراد نہیں لیتے اور عقلی اس لیے نہیں کہ جس قدر عقلی دلائل ان کی تصانیف میں مذکور ہیں وہ منطق و فلسفہ کے معیار پر پورے نہیں اترتے .

الکشاف عن مناہج الادلة اگرچہ مبسوط کتاب نہیں، لیکن اس میں ابن رشد نے اپنے مخصوص طریقۂ استدلال سے کام لیا ہے ۔ اس رسالے میں اشاعرہ، معتزلہ اور باطنیہ وغیرہ کے معتقدات سے بحث کی گئی ہے اور ان کے طریقۂ استدلال کی غلطی ثابت کرنے کے بعد اس نے اپنے مخصوص انداز میں اثبات وجود باری تعالٰی، توحید، صفات الٰہی، حدوث عالم، بعثت انبیاء و رسل، مسئلۂ قضا و قدر، جور و عدل، اور معاد روحانی و جسمانی کی حقیقت کو واضح کیا ہے اور ان مسائل کے بارے میں عقلی و نقلی دلائل پیش کیے ہیں.

علم الکلام برصغیر پاک و ہند میں :

دینی علوم پر خامہ فرسائی علمائے برصغیر پاک و ہند کا خاص موضوع رہا ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ تفسیر، حدیث، فقہ و تصوف کے علاوہ علم الکلام پر بھی یہاں کے علما کی تصانیف کثیر تعداد میں منصۂ شہود پر آئیں، جن کی اہمیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا ۔ یہ کتابیں نہ صرف اسلامی ہند کی سرگرم دینی زندگی کو سمجھنے کے لیے ایک لازمی پس منظر کا کام دیتی ہیں بلکہ ان کے اثرات بلا واسطہ یا بالواسطہ طور پر باقی اسلامی دنیا پر بھی محسوس کیے گئے: چنانچہ ان کے مصنفین کے نام آج بھی اسلامی ممالک میں عزت و احترام سے لیے جاتے ہیں ۔ اگرچہ اسلامی تعلیمات کے مختلف پہلوؤں پر شاہ ولی اللہ دہلوی (م ۱۱۷٦ھ) کی تصانیف بہت اہمیت کی حامل ہیں ۔ لیکن علم الکلام اور اسلامی افکار و نظریات کی تاریخ کے سلسلے میں ہمیں ان سے ذرا پیچھے جانا پڑے گا ۔ ڈاکٹر زبید احمد (عربی ادبیات میں پاک و ہند کا حصہ، ص ۱۰) نے خلجی

سلاطین کے عہد کے ایک عالم شیخ صفی الدین (م ۱۵ ۷ ھ) کا ذکر کیا ہے اور ان کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ ہندوستان میں ابتدائی تعلیم حاصل کرنے کے بعد اعلیٰ تعلیم کے لیے مصر کی طرف چلے گئے تھے، جہاں انھوں نے علم الکلام اور فقہ کے ایک اجل عالم کی حیثیت سے شہرت حاصل کی اور متعدد کتابیں تصنیف کیں ۔ برصغیر میں علم الکلام اور منطق و فلسفہ بالخصوص زمانۂ قدیم سے اہل علم کی توجہ کا مرکز بنے رہے ہیں ۔ اسی طرح خاندان تغلق کے دوسرے فرمانروا سلطان محمد تغلق نے اپنے عہد کے ایک مشہور عالم معین الدین عمرانی دہلوی کو، جو کئی کتابوں کے مصنف بھی تھے، شیراز روانہ کیا تھا تاکہ وہ علم الکلام کی مشہور کتاب المواقف کے نامور عالم قاضی عضد الدین کو ہندوستان آنے پر آمادہ کریں ۔ پھر مغل شہنشاہ اکبر کے عہد سے ہندوستان میں بدعات اور غیر اسلامی افکار و نظریات کی جس طرح حکومتی سطح پر ترویج کا سلسلہ چل نکلا تھا، ضرورت تھی کہ اس کا مقابلہ کرنے کے لیے کوئی نہایت بلند مرتبت شخصیت میدان میں آئے : چنانچہ اس کام کا بیڑا مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندی (م ۱۰۳۴ ھ) نے اٹھایا ۔ انھوں نے غیر اسلامی اعتقادات اور ملک میں پھیلی ہوئی بدعات و اہوا کے خلاف ایک زبردست تحریک کا آغاز کیا اور ہوا کا رخ بدل کر رکھ دیا ۔ اس سلسلے میں ان کے مکتوبات (۳ جلدیں)، المبدأ و المعاد، رسالۃ فی اثبات النبوۃ، اور رد روافض کا خاص طور پر ذکر کیا جا سکتا ہے ۔

مجدد الف ثانی کی شیعہ و سنی عقائد کے بارے میں فارسی تصنیف کا عربی ترجمہ المقدمۃ السنیۃ فی انتصار الفرقۃ السنیۃ کے نام سے شاہ ولی اللہ دہلوی نے کیا اور جا بجا مفید تشریحی اور تنقیدی حواشی کا اضافہ کیا ۔ شاہ صاحب کے فرزند شاہ عبدالعزیز نے اس عربی ترجمے کی مزید تشریح کی ۔ ڈاکٹر زبید احمد نے ان کے ایک حاشیہ علی شرح العقائد الجلالی کا بھی ذکر کیا ہے ۔ اسلامی عقائد پر برصغیر کے علما میں سے ملا عبدالحکیم سیالکوٹی نے خصوصی توجہ دی ۔ التفتازانی کی شرح العقائد النسفیۃ اور الدوانی کی شرح العقائد العضدیۃ پر ان کے حواشی علم الکلام کے طلبہ میں بڑے مقبول چلے آ رہے ہیں ۔ ملا عبدالحکیم سیالکوٹی کی اس علم میں مستقل تصنیف الدرۃ الثمینۃ یا الرسالۃ الخاقانیۃ فی علم الباری تعالیٰ ہے ۔ یہ رسالہ مغل فرمانروائے ہند شاہجہان کی فرمائش پر لکھا گیا اور ایران کے صفوی بادشاہ عباس دوم کے دربار میں روانہ کیا گیا ۔ اس مختصر مگر نہایت اہم کتاب میں مصنف نے اللہ تعالیٰ کے علم محیط پر جزئیات و کلیات سے بحث کی ہے اور فلسفے اور علم الکلام کے بہت سے اہم مسائل کی تشریح و توضیح کا کام انجام دیا ہے ۔ کتاب کے دوسرے باب میں دو اور اہم عقائد، یعنی حشر و نشرِ اجساد اور حدوث و قدمِ عالم کو بھی زیر بحث لایا گیا ہے اور صحیح اسلامی نقطۂ نظر کی ترجمانی کی گئی ہے ۔ عبدالحکیم سیالکوٹی کا الحاشیہ علی شرح المواقف بھی بڑا مشہور ہے ۔ برصغیر کے نامور علمائے کلام میں شاہ ولی اللہ دہلوی کا مرتبہ بھی بڑا بلند ہے ۔ اگرچہ ان کی بلند پایہ تصنیف حجۃ اللہ البالغہ کو علم اسرار حدیث کے سلسلے میں پیش کیا جاتا ہے، لیکن یہ کتاب حدیث سے زیادہ علم الکلام سے تعلق رکھتی ہے ۔ شبلی نعمانی نے لکھا ہے کہ شاہ صاحب نے علم کلام کے عنوان سے کوئی تصنیف نہیں کی، لیکن ان کی کتاب حجۃ اللہ البالغۃ، جس میں انھوں نے شریعت کے حقائق اور اسرار بیان کیے ہیں، در حقیقت علم کلام کی روح و رواں ہے (علم الکلام، ص ۱۸۸) ۔ شاہ ولی اللہ نے اپنی اس کتاب میں مخالفینِ اسلام کے

اعتراضات کو رد کرنے اور اسلامی عقائد کے اثبات اور ان کی معقولیت کو بدلائل و براهین صحیح ثابت کرنے کا اهم فریضه انجام دیا ہے اور بتایا ہے کہ شریعت کی تمام باتیں عقل کے موافق هیں ۔ حجة اللہ البالغة کا بڑا مقصد دین اسلام کی معجزانه نوعیت کو واضح کرنا اور اسلامی احکام و عقائد کی معقولیت کو ثابت کرنا ہے ۔ شاہ صاحب نے اسلامی احکام و هدایات کی بڑے خوبصورت انداز میں مؤثر طور پر توجیه و تشریح کی ہے ۔ جن اهم متکلمانه مسائل سے اس کتاب میں بحث کی گئی ہے وہ حسب ذیل هیں: انسان کو مکلف پیدا کرنے کا سبب: فطرت و عادت الٰہیه؛ روح، سزا و جزا، حیات بعد الموت اور نبوت کی حقیقت؛ تمام مذاهب کی اصل: مذهب کی ضرورت: اس مادّی دنیا کے علاوہ ایک اور عالم، جسے وہ عالم المثال کے نام سے تعبیر کرتے هیں؛ اعجاز القرآن: انبیا کے معجزات ۔ شاہ ولی اللہ کی تصنیف العقیدة الحسنة اور شرح الرسالة فی مسائل علم الواجب تعالٰی بھی هیں ۔

برصغیر کے علما نے علم الکلام میں جو تصانیف کیں ان میں سے بعض اهم کتب کی فهرست درج ذیل ہے :-

(۱) صفی الدین محمد رحیم الهندی (م ۷۱۵ھ): الزبدة فی علم الکلام؛ (۲) ابو حفص عمر بن اسحٰق (م ۷۷۳ھ): شرح العقائد الطحاویة؛ (۳) علی بن احمد المهائمی (م ۸۳۵ھ): الضوء الأظهر فی کشف القضاء والقدر؛ (۴) قاضی شهاب الدین دولت آبادی (م ۸۴۹ھ): العقائد الاسلامیة؛ (۵) ابو الفضل گازرونی (م ۹۴۰ھ): الحاشیة علی شرح المواقف؛ (۶) ملا علاء الدین لاهوری (م ۹۷۹ھ): الحاشیة علی شرح العقائد؛ (۷) مخدوم الملک عبداللہ سلطان پوری (م ۹۹۰ھ): عصمة الانبیاء؛ (۸) قاضی نظام بدخشانی (م ۹۹۲ھ): الحاشیة علی شرح العقائد؛ (۹) وهی مصنف: الرسالة فی علم الکلام؛ (۱۰) وجیه الدین گجراتی (م ۹۹۸ھ): الحاشیة علی شرح العقائد للتفتازانی؛ (۱۱) قاضی نور اللہ شوستری (م ۱۰۱۹ھ): احقاق الحق و ابطال الباطل؛ (۱۲) وهی مصنف: الحاشیة علی شرح المواقف؛ (۱۳) وهی مصنف: الرسالة فی رد رسالة الدوانی فی ایمان فرعون؛ (۱۴) عبدالنبی الشطاری (م ۱۰۲۰ھ): سواطع الالهام شرح تهذیب الکلام؛ (۱۵) وهی مصنف: ناسخ التناسخ؛ (۱۶) ابوبکر العیدروس (م ۱۰۳۸ھ): الدر الثمین فی بیان المهم من علوم الدین؛ (۱۷) ملا محمد حسن (م ۱۰۸۱ھ): حاشیة علی شرح العقائد؛ (۱۸) میر محمد زاهد (م ۱۱۰۱ھ): حاشیة علی شرح المواقف؛ (۱۹) ملا قطب الدین سهالوی (م ۱۱۰۳ھ): الحاشیة علی شرح العقائد للدوانی؛ (۲۰) وهی مصنف: الحاشیة علی العقائد النسفیة؛ (۲۱) محب اللہ بهاری (م ۱۱۱۹ھ): الفطرة الالٰهیة شرح الحکمة الجامعة؛ (۲۲) عبدالوهاب قنوجی (م ۱۱۲۶ھ): بحر المذاهب (المواقف کے طرز پر لکھی گئی ۔ مصنف نے علم الکلام کی اصطلاحات کی تشریح بھی کی ہے ۔ طرزبیان ساده اور آسان ہے)؛ (۲۳) حافظ امان اللہ بنارسی (م ۱۱۳۳ھ): الحاشیة علی شرح المواقف؛ (۲۴) وهی مصنف: الحاشیة علی شرح العقائد للدوانی؛ (۲۵) وهی مصنف: الحاشیة علی العقائد العضدیة؛ (۲۶) نور الدین احمد آبادی (م ۱۱۵۵ھ): الحاشیة علی شرح المواقف؛ (۲۷) وهی مصنف: حل المعاقد لحاشیة شرح العقائد؛ (۲۸) نظام الدین سهالوی (م ۱۱۶۱ھ): شرح الرسالة المبارزیة فی العقائد الاسلامیة؛ (۲۹) وهی مصنف: الحاشیة علی شرح العقائد للدوانی؛ (۳۰) محمد حیات سندهی (م ۱۱۶۳ھ): الرسالة فی بدعة التعزیة؛ (۳۱) محمد هاشم سندهی (م ۱۱۷۴ھ): تمیم حاشیة الخیالی؛ (۳۲) وهی مصنف: فرائض الاسلام؛ (۳۳) کمال الدین سهالوی (م ۱۱۷۵ھ): الحاشیة علی

شرح العقائد الجلالی؛ (٣٤) محمد صدیق لاهوری (م ١١٩٢ھ) : شرح العقائد النسفیة؛ (٣٥) عبدالرحمن رحمانی و محمد بن عبدالعزیز (بارھویں صدی) : حواشی شرح عقائد جلالی؛ (٣٦) قاضی ثناء اللہ پانی پتی (م ١٢٢٥ھ) : حقوق الاسلام؛ (٣٧) وهی مصنّف : السیف السلول؛ (٣٨) ملا محمد مبین لکھنوی (م ١٢٢٥ھ) : الحاشیة علی حاشیة الزاهریة؛ (٣٩) سیّد دلدار علی (م ١٢٣٥ھ) : عماد الاسلام؛ (٤٠) وهی مصنّف : کشف النقاب عن عقائد ابن عبدالوهاب؛ (٤١) وهی مصنّف : الرسالة فی غیبة صاحب الزمان؛ (٤٢) بحر العلوم عبدالعلی لکھنوی : (م ١٢٣٥ھ) : الحاشیة علی الحاشیة الزاهریة؛ (٤٣) وهی مصنف : الحاشیة علی شرح العقائد للدوانی؛ (٤٤) وهی مصنف : الحاشیة علی شرح المواقف؛ (٤٥) محمد ابن علی فیض آبادی (م ١٢٣٥ھ) : الاسنة المحمدیة للزنادقة و النصرانیة و الیهودیة؛ (٤٦) علی محمد (م ١٢٣٦ھ) : منهاج الاسلام؛ (٤٧) وهی مصنف : تهذیب الاسلام؛ (٤٨) شاه عبدالعزیز بن شاه ولی اللہ دهلوی (م ١٢٣٩ھ) : میزان العقائد (یه تین حصوں پر مشتمل هے: عقائد در بارۂ ذات باری تعالی، عقائد در بارۂ انبیاء اور عقائد بمعاد ۔ جبر و قدر پر بهی بحث کی هے ۔ اس کی شرح بهی شاه عبدالعزیز نے خود هی لکھی)؛ اس کے علاوه انهوں نے (٤٩) اپنے والد گرامی کے رسالے المقدمة السنیة پر بهی حاشیه تحریر کیا؛ (٥٠) وهی مصنف : تحفۂ اثنا عشریه (عربی ترجمه، از حافظ غلام محمد : الترجمة العبقریة والصولة الحیدریة)؛ (٥١) عبدالعزیز ملتانی : النبراس شرح العقائد النسفیة؛ (٥٢) شاه محمد اسمٰعیل دهلوی (م ١٢٤٦ھ) : ارشاد العباد الی سبیل الرشاد؛ (٥٣) قاضی ارتضی علی گوپاموی (م ١٢٥١ھ): الاوهام عن مسئلة الکلام؛ (٥٤) ولی اللہ فرنگی محلی (م ١٢٧٠ھ) : الحاشیة علی شرح العقائد العضدیة؛ (٥٥) سید حسین نصیر آبادی (م ١٢٧٣ھ) : مناهج التدقیق و معارج التحقیق؛ (٥٦) ابو سعید ظهور الحق (م ١٢٧٩ھ) : تسویلات الفلاسفة؛ (٥٧) حاجی رحمت اللہ دهلوی : اظهار الحق فی رد النصاری؛ (٥٨) ملا احمد پشاوری : تحفة الاخوان فی التفرقة بین الکفر و الایمان؛ (٥٩) نعمت اللہ : الرسالة فی خلق الاعمال؛ (٦٠) ابن سراج : تذکرة المذاهب؛ (٦١) فتح محمد : الرسالة فی تحقیق الوجود؛ (٦٢) یوسف احمد آبادی : عقائد.

برصغیر کے اهل قلم کا تذکره کرتے هوے تحریک علی گڑھ کے بانی سرسیّد احمد خان (م ١٨٩٨ء) کا مختصر ذکر ضروری هے کیونکه بعض حضرات کے خیال میں انهوں نے هندوستان میں جدید علم کلام کی بنیاد رکھی اور ان کے بعض رفقا نے بهی مسائل و افکار دین کے سلسلے میں ان کی پیروی کی (دیکھیے شیخ محمد اکرام : موج کوثر، مطبوعۂ لاهور) ۔ اُن دنوں انگریز حکومت کے زیر اثر اور مشنریوں کی تبلیغ عیسائیت کی بنا پر یورپی خیالات تیزی کے ساتھ چها رهے تهے، اس لیے سرسید احمد خان سمجھتے تهے که اس زمانے میں ایک ایسے جدید علم کلام کی ضرورت هے جس کے ذریعے یا تو یورپی علوم جدیده کے مسائل کو باطل ثابت کیا جائے یا انهیں مشکوک و مشتبه ٹهیرایا جائے اور یا پهر اسلامی عقائد و افکار کو ان کے مطابق کر کے دکھایا جائے ۔ در اصل سر سید کا عقیده یه تها که مذهب کو علوم جدیده کی روح اور ان کے اصول سے هم آهنگ هونا چاهیے ۔ اور اس لحاظ سے ان کا نقطۂ نظر برصغیر کے ان تمام علما کے افکار سے مختلف تها جن کا ذکر سطور بالا میں کیا گیا ۔ سرسید نے مذهب پر ایک نئے زاویے سے نگاه ڈالی اور اس میں اس زمانے کے بهت سے خارجی اثرات نے کام کیا ۔ دینی افکار و عقائد کے بارے میں انهوں نے کئی کتابیں

لکھیں، مثلاً رسالۂ طعام اهل کتاب، تبیین الکلام [بائبل کی تفسیر]، رسالۂ ابطال غلامی، خطبات احمدیه اور سب سے اهم تفسیر القرآن، جس میں روایات سے بغاوت اپنی آخری حد تک پہنچ جاتی ہے (سید عبداللہ : سرسید احمد خان اور ان کے رفقاء، ص ۳۱) ۔ اس تفسیر میں سرسید احمد خان نے قرآن مجید کے تمام مندرجات کو عقل اور سائنس کے مطابق ثابت کرنے کی کوشش کی ہے اور جہاں کہیں سائنس کی معلومات اور قرآن مجید کے درمیان اختلاف معلوم ہوتا ہے وہاں معتزله کے طریقے کے مطابق آیات کی نئی تاویل اور تشریح کر کے اس اختلاف کو دور کرنے کی سعی کارفرما نظر آتی ہے ۔ اسی لیے سرسید کو ''نو معتزلی'' بھی کہا گیا ۔ انہوں نے معجزات، معراج نبوی، جہاد، سود، غلامی، تعداد ازدواج، قصۂ آدم[ع] و ابلیس، حیات و ممات مسیح علیه السلام، رویت باری تعالٰی، فرشتوں اور جنات، سبھی مسائل میں جمہور علما سے مختلف آرا کا اظہار کیا ہے اور حساب کتاب، اُخروی زندگی، میزان، جنت اور جہنم سے متعلق تمام ارشادات قرآنی کو به طریق تمثیل و مجاز و استعارہ قرار دیا ہے، مثلاً ان کے نزدیک جنّات سے مراد چھپے ہوے پہاڑی اور صحرائی لوگ ہیں ۔

جدید علم کلام کے سلسلے میں سید امیر علی [رَكَ باں] کا نام بھی لیا جا سکتا ہے ۔

دینی افکار و نظریات پر قلم اٹھانے والے بر صغیر کے علما میں محمد شبلی نعمانی (م ۱۹۱۴ء) بالخصوص بہت ممتاز ہیں ۔ علی گڑھ کے زمانۂ قیام میں ان کے دل میں عقلیت پسندی کی طرف میلان پیدا ہوا اور انہوں نے محسوس کیا که مسلمانوں کے قدیم علوم کو نئے انداز میں پیش کرنے کی بڑی ضرورت ہے ۔ علوم عقلیه سے ان کی دلچسپی ابتدائی زمانۂ علم ہی سے چلی آ رہی تھی؛ چنانچه انہوں نے علم الکلام کی طرف توجه دی اور اس موضوع پر اردو زبان کی دو مشہور کتابیں علم الکلام اور الکلام (جو یکجا چھپ چکی ہیں) تصنیف کیں ۔ انہیں سرسید احمد خان کے غلو اور افراط سے اختلاف تھا ۔ بہرحال انہوں نے اپنی اکثر تحریروں میں اس بات پر بڑا زور دیا ہے که اسلام کو جدید علوم اور تمدن سے مطابقت دی جائے اور فلسفۂ جدید کے ان افکار و مسائل کی تشریح کی جائے جو بظاہر مذہب کے مخالف نظر آتے ہیں ۔ شبلی کی نگاہ اصول قدیمه سے نہیں ہٹی اور انہوں نے جدید رجحانات و تصورات کی تاویل اس انداز میں کی جس سے قدیم عقائد کی تائید نکلتی ہو ۔ انہوں نے علم الکلام اور الکلام کے علاوہ عقائد پر بہت سے مضامین بھی تحریر کیے ۔ علم الکلام مسلمانوں کے فلسفۂ دینی کی تاریخ ہے اور الکلام شبلی کے افکار و نظریات کا مجموعه ۔ وہ لکھتے ہیں: ''مدت سے میرا ارادہ تھا که علم کلام کو قدیم اصول اور موجودہ مذاق کے موافق مرتب کیا جائے . . . جو علم کلام مرتب کرنا مقصود ہے اس کا طرز بیان خواہ کچھ ہی ہو، لیکن یه ضرور ہے که بزرگان سلف کے مقرر کردہ اصول کا رشته کہیں ہاتھ سے نه جانے پائے'' (علم الکلام، ص ۱۶) ۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو شبلی نے جدید علم الکلام کے سلسلے میں سرسید احمد خان کے خیالات سے اختلاف راے کیا ۔ وہ مذہب اور عقل کے باہمی تعلق کے سلسلے میں قدرۃ عقل کے استعمال کو ضروری خیال کرتے ہیں ۔ ہاں، ادراک حقائق کے معاملے میں ایک سرحد ایسی بھی آ جاتی ہے جہاں عقل بے کار ہو کر رہ جاتی ہے (سر سید اور ان کے ناسور رفقا، ص ۹۷) ۔ الکلام میں شبلی نے یورپ کے جدید افکار سے پیدا شده مسائل کے پیش نظر اسلامی عقائد پر نظر ڈالی ہے ۔ اس کتاب میں انہوں نے اسلام کے اصولوں کو عقل کے مطابق ثابت کرنے کی کوشش کی ہے اور اپنے دلائل

کو یورپی مؤرخوں کی تحریروں سے وزنی بنایا ہے ۔ الکلام کے چیدہ چیدہ موضوعات یہ ہیں : علوم جدیدہ اور مذہب، عقل اور مذہب، ملاحدہ کے اعتراضات اور ان کے جواب، توحید، نبوت، خرق عادت، انبیا علیہم السلام کی تعلیم و ہدایت کا طریقہ، نبوت محمد صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم، عقائد دربارۂ ذات و صفات باری تعالٰی، عبادت، سزا و جزا، حقوق انسانی، اسلام میں عورت کے حقوق، اصول وراثت، تاویل کی حقیقت، روحانیات وغیر محسوسات، عالم المثال، حقیقت وحی و الہام، اسلام تمدن و ترقی کا مانع نہیں بلکہ مؤیّد ہے، دین و دنیا کا باہمی تعلق.

شبلی نے اس بات کو تسیلم نہیں کیا کہ علوم جدیدہ مذہب کو متزلزل کر سکتے ہیں کیونکہ مذہب سے انسان بےنیاز ہو ہی نہیں سکتا؛ یہ تو اس کے لیے ایک فطری چیز ہے ۔ انھوں نے اس بات کی بھی تردید کی کہ مسلمانوں کا فلسفہ یونانی فلسفے سے مأخوذ تھا ۔ شبلی کا کہنا ہے کہ مسلمانوں نے یونانی فلسفے سے استفادہ تو ضرور کیا، لیکن انھوں نے اس میں بےشمار اضافے بھی کیے ۔ علم کلام کا یہ احسان ہمیشہ یادگار رہے گا کہ اس کی بدولت یونانیوں کی غلامی سے آزادی ملی ۔ فلسفہ تو فلسفہ مسلمانوں نے تو یونانی منطق کی غلطیاں بھی ثابت کیں (علم الکلام، ص ۱۱۸) .

عہد جدید میں مصر اور برصغیر پاک و ہند میں اسلامی عقائد و نظریات پر کئی علما نے قلم اٹھایا ۔ انیسویں صدی میں یورپی تہذیب و ثقافت کی یلغار بڑی زبردست تھی، مسلمان ممالک رو بتنزل تھے اور مسلمانوں کی نئی نسل کے قدم جدید علوم و فنون کے طوفان کے سامنے اکھڑتے نظر آ رہے تھے ۔ یورپی قومیں مذہب اور سیاست کو دو الگ الگ خانوں میں تقسیم کر چکی تھیں ۔ ہر طرف سائنس اور جدید فلسفے کا غلغلہ تھا اور مادہ پرستی کا رجحان غالب آ رہا تھا ۔ ان حالات میں مصر سے سید جمال الدین افغانی (م ۱۸۹۷ء) کی آواز بلند ہوئی ۔ عقائد میں سید جمال الدین کی دو مختصر مگر شہرت یافتہ کتابیں ہیں، یعنی الرد علی الدہریین (بیروت ۱۸۸۶ء) اور القضاء والقدر (قاہرہ ۱۹۲۳ء) ۔ افغانی اس پروپیگنڈے کے سخت مخالف تھے جو مسلمانوں میں مادہ پرستی کے حق میں پھیلایا جا رہا تھا ۔ مادہ پرستوں (یا حاملانِ مذہبِ نیچر [= طبیعت]) کے باطل عقائد کی تردید میں انھوں نے پورا زور قلم صرف کیا اور اس بات کی وضاحت کی کہ انسانی سعادت و فلاح کے لیے اعتقاد از بس ضروری ہے ۔ وہ لکھتے ہیں : ''لاریب کہ دین ہیئت اجتماعیہ کا سلسلۂ انتظام ہے ۔ اس کے بغیر معاشرت اور تمدن کی اساس قائم نہیں رہ سکتی اور اس فرقۂ باطلہ (نیچری، دہری) کی رو میں تعلیم ہی یہ ہے کہ جملہ دینی معتقدات کو نیست و نابود کر دیا جائے'' ۔ الرد علی الدہریین مادہ پرستوں کے اوہام باطلہ کی تردید اور عقائد اسلامیہ کی تائید کے سلسلے میں امتیازی شان کی حامل کتاب ہے ۔ محمد عبدہٗ اس کتاب کے دیباچے میں کہتے ہیں کہ اس کی تصنیف پر افغانی کو اس دینی غیرت و حمیت نے آمادہ کیا جو قیام ہندوستان کے دوران میں انگریزی حکومت کی بےراہ روی اور ضلالت کوشی سے ان کے دل میں پیدا ہوئی ۔ افغانی کی نظر میں صحیح تمدن وہ ہے جس کی بنیاد علم، اخلاق اور مذہب پر رکھی گئی ہو، نہ کہ فقط مادّی ترقی پر اس کا انحصار ہو ۔ صرف بڑے بڑے شہروں کی تعمیر، دولت کی فراوانی یا تباہی اور ہلاکت میں آنے والے آلات کا نام تمدن و ثقافت نہیں ہے .

افغانی عقیدۂ جبر کے مخالف تھے ۔ انھوں نے قضا و قدر اور جبر میں فرق کو واضح کیا ۔ ان کے نزدیک قضا و قدر کا عقیدہ انسان میں عزم

و ہمت کی صفت کو قوت بخشتا ہے اور اخلاقی فضائل کی پرورش کرتا ہے، جب کہ جبر کا نظریہ فقط ایک بدعت سیئہ ہے، جسے مسلم معاشرے میں بعض لوگوں نے اپنے سیاسی مقاصد کی بجا آوری کے لیے داخل کیا ۔ افغانی انسانی عقل و شعور کی صحتمندانہ کارفرمائیوں کے بھی قائل تھے اور اس لحاظ سے ہم انھیں عقلیت پسند بھی کہ سکتے ہیں ۔ ان کے نزدیک اسلام ہی واحد مذہب ہے جو انسان کو عقل کے بروے کار لانے کی تلقین کرتا ہے اور انسانی مسرت و سعادت عقل کے صحیح استعمال میں پوشیدہ ہے ۔

افغانی کے شاگرد محمد عبدہٗ (م ۱۹۰۵ء) نے بھی دینی عقائد و نظریات کو موضوع بحث بنایا ۔ عہد جدید کے مسائل سے نپٹنے کے لیے وہ اجتہاد کا دروازہ کھلا رکھنے کے شدت سے قائل تھے ۔ ان کے نزدیک اسلام لازمی طور پر تفکیر و تعقل کا مذہب ہے ۔ ادیان قدیم انسانی حواس کو اپیل کرتے تھے جب کہ اسلام نے انسانی عقل و شعور کو مخاطب کیا ۔ محمد عبدہٗ جبر کے مقابلے میں انسان کے مختار ہونے کے قائل تھے : اگر انسان کو اپنے افعال پر اختیار حاصل نہ ہو تو احکام الٰہی بے معنی ہو کر رہ جاتے ہیں ۔ انسان اپنے افعال کا کاسب ہے، مگر قدرت الٰہیہ بہرحال انسانی قدرت و ارادہ سے ماورا اور اس پر حاوی ہے ۔ انسانی اختیار محدود ہے، مگر الٰہی اختیار غیر محدود اور کامل ؛ بہر حال اسلام جبر کا مذہب نہیں ہے ۔ محمد عبدہٗ حسن و قبح عقلی کے قائل تھے، لیکن اس کے باوجود انسان کو ایک راہبر، نبی و رسول کی ضرورت رہتی ہے کیونکہ اعمال میں پوشیدہ فائدے کی معرفت تمام انسانوں کے لیے ممکن نہیں اور بہت سے اعمال ایسے ہیں جن کے فائدے سے مطلع ہونا عقل بشری سے مستقل بالذات حیثیت سے ممکن نہیں ؛ لہٰذا نبوت کی ضرورت ایک امر بدیہی ہے ۔

محمد عبدہٗ مصر میں ایک مصلح کی حیثیت سے مشہور ہوے ۔ ان کا بڑا مقصد تطہیر اخلاق تھا اور ان کے نزدیک مقصد کے حصول میں مؤثر ترین وسیلہ اور ذریعہ ان کی رائے میں مذہب ہی ہو سکتا ہے ۔ اپنی تفسیر قرآن مجید میں انھوں نے ظاہری طریقے اور مشبہہ کے نظریات کی مخالفت کی ۔ وہ آیات قرآنی کی توضیح و تشریح فقط ظاہری طور پر اور عقل کے بغیر کرنے کے قائل نہیں تھے ۔ ان کی تفسیر میں ان کی عقلیت پسندی اور تجربیی (Pragmatic) رجحانات کا پتا چلتا ہے ۔ محمد عبدہٗ نے اسلام کو جدید زمانے کے حالات سے مطابقت دینے کے لیے پرجوش کوشش کی، لیکن ان کی آزاد خیالی کی وجہ سے ان کے خلاف مصری معاشرے میں خاصی برہمی پھیل گئی؛ چنانچہ ان کے دو فتوے بالخصوص ہدف تنقید بنے : (۱) عیسائیوں اور یہودیوں کے ذبح کیے ہوے جانور کا گوشت کھانا مسلمانوں کے لیے جائز ہے؛ (۲) ڈاکخانوں کے سیونگ بنک میں روپیہ رکھنا اور اس سے سود حاصل کرنا جائز ہے ۔

عقائد میں محمد عبدہ کی حسب ذیل مشہور تصانیف ہیں : (۱) حاشیہ علی شرح العقائد العضدیۃ، قاہرہ ۱۸۷۶ء؛ (۲) رسالۃ التوحید، قاہرہ ۱۸۹۷ء (یہ کتاب کئی مرتبہ چھپ چکی ہے اور علم الکلام میں نئے انداز کی ایک مشہور تصنیف ہے)؛ (۳) الاسلام والنصرانیۃ مع العلم والمدنیۃ، قاہرہ ۱۹۰۲ء .

دور جدید میں جن مسلمان مفکروں نے اسلامی عقائد و افکار کو موضوع سخن بنایا ان میں علامہ محمد اقبال کا نام سر فہرست آتا ہے ۔ انھوں نے جدید علمی و سائنسی رجحانات و انکشافات کی روشنی میں الٰہیات اسلامیہ کو ازسرنو مرتب کرنے کی خواہش کا اظہار کیا اور اس کی طرف عملی قدم بھی اٹھایا ۔ انھوں نے جدید فلسفہ و سائنس اور اسلامی عقائد میں تطبیق

دینے کی کوشش کی، لیکن یاد رہے کہ اقبال کا نقطۂ نظر جدید نہیں قدیم تھا - وہ مذہبی افکار کو توڑ مروڑ کر جدید نظریات سے منطبق کرنے کے قائل نہیں تھے - انھوں نے جدید سائنس اور مذہبی مسلمات میں تطبیق کی سعی ضرور کی، لیکن ان کے نزدیک فلسفہ ایک متحرک شے ہے، جس کی کوئی دلیل قطعی اور آخری قرار نہیں دی جا سکتی - ان کی رائے یہ ہے کہ پہلے جدید علوم کو مسلمان بنانا چاہیے اور پھر ان کو مسلمانوں میں رواج دینا چاہیے - ان کے ہاں علم کے ذریعے، جس کا دارو مدار حواس پر ہے، ایک طبعی قوت ہاتھ آتی ہے، جسے دین کے ماتحت رکھنا چاہیے کیونکہ یہ قوت اگر دین کے ماتحت نہ رہے تو محض شیطنت ہے - اقبال کی تصنیف *Reconstruction of Religious Thought in Islam* [= تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ] علم الکلام کے سلسلے کی ایک کڑی ہے، جس میں انھوں نے بہت سے مسائل پر قلم اٹھایا ہے - اس کے دیباچے میں وہ تحریر کرتے ہیں : ''اسلامی فلسفیانہ روایات اور مختلف انسانی علوم کے جدید رجحانات کے پیش نظر میں نے اس اشد ضرورت کو اسلامی الٰہیات کی تشکیل جدید سے پورا کرنے کی کوشش کی . . . - وہ دن دور نہیں جب مذہب اور سائنس میں ایسی مشترک قدریں مل جائیں گی جو اب تک نظروں سے مخفی رہی ہیں، لیکن یاد رہے کہ فلسفیانہ تفکر میں قطعیت کا کوئی وجود نہیں - علم کی ترقی اور نئے نئے انکشافات کے ساتھ ان آرا کی بہ نسبت جن کا اظہار ان خطبات میں کیا گیا ہے زیادہ صحیح نقطہ ہائے نظر پیش کیے جا سکتے ہیں - ہمارا یہ فرض ہے کہ علوم انسانی کی ترقی پر نظر رکھیں اور ان کے متعلق آزادانہ اور ناقدانہ روید اختیار کریں''.

اس آزادانہ اور ناقدانہ رویے کا مطلب یہ ہے کہ جب کبھی نئے نئے علمی انکشافات ہوں تو ان سے ایسے نظریات اخذ نہ کیے جائیں جو مذہبی مسلمات کے منافی ہوں - آزادی سے ان کا ہرگز یہ مطلب نہیں ہے کہ علوم جدیدہ کے نتائج و افکار سے کوئی ایسا نظریہ بھی مرتب کیا جا سکتا ہے جو مذہبی عقائد کی نفی و ابطال کا باعث ہو سکے (اقبال کا علم کلام، ص ۷) - ڈاکٹر عشرت حسین *Metaphysics of Iqbal* میں لکھتے ہیں : ''بیسویں صدی میں اقبال نے غالباً مذہب اسلام اور فلسفے میں مفاہمت و مطابقت کرنے کی سب سے زیادہ با ترتیب کوشش کی - ان کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے اسلامی الٰہیات کی تشکیل جدید کی ہے اور وہی کام کیا ہے جو صدیوں پیشتر ہمارے عظیم متکلمین، نظام اور الاشعری، نے انجام دیا تھا جب یونانی فلسفہ و سائنس کی اشاعت ہوئی تھی''.

اقبال نے افکار و نظریات کے مختلف موضوعات سے بحث کی ہے، مثلاً فلسفہ و تصوف، توحید و رسالت، ما بعد الطبیعیات، مسئلۂ خیر و شر، ارتقا، مسئلۂ جبر و اختیار، معیشت و معاشرت، نظریۂ خودی، مرد مؤمن، انسان کامل، بعثت، معجزات، دین و سیاست، غلامی، وطنیت و اتحاد اسلام، وغیرہ - تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ کے موضوعات حسب ذیل ہیں : علم اور مذہبی الہامات، مذہبی الہامات کا فلسفیانہ معیار، ذات واجب کا تصور اور عبادت کی حقیقت، انانیت انسانی اور مسئلۂ جبرو قدر، تمدن اسلامی کی روح، مسئلۂ اجتہاد اور مذہب کا امکان.

مآخذ : (۱) امام ابوحنیفہ : الفقہ الاکبر (مع شرح از ملا علی القاری)، قاہرہ ۱۳۷۵ھ؛ (۲) الماتریدی : شرح الفقہ الاکبر، حیدر آباد دکن ۱۳۲۱ھ؛ (۳) الاشعری : مقالات الاسلامیین، استانبول ۱۹۳۰ء (اردو ترجمہ، از محمد حنیف ندوی، مطبوعۂ لاھور) : (۴) وہی مصنف : الابانۃ عن اصول الدیانۃ، حیدر آباد دکن ۱۳۲۱ھ؛ (۵)

علم (علم کلام)

وھی مصنف: رسالة فی استحسان الخوض فی علم الکلام، حیدر آباد دکن ۱۳۲۳ھ؛ (٦) وھی مصنف: کتاب اللمع فی الرد علی اھل الزیغ والبدع، بیروت ۱۹۵۷ء (مع ترجمۂ انگریزی)؛ (۷) الشھرستانی: الملل و النحل، قاھرہ ۱۳٦۸ھ؛ (۸) وھی مصنف: نھایة الاقدام فی علم الکلام (مع انگریزی ترجمہ، از A. Guillaume)، لنڈن ۱۹۳۴ء؛ (۹) ابن خلدون: مقدمة، مطبعة مصطفی محمد، قاھرہ (اردو ترجمہ، از سعد حسن یوسفی، مطبوعۂ کراچی)؛ (۱۰) ابن الندیم: الفھرست. (المقالة الخامسة)، قاھرہ ۱۳۴۸ھ؛ (۱۱) الفارابی: احصاء العلوم، قاھرہ ۱۹۴۸ء؛ (۱۲) الغزالی: احیاء علوم الدین، قاھرہ ۱۳۴۸ھ؛ (۱۳) وھی مصنف: فیصل التفرقة بین الاسلام والزندقة، قاھرہ ۱۹٦۱ء؛ (۱۴) وھی مصنف: کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد، مطبوعۂ قاھرہ؛ (۱۵) وھی مصنف: المنقذ من الضلال، مطبعة الجامعة السوریة، ۱۳۷٦ھ؛ (۱٦) وھی مصنف: تھافت الفلاسفة، طبع سلیمان دنیا، قاھرہ ۱۳٦٦ھ؛ (۱۷) فخرالدین الرازی: کتاب الاربعین فی اصول الدین، حیدرآباد دکن ۱۳۵۵ھ؛ (۱۸) وھی مصنف: کتاب المحصل، قاھرہ ۱۳۲۳ھ؛ (۱۹) وھی مصنف، المباحث المشرقیة، حیدرآباد دکن ۱۳۴۳ھ؛ (۲۱) عبدالقادر البغدادی: الفرق بین الفرق، قاھرہ ۱۳۴۸ھ؛ (۲۲) وھی مصنف: اصول الدین، استانبول ۱۳۴٦ھ؛ (۲۳) ابوالبرکات البغدادی کتاب المعتبر، حیدر آباد دکن ۱۳٦۵ھ؛ (۲۴) ابن حزم: الفصل فی الملل والا ھواء والنحل، قاھرہ ۱۳۱۷ھ؛ (۲۵) ابن رشد: تھافت التھافت، طبع سلیمان دنیا، قاھرہ ۱۹٦۴ء؛ (۲٦) وھی مصنف: فصل المقال، لائیڈن ۱۹۵۹ء؛ (۲۷) وھی مصنف: الکشف عن مناھج الادلة؛ (۲۸) ابن تیمیہ: العقیدة الواسطیة، قاھرہ ۱۳۴٦ھ؛ (۲۹) وھی مصنف: الایمان، بیروت ۱۳۹۱ھ؛ (۳۰) وھی مصنف: منھاج السنة النبویة، قاھرہ ۱۳۲۱ھ؛ (۳۲) الجوینی: الارشاد؛ (۳۳) البیضاوی: طوالع الانوار؛ (۳۴) الجرجانی: شرح المواقف، قاھرہ ۱۳۲۵ھ؛ (۳۵) التفتازانی: شرح العقائد النسفیة، لکھنؤ ۱۳۰۵ھ؛ (۳٦) وھی مصنف: شرح المقاصد، استانبول ۱۳۰۵ھ؛ (۳۷) التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ج ۱، بیروت ۱۹٦٦ء؛ (۳۸) حاجی خلیفہ: کشف الظنون، استانبول ۱۳۱۱ھ؛ (۳۹) عبدالنبی احمد نکری: دستور العلماء، حیدرآباد دکن ۱۳۲۹ - ۱۳۳۱ھ؛ (۴۰) عمر فروخ: تاریخ الفکر العربی، بیروت ۱۳۸۲ھ؛ (۴۱) الحسن بن عبدالمحسن ابو عذبة: الروضة البھیة فیما بین الاشاعرة و الماتریدیة، حیدر آباد دکن ۱۳۲۲ھ؛ (۴۲) میر علی حسن خان: القائد الی العقائد، بھوپال ۱۲۹۹ھ؛ (۴۳) Goldziher: العقیدة والشریعة فی الاسلام (ترجمہ و تعلیق، از علی حسن عبدالقادر وغیرہ)، مطبوعۂ قاھرہ؛ (۴۴) احمد امین: ضحی الاسلام، ج ۳، مصر ۱۹٦۲ء؛ (۴۵) وھی مصنف: ظھر الاسلام، ج ۴، قاھرہ ۱۹٦۴ء؛ (۴٦) محمد ابو زھرة: المذاھب الاسلامیة (اردو ترجمہ، از غلام احمد حریری، ۱۹۷۰ء)؛ (۴۷) احمد فرید الرفاعی: عصر المأمون، ج ۱، قاھرہ ۱۳۴٦ھ؛ (۴۸) لویس غردیة و ج ۔ قنواتی: فلسفة الفکر الدینی بین الاسلام والمسیحیة (مترجمۂ صبحی الصالح وغیرہ)، بیروت ۱۹٦۷ء؛ (۴۹) صدیق حسن خان: ابجد العلوم، بھوپال ۱۲۹۵ھ؛ (۵۰) حسن البناء: العقائد، قاھرہ ۱۳۷۱ھ؛ (۵۱) محمد عبدہٗ: رسالة التوحید، قاھرہ ۱۳٦۵ھ؛ (۵۲) عبدالحی الحسنی: الثقافة الاسلامیة فی الھند، دمشق ۱۳۷۷ھ؛ (۵۳) البیھقی: کتاب الاسماء والصفات، الہ آباد ۱۳۱۳ھ؛ (۵۴) جلال الدین الدوانی: شرح العقائد العضدیة (مخطوطۂ کتاب خانۂ دانشگاہ پنجاب، لاھور)؛ (۵۵) حسین بن اسکندر: الجوھرة المنیفة فی شرح وصیة الامام ابی حنیفة، حیدرآباد دکن ۱۳۲۱ھ؛ (۵٦) شبلی نعمانی: علم الکلام اور الکلام، کراچی ۱۹٦۴ء؛ (۵۷) محمد ادریس کاندھلوی: علم الکلام، ملتان ۱۳۷۰ھ؛ (۵۸) زبید احمد: *Contribution of India to Arabic Litrature* (اردو

ترجمه : عربی ادبیات میں پاک و هند کا حصه، از شاهد رزاقی، لاهور ۱۹۷۳ء؛ (۵۹) جمال الدین افغانی : ردّ نیچریت، مطبوعۂ لاهور؛ (۶۰) سید عبداللہ : سرسید احمد خان اور ان کے نامور رفقاء، لاهور ۱۹۶۰ء؛ (۶۱) علی عباس جلال پوری : اقبال کا علم کلام، لاهور ۱۹۷۲ء؛ (۶۲) ابوالحسن علی ندوی : نقوش اقبال، کراچی ۱۳۹۳ھ؛ (۶۳) شیخ محمد اکرام : موج کوثر، لاهور ۱۹۵۸ء؛ (۶۴) محمد اقبال : *The Development of Metaphysics In Persia*، لنڈن ۱۹۰۸ء؛ (۶۵) وهی مصنف : *Reconstruction of Religious Thought in Islam*، لاهور ۱۹۶۰ء (اردو ترجمه : تشکیل جدید الٰہیات اسلامیه، از سید نذیر نیازی، مطبوعۂ لاهور)؛ (۶۶) M. M. Sharif : *A History of Muslim Philosophy*، ۲ جلدیں، ۱۹۶۳ء؛ (۶۷) W. Montgomery Watt : *Islamic Philosophy and Theology*، در *Islamic Surveys*، ج ۱، ایڈنبرا ۱۹۶۲ء؛ (۶۸) *History of Philosophy—Eastern and Western*؛ (۶۹) A. J. Arberry : *Revolution and Reason in Islam*، لنڈن ۱۹۵۷ء؛ (۷۰) E. E. Elder : *A Commentry on the Creed of Islam*، نیویارک ۱۹۵۰ء؛ (۷۱) D. B. Macdonald : *Development of Muslim Theology*، لاهور ۱۹۶۰ء؛ (۷۲) K. C. Seely : *Muslim Schism and Sects*، کولمبیا یونیورسٹی پریس ۱۹۳۰ء؛ (۷۳) A. S. Tritton : *Muslim Theology*، برسٹل ۱۹۴۷ء؛ (۷۴) ڈی اولیری : فلسفۂ اسلام (اردو ترجمه، از احسان احمد، حیدرآباد دکن ۱۹۴۶ء)؛ (۷۵) *The New Ency. Brit.*، بار پانزدهم، ۹ : ۱۰۱۲ ببعد؛ (۷۶) وو، لائیڈن، بار دوم، بذیل "الکلام".

(امین اللہ وثیر)

⑧ شیعه علم کلام : چونکه اسلام مخصوص و معین عقائد و اعمال کا داعی هے اس لیے رسول اللہ صلّی اللہ علیه و آله و سلّم نے لوگوں کے باطل عقائد کی تردید کی، پرانے انبیا کی تعلیمات کی ترویج کی اور تمام عالم کو اسلامی عقائد ماننے کی دعوت دی - اس رد عمل میں ارباب مذاهب نے بحث و تردید کا انداز اختیار کیا، متشککین نے اعتراض کیے اور محققین نے دلیل طلب کی - قرآن مجید اور احادیث میں اس صورت حال کی تصویریں دکھائی دیتی هیں:

۱ - منکرین وجود باری تعالٰی کو مشاهدات و بدیهیات کے ذریعے توجه دلائی گئی هے :-

اَللّٰهُ الَّذِیْ خَلَقَ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ وَّ مِنَ الْاَرْضِ مِثْلَهُنَّ ط یَتَنَزَّلُ الْاَمْرُ بَیْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوْٓا اَنَّ اللّٰهَ عَلٰی كُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ ۙ وَّ اَنَّ اللّٰهَ قَدْ اَحَاطَ بِكُلِّ شَیْءٍ عِلْمًا (۶۵ [الطلاق] : ۱۲)، یعنی خدا هی تو هے جس نے سات آسمان پیدا کیے اور ویسی هی زمینیں؛ ان میں (خدا کے) حکم اترتے رهتے هیں تاکه تم لوگ جان لو که خدا هر چیز پر قادر هے اور یه که خدا اپنے علم سے هر چیز پر احاطه کیے هوے هے.

۲ - اثبات توحید کے لیے دلیل تمانع کا استعمال :

لَوْ كَانَ فِیْهِمَآ اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا (۲۱ [الانبیاء] : ۲۲)، یعنی اگر آسمان اور زمین میں خدا کے سوا اور معبود هوتے تو زمین و آسمان درهم برهم هو جاتے.

۳ - دین کی ضرورت پر دلیل، قیامت اور ریاست کے عقیدے کا اثبات.

زَعَمَ الَّذِیْنَ كَفَرُوْٓا اَنْ لَّنْ یُّبْعَثُوْا ط قُلْ بَلٰی وَ رَبِّیْ لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ ط وَ ذٰلِكَ عَلَی اللّٰهِ یَسِیْرٌ ۝ فَاٰمِنُوْا بِاللّٰهِ وَ رَسُوْلِهٖ وَ النُّوْرِ الَّذِیْٓ اَنْزَلْنَا ط وَ اللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِیْرٌ (۶۴ [التغابن] : ۷ و ۸)، یعنی جو لوگ کافر هیں ان کا اعتقاد هے که وه (دوباره) هرگز نهیں اٹھائے جائیں گے - که دو که هاں هاں میرے پروردگار کی قسم! تم ضرور اٹھائے جاؤ گے، پھر جو

کام تم کرتے رہے ہو وہ تمھیں بتائے جائیں گے اور یہ (بات) خدا کو آسان ہے ۔ تو خدا پر اور اس کے رسول پر اور نور (قرآن) پر، جو ہم نے نازل فرمایا ہے، ایمان لاؤ اور خدا تمھارے سب اعمال سے خبردار ہے)۔

غرض توحید و مسائل توحید، اثبات توحید، صفات الٰہیہ، ارسال رسل و اوصاف انبیا، امامت، قیامت اور اس کے متنوع مسائل پر قرآن مجید میں ابلاغ، افہام، استدلال، جواب و جواب الجواب اور مباحثات پر بکثرت آیات موجود ہیں۔

اسی طرح رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم، صحابہؓ اور ائمۂ دین سے لوگوں نے عقائد کے بارے میں رنگا رنگ سوال کیے اور ان حضرات نے ان کے جواب دیے ۔ یہ گفتگوئیں کتب حدیث میں محفوظ ہیں۔ اسلامی دعوت مکۂ معظمہ میں چند سادہ مباحث سے دو چار ہوئی ۔ مدینۂ منورہ میں یہود و نصارٰی کے پڑھے لکھے لوگوں سے سابقہ پڑا تو بحث زیادہ پھیلی ۔ پھر صابئین اور دہریین سامنے آئے ۔ شام و عراق میں فلسفہ و افکار کے بڑے بڑے ادارے تھے ۔ ان اداروں کے زعما اور قدیم فکری دبستانوں کے حامیوں نے نئے نئے مسائل اٹھائے ۔ بغداد میں مذاہب عالم کے نمایندے آنے جانے لگے تو حریف مذاہب و عقائد کے اکابر نے اسلامی عقائد میں شبہات پیدا کرنا چاہے اور اپنے عقائد کی برتری چاہی ۔ اس طرح درجہ بدرجہ زمان و مکان اور ذہنی سطح کی نسبت سے تقریری اور تحریری مواد بڑھتا گیا، کلیات و جزئیات کی تدوین شروع ہوئی اور دوسری صدی ختم ہوتے ہوتے اس فن نے مستقل وجود حاصل کر لیا: چنانچہ تیسری صدی کے نصف اول تک جدل و نظر اور کلام جیسے نام زبانوں پر آ گئے ۔ یہ نام فن کے مختلف زاویوں اور پہلوؤں کی نشان دہی کرتے ہیں۔

محمد آصف الحسینی نے علوم کلام کی تعریف میں لکھا ہے : ''اَنَّہٗ مَسَائِلُ مُشْتَمِلَةٌ عَلَی الْعَقَائِدِ الدِّیْنِیَّةِ الْحَاصِلَةِ مِنْ اَدِلَّتِھَا الْیَقِیْنِیَّةِ''، یعنی وہ علم جو یقینی دلائل سے حاصل شدہ مسائل عقائد دینیہ پر مشتمل ہو ۔ اس کے مقابلے میں متقدمین میں مشہور تھا ''احوال مبدأ و معاد پر بحث و نظر'' (صراط الحق، ۱ : ۷)۔

ابو منصور احمد بن علی ابن ابی طالب الطبرسی نے الاحتجاج میں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم اور ائمۂ معصومین کے وہ بیانات و احادیث یکجا کیے ہیں جن میں مخالفین اسلام سے اسلامی عقائد پر بحث و گفتگو ہوئی ہے ۔ اس کتاب سے صدر اول میں علم کلام کے موضوعات و مباحث کی ابتدائی صورت سمجھ میں آتی ہے اور ائمۂ اثنا عشر کی تاسیسی خدمات پر روشنی پڑتی ہے ۔

منکرین توحید، جبرو اختیار، قضا و قدر، نبوت و امامت کے بارے میں متعدد مباحث کا الکافی، ابن بابویہ کی کتاب التوحید اور سیّد رضی کی مدونہ نہج البلاغۃ میں مطالعہ کرنے کے بعد کوئی شبہہ باقی نہیں رہتا کہ علم کلام مدینۂ منورہ میں مدون ہونا شروع ہوا اور ائمۂ اہل بیت نے اصول عقائد و مسائل تشریح طلب پر خاص توجہ کی ۔ ان کی بارگاہ میں جوق در جوق تلامذہ آتے اور دور دراز علاقوں میں جا کر ان تعلیمات کو پھیلاتے اور مقامی فضا کے مطابق مختلف موضوعات پر کتابیں لکھتے تھے ۔ ان مصنفین میں چند متقدمین کے نام یہ ہیں : (۱) عیسٰی بن روضة، صاحب کتاب الامامة، جو منصور عباسی (م ۱۵۸ھ) کے ملازمین میں تھے اور منصور نے حیرہ میں امامت کے موضوع پر ان کی گفتگو سن کر بہت قدر کی تھی (النجاشی : الرجال، ص ۲۰۸) ۔ سیّد حسن الصدر (الشیعہ و فنون الاسلام، ص ۸۳)، اور محسن الامین العاملی

(اعیان الشیعہ، ۱ / ۲ : ۸) نے عیسی بن روضہ کو پہلا شیعہ متکلم و مصنف قرار دیا ہے: (۲) عبدالرحمن بن احمد بن جبرویہ، صاحب الکامل فی الامامۃ (النجاشی، ص ۱۶۳؛ اعیان: الشیعہ و فنون الاسلام)؛ (۳) قیس الماصر، جو امام زین العابدین رض کے تلامذہ میں تھے (الشیعہ و فنون الاسلام، ص ۸۵) - اس وقت تک مرجئہ، قدریہ اور امامیہ جیسے دبستان فکر سامنے آ چکے تھے - باھمی بحث کے علاوہ دوسری قوموں کے عقائد میں تشبیہ، تجسیم، صفات کے نئے زاویے تھے اصحاب ائمہ نے ان نئے گوشوں پر بحث کے دروازے کھولے اور فلسفیانہ انداز اور منطقی اسلوب سے قرآن مجید و حدیث سے استفادہ کر کے حیرت انگیز استدلال کیے - قوت بیان اور مواد بحث کی وجہ سے دوسری صدی کا دور بہت زرخیز رہا؛ (۴) ہشام بن الحکم (م نواح ۲۰۰ھ)، جو شروع میں ابو شاکر الدیصانی کے حلقے سے وابستہ تھے، جسے ملحدانہ افکار کا سرچشمہ کہا جاسکتا ہے: پھر جبریہ کے سرگروہ جہم ابن صفوان سے کچھ پڑھا اور انداز بحث سیکھا؛ اس کے بعد مذھب شیعہ اختیار کر کے امام جعفر صادق رض کے حلقۂ درس میں داخل ہوگئے - ہشام رواقیین کی طرح ھر چیز کی تجسیم اور ھر جز کی تقسیم در تقسیم کے قائل تھے - علاوہ ازیں وہ صفات باری میں تخلیق سے پہلے کسی کیفیت و تصور کے قائل نہ تھے - یہ دونوں عقلی رجحان الدیصانی اور ابن جہم کے دبستان سے حاصل کیے گئے تھے - امام جعفر صادق رض سے وابستگی کے بعد ان کی فکری تطہیر بلوغ کو پہنچی - انھوں نے امام جعفر صادق رض اور امام موسی کاظم رض سے دقیق مسائل دریافت کیے - اس سلسلے کی روایتیں الکلینی نے الکافی کی کتاب التوحید اور الصدوق نے کتاب التوحید میں محفوظ کر لی ھیں - عبداللہ نعمہ نے اپنی تحقیقی کتاب ہشام بن الحکم اور فلاسفۃ الشیعہ میں ہشام کے آخری مسلک کلامی پر مفصل روشنی ڈالی ہے - ہشام ابن حکم نے عمرو بن عبیدہ، ابو اسحق النظام، ابو الھذیل العلاف، ضرار ابن عمرو الضبی، عبداللہ بن یزید الاباضی، یحیی بن خالد البرمکی، متکلم شامی، جاثلیق اور سلیمان ابن جریر زیدی وغیرہ سے مباحثے کیے (فلاسفۃ الشیعہ ص ۵۶۶؛ ہشام بن الحکم، مطبوعۂ تہران) اور علم کلام میں وقیع کتابیں تصنیف کیں، مثلاً کتاب التوحید؛ الرد علی اصحاب الاثنین؛ کتاب الجبر و القدر؛ کتاب الاستطاعۃ؛ کتاب المعرفۃ؛ کتاب الامامۃ؛ الرد علی الزنادقۃ اور الرد علی المعتزلۃ (ہشام بن الحکم، ص ۱۰۹ تا ۱۱۰؛ حیاۃ الامام موسی، ۲ : ۳۰۷)؛ (۵) ہشام بن سالم الجوالیقی؛ (۶) محمد بن نعمان؛ (۷) مؤمن الطاق؛ (۸) علی بن اسمعیل بن شعیب بن مثیم التمار (م ۱۷۹ھ)؛ (۹) ابوالحسن علی بن منصور؛ (۱۰) ابو جعفر محمد بن خلیل البغدادی الشکال یا السکاک؛ (۱۱) ابو عبداللہ بن مملک الاصفہانی؛ (۱۲) ابو محمد ابن علی العبد، صاحب کتاب الرد علی الاسمعیلیہ؛ (۱۳) ابو منصور الصرام نیشاپوری، صاحب کتاب الدین فی الاصول؛ (۱۴) ابوسعید عبدالجلیل بن ابی الفتح مسعود بن عیسی المتکلم الرازی.

تیسری صدی کے اعلام و مشاھیر کی فہرست و تصانیف پر بحث بہت طویل ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے ابن الندیم: الفہرست، ص ۲۴۹؛ النجاشی: الرجال؛ الطوسی: الفہرست؛ عبداللہ نعمہ: فلاسفۃ الشیعہ؛ محسن الامین: اعیان الشیعہ) - خلاصہ یہ ہے کہ عہد ھارون الرشید تک مدینے سے بغداد اور کوفے سے قم تک شیعہ علم کلام نے خاص اھمیت حاصل کر لی تھی - الحاد، زندقہ، ثنویہ، فلاسفہ، مجسمہ، جبریہ، خارجیہ، اسمعیلیہ، ناؤوسیہ، خطابیہ، قرامطہ اور غلاۃ جیسے بے شمار

دبستان پیدا ہو چکے تھے۔ ان میں معتزلہ، اشاعرہ اور امامیہ سر فہرست تھے۔ چونکہ ائمۂ اہل بیت مدینۂ منورہ میں موجود تھے، اس لیے شیعہ مرکزی طور پر ان سے مستفید ہوتے رہتے تھے۔ بغداد میں علوم عقلیہ کا فروغ اس وقت ہوا جب وہاں دار الترجمہ کے ذریعے مختلف علوم کی اشاعت شروع کی۔ اسی زمانے میں امام موسیٰ کاظمؓ مدینۂ منورہ سے بغداد لائے گئے۔ ان کے بعد امام رضاؓ مدینے ہی میں رہے اور مدرسۂ ائمۂ اہل بیت بدلتے حالات اور ارتقا پذیر افکار کے مقابلے میں عقلیت کی راہوں سے علم کلام کی آبیاری کرتے رہے۔

ادھر آل اعین اور آل نوبخت نے بغداد میں نئے خیالات اور نئی نسل کا نئے لہجے میں جواب دیا۔ آل اعین میں زرارہ بن عین (م ۱۵۰ھ) کا نام اور کام خاص اہمیت رکھتا ہے اور آل نوبخت میں حسن ابن موسیٰ، مؤلف کتاب الرد علی اصحاب التناسخ (ابن ندیم ۲۰۱) اور ابو اسحٰق اسمٰعیل بن اسحٰق بن ابی سہل، مؤلف کتاب الیاقوت (الشیعہ و فنون الاسلام، ص ۸۷) کا (کتاب الیاقوت کی شرح علامۂ حلی نے لکھی)۔ ان دونوں کے علاوہ اس خاندان نے فلسفہ و ماوراے طبیعیات و علم کلام شیعہ میں مخصوص عقلی دبستان قائم کیا (عباس اقبال: خاندان نو بختی)۔ الکافی، التوحید اور توحید المفضل، نیز کتاب سلیم بن قیس کے مطالعے سے واضح طور پر اس عہد میں شیعوں کے عقلی رجحانات پر روشنی پڑتی ہے۔ اسی مطالعے کی بنا پر شیعوں کو ابتدا ہی سے استدلال پسند کہا جاتا ہے۔ اس میں عربیت و عجمیت کی بحث نہیں کیونکہ ائمۂ اہل بیت نسلاً خالص عرب اور وطناً مکی و مدنی تھے۔ آٹھ امام مستقل طور پر مدینے ہی میں رہے۔ ان کے تلامذہ خواہ کہیں کے ہوں، لیکن وہ مدینۂ منورہ ہی میں رہے اور حرم رسولؐ میں مستفید ہوئے۔ پھر خالص عرب علماے کلام کی بھی کمی نہ تھی، مثلاً بنو غفار سے ابو ذر، بنو نخع سے کمیل بن زیاد، بنی عباس سے عبداللہ بن عباس، خزاعہ سے ہشام بن الحکم، فزارہ سے ابراہیم بن حبیب، بجیلہ سے مؤمن الطاق محمد بن علی بن نعمان، ازد سے فضل بن شاذان، بنی شیبان سے آل اعین، بنی حارث سے شیخ مفید اور بنی فاطمہ سے سیّد مرتضیٰ۔ یہ چند مشہور نام لینے کا مقصد اس غلط فہمی کا ازالہ ہے جس کی بنا پر عقلی مباحث کو یکسر غیر عرب قرار دیا جاتا ہے۔

علم کلام کی ابتدائی بحث اقرار وجود باری تعالیٰ ہے۔ یہ بحث پوری عقلی بحث ہے۔ قرآن مجید اسی بنا پر عقل و فکر کو دعوت دیتا ہے۔ وجود و اوصاف اللہ کے حقائق، نبوت و نبی کے حدود و فرائض، پھر خلافت کی بحث، قرآن مجید کی جامعیت و اعجاز کے موضوعات، وغیرہ بالکل آغاز تاریخ میں ہمارے سامنے آتے ہیں۔ یہی نکتے عراق میں بڑھتے اور پھیلتے رہے۔ امام زین العابدینؓ، امام محمد باقرؓ، امام جعفر صادقؓ، امام موسیٰ کاظمؓ اور امام علی رضاؓ کے عہد تک کلام ایک مکمل فن بن گیا۔ امام موسیٰ کاظمؓ ہارون الرشید کے زمانے میں بغداد لائے گئے۔ اس وقت بغداد فکری نقطۂ نظر سے پورے عروج پر تھا۔ امام موسیٰ کاظمؓ نے ملحدین کا مقابلہ کیا، تجسیم کی نفی میں بڑے بڑے سوالات کے جواب دیے، توحید خالص کے معانی سمجھائے، جبر و قدر میں عدل کو اصول دین میں مان کر اپنے اجداد کی تعلیمات کی تشریح کی (الکافی، کتاب التوحید؛ بحار الانوار، کتاب التوحید)، علم مشیت ارادہ پر بحث کی (حیاۃ الامام موسیٰ، ص ۱۲۳)، فرق و مذاہب اسلامیہ کے بڑھتے ہوئے سیلاب کو روکا، انھیں راہ حق دکھائی اور ان کے افکار و عقائد کی اصلاح فرمائی؛ لیکن حکومت کے سیاسی مفادات نے

"لڑاؤ اور حکومت کرو" کی پالیسی کے مطابق اس انتشار کو ہوا دی اور فرقہ در فرقہ اور جماعت در جماعت گروہ بندی ہوئی تو بحث نے اور پھیلاؤ پایا۔ خلق قرآن کا شوشہ چھوڑا گیا۔ اشاعرہ قرآن کے قدیم ہونے کے قائل ہوے اور شیعہ و معتزلہ حدوث قرآن کے (ابو القاسم الخوئی: البیان فی تفسیر القرآن، ص ۴۰۵)۔

مأمون الرشید کے دور میں امام علی رضاؓ ۱۹۵ھ کے بعد مدینۂ منورہ سے خراسان بلائے گئے، اس لیے تیسری صدی ھجری کے آغاز میں شیعوں کا فکری مرکز ثقل خراسان میں منتقل ہو گیا، جہاں قم مدت مدید سے ابو موسیٰ الاشعری کی اولاد اور عرب قبائل سے آباد تھا۔ یہاں کے عرب قبائل ائمۂ اہل بیت سے مربوط تھے۔ اسی طرح خراسان اور رے کا بغداد سے اتصال تھا؛ للہذا شیعہ عقائد کی بحثیں ہم آہنگ ہوتی گئیں۔ امام محمد تقیؓ، امام علی نقیؓ اور امام حسن عسکریؓ بغداد و سامرہ میں رہے، للہذا تشیع کا تیسرا علمی دور بغداد ہی سے متعلق ہے۔ یہاں فقہ (رک باں، بذیل شیعی نقطۂ نظر)۔ تفسیر و کلام پر کام کرنے والی جامع شخصیتوں میں حسب ذیل قابل ذکر ہیں: (۱) یونس بن عبدالرحمٰن قمی (م ۲۰۸ھ)، جس نے غلاۃ کے رد میں کتاب لکھی (خاندان نو بخت، ص ۸۲): (۲) ابو سہل اسمعیل بن علی نو بختی (م ۳۱۱ھ)؛ (۳) ابو جعفر بن قبہ (م ۳۱۹ھ)، مؤلف کتاب الانصاف (دیکھیے ابن ابی الحدید: شرح نہج): (۴) فضل بن شاذان ازدی نیشاپوری (م حدود ۲۰۰ھ)، جس نے توحید، رد ثنویہ، رد اہل تعطیل، رد غلاۃ، الاستطاعۃ، وعدو وعید، الرجعت، صفات الامام، رد جبریہ و بتریہ وغیرہ میں بہت سی کتابیں لکھیں (دیکھیے ابن ندیم؛ کشی: النجاشی)؛ (۵) محمد بن یعقوب الکلینی (م ۳۲۹ھ)، جس نے علم کلام میں مستقل کتاب الرد علی القرامطہ کے علاوہ۔ الکافی کی جلد اول ("الاصول") علم کلام کے جملہ مسائل پر مشتمل کی ہے۔ اس میں "کتاب التوحید" اور "کتاب الحجہ" کے عنوان سے ائمۂ اہل بیت کے احادیث جمع کر کے صدر اول کے مسائل پر شیعہ رجحانات کو یکجا کر دیا؛ (۶) علی ابن حسین المسعودی المؤرخ (م ۳۴۶ھ)، جو علم کلام کے عالم و مصنف بھی تھے۔ ان کی اہم کتابوں میں الابانہ عن اصول الدیانہ؛ المسائل و العلل فی المذاہب و الملل؛ البیان فی اسماء اللہ تعالیٰ؛ الاستبصار فی الامامۃ اور اثبات الوصیۃ فی الامامۃ (مطبوعۂ نجف) مشہور ہیں؛ (۷) ابو القاسم علی بن احمد کوفی (م ۳۵۲ھ)؛ (۸) ابو جعفر محمد بن جریر بن رستم آملی، مؤلفہ المسترشد فی الامامۃ (مطبوعۂ نجف)؛ (۹) محمد بن احمد بن جنید اسکافی، مؤلف تبصرۃ العارف، نور الیقین و ازالۃ الرین؛ (۱۰) جعفر بن محمد بن قولویہ (م ۳۶۸ھ)؛ (۱۱) ابوعلی محمد بن احمد الجنید السکافی (م ۳۸۱ھ)؛ (۱۲) الشیخ المفید محمد بن نعمان حارثی عکبری بغدادی (م ۴۱۳ھ)، جو چوتھی صدی کے خاتمے میں علم کلام شیعہ کی ممتاز ترین شخصیت اور نئی فکر کے خالق ہیں۔ مفید سے پہلے مسائل کلام میں درایت و روایت کا امتزاج اس حد تک تھا کہ آج کا قاری حد بندی کرنے میں دقت محسوس کرتا ہے۔ الکلینی: اصول الکافی اور الصدوق (م ۳۸۱ھ/۹۹۱ء): التوحید سے زمانے کے آرا و افکار، اور روایات و رجحانات کا پتا چلتا ہے۔

شیخ المفید نے تمام متصادم آرا و افکار کا وسعت قلب و نظر کے ساتھ ٹھنڈے دل سے مطالعہ کیا، ہر گروہ سے ملے اور مختلف افکار و طرز استدلال کو اپنا کر ایک نیا اسلوب، نیا اظہار اور نیا ابلاغ پیدا کیا، عقلیت اور بحث کو سادگی کا پیرایہ دیا اور بات میں

علم و فن کا بھاری بھر کم پن پیدا کیا ۔ ان کے حریف بلکہ دشمن بھی ان کے کمال کو سراہتے رہے ۔ ابن الندیم (الفہرست: ۲۰۲ و ۲۷۹)، ابن کثیر (البدایہ و النہایہ)، الذھبی (دول الاسلام)، ابن حجر العسقلانی (لسان المیزان)، ابو حیان (الامتاع و الموانسہ) اور الخطیب البغدادی (تاریخ بغداد) نے شیخ مفید کی علمیت کا اعتراف کیا ہے ۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے علم کلام شیعہ کی تدوین، تہذیب اور تنقیح میں بنیادی کام کیا ۔ شیخ مفید نے علم کلام میں تقریباً چالیس کتابیں اور رسالے لکھے (اعیان الشیعۃ: فلاسفۃ الشیعہ)، جن میں فلاسفہ کے اقوال و آرا پر بھی نظر کی گئی ہے ۔ اس سلسلے میں اوائل المقالات فی المذاھب و المختارات بالخصوص قابل توجہ ہے (ص ۱۱۹، بحث جواھر و اعراض) ۔ اس کتاب کا پہلا باب ہے: الفرق بین الشیعہ فیما نسبت بہ الی التشیّع و المعتزلہ فیما استحقت بہ اسم الاعتزال، یعنی پہلے موضوع بحث کی تنقیح ہے، اس کے ارد گرد پھیلے ہوئے اشتباھات کا ازالہ ہے؛ دوسرے مرحلے میں امامیہ و غیر امامیہ، شیعہ اثنا عشریہ اور دوسرے فرقوں کے باھمی اختلافات و امتیازات کا خلاصہ ہے؛ تیسری بحث معتزلہ و امامیہ کے ان اختلافات پر مشتمل ہے جس میں نبوت و امامت کے مسائل آتے ھیں؛ چوتھی بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ خود شیخ کا مختار کیا ہے ۔ اس بحث میں انھوں نے اپنے مسلک پر آثارِ اھل بیت اور اپنے ھم خیال اھل مذاھب و مقالات کا خیال بیان کیا ہے ۔ توحید و مباحث توحید، صفات، عدل، لطف، صلاح، اصلح، نبوت اور متعلقات نبوت، امامت اور مباحث امامت، قرآن، اعجاز قرآن، ترتیب قرآن، معاد وعد، وعید، اسما، احکام کا تعارف اور مسلک کا بیان و استدلال ہے اور ''اللطیف من الکلام''، یعنی ان باتوں کی طرف اشارے جو اس وقت اصل علم کلام میں داخل نہ تھے مگر اصل موضوع سے ان کا کوئی رابطہ تھا، مثلاً فلاسفہ کی بحثیں یا ان کے مسلمات کا بیان ۔

شیخ مفید نے اپنے معاصر اور متقدمین متکلمین شیعہ کے مسلمات و عقائد کا بھی جائزہ لیا ہے اور ان پر مختصر اشاروں اور سادہ لفظوں میں بحث کی ہے، مثلاً ''رویت باری تعالٰی'' کے مسئلے پر ہے : ''میں کہتا ھوں، آنکھوں سے باری تعالٰی کا دیکھنا ممکن نہیں ۔ عقل، قرآن مجید اور ائمۂ اھل بیت علیھم السلام کی احادیث متواترہ سے یہی ثابت ہوتا ہے ۔ امامیہ کے جمہور اور عموماً متکلمین کا یہی مسلک ہے، سوا ان چند آدمیوں کے جنھیں احادیث کا مطلب سمجھنے میں شبہہ ھوا ہے ۔ معتزلہ سب کے سب امامیہ کے ھم نوا ھیں اور مرجئہ، بہت سے خوارج، زیدیہ اور اھلِ حدیث کا ایک گروہ بھی ھم سے متفق ہے ۔ مشبّھہ اور ان کے ساتھی اصحاب صفات اس کے خلاف ھیں'' (اوائل المقالات، ص ۵۹) ۔

بغداد میں شیخ مفید کا مدرسہ دور رس مفید نتائج کا سبب ھوا ۔ ان کے تلامذہ میں ان کے داماد و جانشین ابویعلٰی محمد بن حسن بن حمزۃ جعفری کے علاوہ سید مرتضی علم الھدٰی اور شیخ ابو جعفر الطوسی کے نام مشہور ھیں ۔ سید مرتضی علم الھدٰی (م ۴۳۶ھ) نے اپنے اساتذہ کے کلامی آرا و افکار پر بحث کی، فن کلام کو طویل استدلال دیا، معتزلہ سے بحث کی اور ادب و تفسیر میں حریفوں کے اقوال و آرا پر تنقید کی ۔ انھوں نے انقاذ البشر من القضاء و القدر؛ جواب الملحدہ فی قدم العالم من اقوال المنجمین: الرد علی یحیی بن عدی فی اعتراض دلیل الموحد فی حدوث الاجسام اور الحدود و الحقائق (الذکری الالفیہ، ص ۱۰۹ و ۲۱۷) کے علاوہ متعدد چھوٹے چھوٹے مقالے اور رسالے لکھے، لیکن ان کی جامع اور مفصل تالیف الشافی فی الامامۃ ہے، جو قاضی عبدالجبار

بن احمد کے جواب میں قلم بند ہوئی - یہ عربی ادب اور شیعہ علم کلام کی مہتم بالشان کتاب مانی جاتی ہے اور ابتدا ہی سے درس میں داخل ہے - سیّد مرتضٰی کے شاگرد و جانشین شیخ ابو جعفر الطوسی نے اس کی تلخیص کی، جو شائع ہو چکی ہے - اسی طرح انہوں نے تنزیہ الانبیاء میں (جس کا اردو ترجمہ بھی چھپ چکا ہے) عصمت و مسائل نبوت پر مباحث کلامیہ کو جمع کیا ہے اور الامالی غررالفوائد و دررالقلائد (۲ جلدیں) مجالس پر مشتمل ہے، جن میں سے بعض مجلسیں کلام و متکلمین کی تاریخ، عقائد اور مسائل و مناظرات ہی کے لیے وقف ہیں - معتزلہ کے رد، زنادقہ سے بحث اور اشاعرہ کے اقوال و آرا الامالی میں اس کثرت سے موجود ہیں کہ ان سے ایک کتاب تاریخ آرا و عقائد شیوخ کلام مرتب ہو سکتی ہے - سیّد مرتضٰی نے شیخ مفید کے اقوال سے بھی نمایاں اختلافات کیے ہیں، جس کے باعث بعض مسائل میں متأخرین امامیہ نے ان کی سخت گرفت بھی کی ہے - بہرکیف ان کی کتاب الامالی آج بھی ہر ذوق و رجحان کے استفادے کا خزانہ ہے۔

سیّد مرتضٰی نے معتزلہ و اشاعرہ کے مقابلے میں جس تفصیلی بحث کا آغاز کیا تھا اسے ان کے شاگرد شیخ الطائفہ ابو جعفر الطوسی (م ۴۶۰ھ) نے تلخیص اور مزید تحقیق کے ساتھ آگے بڑھایا - علال الفاسی، استاذ جامعة مراکش، نے اپنے مقالے ''المدرسة الکلامیه، آثار الشیخ الطوسی و آرائه الخاصة بھذا العلم'' (الذکری الالفیه للشیخ الطوسی، ۲ : ۲۵۶) میں شیخ ابو جعفر طوسی کے خیالات کا تفصیلی جائزہ لیا ہے - اس سلسلے میں تلخیص الشافی (طبع ۱۳۸۳ھ) خاص اہمیت رکھتی ہے جس میں شیخ الطوسی نے سیّد مرتضٰی کے افادات کا خلاصہ اور اپنے آرا کا اضافہ کیا ہے۔ دوسری تصنیف کتاب الغیبه (تبریز ۱۳۲۴ھ) ہے، جس میں امام مہدی منتظر پر بحث ہے - محمد واعظ زادہ خراسانی نے مقدمۂ کتاب الجمل والعقود میں شیخ کی سولہ تالیفات کلامیه کی فہرست دی ہے، جن میں سے کتاب المقدمه فی الکلام محمد تقی دانش پژوہ نے چہار فرہنگ نامۂ کلامی کے ضمن میں ابھی حال میں شائع کی ہے۔ شیخ الطوسی کی تفسیر التبیان بھی مباحث کلامیه کا وقیع حوالہ نامہ ہے - اثیر الدین ابن حیان نے اپنی تفسیر بحر محیط (مصر ۱۳۲۸ھ، ص ۲۱۱) میں ''رویت باری تعالٰی'' پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے : ''و قد رأیت لابی جعفر الطوسی من فضلاء الامامیة فیھا مجلدة کبیرة''۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ شیخ کے افکار و آرا دُور دُور تک پھیلے ہوئے تھے اور لوگ ان کا مطالعہ کرتے تھے - شیخ طوسی بغداد سے نجف چلے آئے تو ان کے ساتھ ہی شیعہ علم کلام کا مرکز بھی نجف میں منتقل ہو گیا - یہاں بغداد کی سی فضا نہیں تھی، جہاں اشاعرہ اور معتزلہ اور دوسرے عقائد کے اساتذہ سے مقابلہ تھا اور علمائے امامیہ کا بیشتر وقت جواب اور دفاع میں صرف ہوتا تھا - شیخ الطوسی کے بعد ان کے فرزند ابو علی حسن ابن محمد مسند نشین درس ہوے - اسی زمانے میں بغداد سیاسی انتشار کا شکار ہو گیا اور شام، خراسان اور مصر میں الگ الگ ریاستیں قائم ہو گئیں - شیخ کے تلامذہ بھی بکھر گئے - ان میں امین الاسلام ابو علی فضل بن حسن طبرسی نے خراسان میں عقائد و علم کلام کی بڑی خدمت کی - ان کی مشہور تفسیر مجمع البیان شیعہ افکار کلامیه سے لبریز ہے - اسی زمانے میں محمد بن احمد بن علی الفتال نیشاپوری، صاحب روضة الواعظین، بھی مشہور متکلم ہوے ہیں۔

ابھی تک علم کلام قرآن و حدیث، اقوال

متکلمین و ادبا اور افکار علماے دین کا فن تھا، لیکن حکیم و فیلسوف حسین بن عبداللہ ابن سینا (م ۴۲۸ھ) کے افکار اسلامی دنیا میں پھیلے اور ان کی کتابیں درس میں داخل ہو کر ذہنوں پر غلبہ پانے لگیں تو نئی نسل کا لہجہ بدل گیا اور فلسفہ بدنامی سے نکل کر اعزاز کا ذریعہ بن گیا۔ بو علی سینا، ابوریحان البیرونی اور عمرو خیام کی دربار شاہی اور عوام میں پذیرائی ہونے سے ان کے علوم و افکار پر گفتگو میں وزن بڑھ گیا۔ علما نے ان کے خلاف قلم اٹھایا اور ان کے افکار کو تسلیم بھی کیا۔ اس رد و قدح کے نتیجے میں دو بڑی کتابیں وجود میں آئیں: ایک الغزالی (م ۵۰۵ھ) کی شہرۂ آفاق تصنیف احیاء العلوم ہے اور دوسری خواجہ نصیر الدین الطوسی (م ۶۷۲ھ) کی کتاب تجرید الاعتقاد۔ مؤخرالذکر اصولاً شیعی علم الکلام کی کتاب ہے، مگر بہت جلد اس نے کلام کے بجاے فلسفے کی ادبیات عالیہ میں نمایاں مقام حاصل کر لیا (نذر عرشی، ص ۳۰۵)۔ تجرید الاعتقاد میں پہلی مرتبہ امور عامّہ کے نام سے خالص فلسفے کو زیر بحث لایا گیا۔ وجود و عدم، امکان، احتیاج ممکن، حادث و قدیم، خواص واجب، اختیار باری تعالٰی، علل اربعہ، جوہر و عرض، جواہر مجردہ، اعراض، اعزاض میں قدرت، علم و اقسام علم، حرکت و احکام حرکت، وغیرہ پر عالمانہ، منطقی، فلسفیانہ گفتگو ایسی مؤثر اور تبلیغی مقاصد کے لیے اتنی مفید تھی کہ معاصر اور متأخر علما و مدرسین نے شروح و حواشی کا دفتر تیار کر دیا۔

محقق طوسی کے شاگرد علامۂ حلّی نے علم کلام و فلسفۂ اسلام میں کم و بیش چالیس کتابیں تصنیف کیں، جن میں ایک کتابچہ الباب الحادی عشر متن کلام اور دوسری مفصل کتاب کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد شیعہ علم کلام کی معروف کتابیں ہیں اور سات سو برس سے مدارس کے نصاب کا لازم جزو ہیں۔ جس طرح تجرید الاعتقاد کی شرح کشف المراد مقبول ہے، اسی طرح الباب الحادی عشر کی شرح النافع لیوم الحشر کی شہرت ہے۔ یہ شرح فاضل مقداد السیوری الحلی الاسدی کی تالیف ہے۔ علامۂ حلی کی دوسری کتابوں میں نہج الحق، الألفین، استقصاء النظرفی القضاء والقدر، نہج الکرامہ فی الامامہ، مقصد الواصلین اور تسلیک النفوس الی حظیرة القدس بہت اہم کتابیں ہیں۔ ان کا اسلوب ادبی اور استدلال منطقی ہے، چنانچہ ان کے انداز بحث نے علم کلام کو فلسفے سے بہتر آہنگ دیا۔ دراصل آٹھویں صدی علم کلام کی پختگی اور فنی کمال کی صدی ہے۔

علامۂ حلی کے فرزند فخر المحققین محمد بن حسن (م ۷۷۱ھ) نے الکافیة الوافیہ لکھی اور فاضل مقداد حلی (م ۸۲۱ھ) نے النافع لیوم الحشر کے علاوہ اللوامع الالٰہیہ فی مباحث الکلامیہ اور ارشاد الطالبین فی شرح نہج المسترشدین تالیف کیں۔ یہ کتابیں علم کلام میں حسن بیان اور قوت استدلال کی اچھی مثالیں ہیں۔

امامیہ اور معتزلہ دونوں عقائد میں عقل کو اساسی درجہ دیتے ہیں اور قرآن و حدیث کے ساتھ منطق کو بھی استدلال کے لیے کام میں لاتے ہیں۔ اسی لیے ان دونوں کا ذخیرۂ کلام عقلی ہے۔ اس کے علاوہ شیعوں کو ایک اور امتیاز بھی حاصل ہے۔ شیعہ متکلمین عموماً شعر و ادب کے ماہر اور لغت کے عالم تھے؛ اس بنا پر ان کی کتابوں میں ادب کی لطافت بھی ہے۔ کمیت، سیّد حمیری، سیّد رضی اور سیّد مرتضٰی کے دواوین میں متعدد مسائل کلامیہ پھیلے ہوے ہیں (دیکھیے عبدالحسین الامینی: الغدیر)۔ ان کے علاوہ عراق، حلب اور جبل عامل میں ایک سے بڑھ کر ایک ادیب گزرا اور اس نے علم کلام پر کچھ نہ کچھ لکھا، خصوصاً جمال الدین عبداللہ بن

محمد حسینی حلبی (م ٧٧٦ھ) اور زین الدین علی بن یونس نباطی بیاضی (م ٨٧٧ھ)، جن کی ایک نظم ارجوزۃ فی الکلام اور اس کی شرح فاتح الکنوز المحروزۃ قابل ذکر ہے۔ اسی طرح ذخیرۃ الایمان، الصراط المستقیم الی مستحقی التقدیم فی الامامہ اور عصرۃ المنجود بھی اہم کتابیں ہیں۔

دسویں صدی ہجری میں ایران صفوی حکمرانوں کے زیر نگیں ہوگیا تو شیعہ علما ترکی حکومت کے ماتحت عرب علاقوں سے نقل مکانی کر کے یہاں آ گئے۔ یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ صفوی حکومت چونکہ تیموریوں کے بعد وجود میں آئی اس لیے علم کلام پر تصوف کا سایہ بھی پڑا۔ آہستہ آہستہ شیعہ محدثین و متکلمین نے اس کے خلاف قدم اٹھایا اور فلسفے کو تقویت دی۔ غیاث الدین منصور شیرازی (م ٩٤٨ھ) نے حجۃ الکلام اور رسالۃ المشارق میں احیاء العلوم کے بیانات کا رد کیا۔ غیاث الدین شیرازی، ایران و برصغیر کے اساتذۂ منطق و فلسفہ کے سرخیل تھے۔ ان کے تلامذہ و اولاد میں متعدد افراد حیدر آباد دکن، لاہور اور آگرے میں آئے اور یہاں صاحب درس ہوے۔ غیاث الدین کے بعد ایران میں بڑے بڑے فلسفی و متکلم پیدا ہوے، جن میں میر باقر داماد (م ١٠٤١ھ)؛ ملا صدرا (م ١٠٥٠ھ) اور ان کے جانشین و شاگرد ملا عبدالرزاق لاھجی (م ١٠٥١ھ)، مؤلف مشارق الالہام فی شرح تجرید الکلام و گوہر مراد؛ ملا محسن فیض (م ١٠٩٢ھ)، جنھوں نے ایک طرف تو الوافی جامع بین الکتب الاربعہ تالیف کی اور دوسری طرف احیاء العلوم اور فتوحات مکیہ کی تلخیص و تہذیب کی (انھوں نے علم کلام میں متعدد کتابیں یادگار چھوڑی ہیں، مثلاً المعارف، اصول اعتقاد بر اساس کتاب و سنت، عین الیقین، حق الیقین، علم الیقین، اللب، اللباب، وغیرہ)؛ فیض کے معاصر ملا محمد تقی اور ان کے فرزند ملا محمد باقر مجلسی (م ١١١١ھ)۔ مؤخر الذکر نے بحار الانوار میں مسائل علم کلام پر احادیث اہل بیت کو اور حق الیقین میں اس فن کے عقلی و نقلی مباحث مسائل کو مرتب کیا۔ علم کلام کا یہ عہد فارسی ادب و زبان کا دور ہے اور گوہر مراد اور حق الیقین سادہ فارسی میں علم کلام کی نفیس کتابیں ہیں۔ اس عہد میں شیعہ متکلمین میں ایک نیا فکری رجحان داخل ہوا اور وہ عرفانی رجحان ہے، لیکن اس کا رد عمل بھی فوری ہوا اور بڑی سختی سے عرفان کو تصوف کا نام دے کر رد کیا گیا۔

برصغیر میں شیعہ علم کلام کے آثار حکومتوں کے اختلاف مذہب کی بنا پر محفوظ نہیں ہیں دسویں صدی ہجری کے آغاز میں سندھ اور دکن کی شیعہ حکومتوں، نیز دہلی میں شیعوں کے اقتدار کی بنا پر کچھ شخصیتوں کے نام اور کام کسی حد تک محفوظ ہیں۔ ان میں عہد ہمایوں و ما قبل کے ایک شیعہ عالم سید محمد راجن شاہ ابن سید حامد (مدفون اُچ، پنجاب) اور دکن کے سید حسینی سید محمد طاہر شاہ دکنی (م ٩٥٢ھ) کے نام ملتے ہیں۔ طاہر شاہ برہان نظام شاہ کے دربار میں معزز تھے۔ انھوں نے باب حادی عشر کی شرح لکھی۔ ان کے بعد دکن میں بحرین، لبنان اور ایران کے بڑے بڑے علما آئے، مثلاً غیاث الدین منصور شیرازی کی اولاد سے نظام الدین (م ١٠٨٦ھ) اور ان کے فرزند سید علی خان، مدینۂ منورہ سے حیدر آباد آئے۔ آگرے اور لاہور میں غیاث الدین شیرازی کے تلامذہ میں سے فتح اللہ شیرازی، ابو الفتح گیلانی اور ان کے معاصر سید نور اللہ الشوستری، مصنف احقاق الحق، قابل ذکر ہیں۔ شوستری نے کم از کم ایک سو پانچ کتابیں تصنیف کیں، جن میں تیس کتابیں کلام و جدل میں ہیں۔

مثلاً (۱) حاشیة الانموذج علی مبحث حدوث العالم؛ (۲) شرح اثبات واجب؛ (۳) احقاق الحق فی ردابطال الباطل؛ (۴) مصائب النواصب؛ (۵) صوارم مہرقه فی رد صواعق محرقه؛ (۶) رساله در بیان حقیقت عصمت؛ (۷) رسالة فی رد ما کتب بعضهم فی نفی عصمة الانبیا؛ (۸) رسالة فی القضاء و القدر؛ (۹) گوہر شاہوار؛ (۱۰) اللطائف فی بیان وجوب اللطف ـ ان کتابوں میں اشاعرہ و امامیہ کے مباحث کلامیہ پر سیر حاصل گفتگو ہے اور ان کے مطالعے سے ان کی وسعت نظر اور کتب کلامیہ پر عبور کا اندازہ ہوتا ہے ـ نور اللہ کا انداز یہ ہے کہ جتنا شدید حملہ ہو اسی شدت سے جواب دیا جائے ـ ان کی اولاد بھی برصغیر میں علم کلام کی خدمت کرتی رہی ـ باہمی چپقلش کی وجہ سے برصغیر کا علم کلام دو سو برس تک جوابی رہا ـ اگرچہ مصنفین و ماہرین نے براہِ راست فن پر بھی کتابیں لکھیں، لیکن شہرت دوسری قسم کے تالیفات ہی کو ہوئی ـ سید نور اللہ لاہور کے قاضی تھے ـ انہوں نے لاہور میں درس بھی دیا اور کتابیں بھی لکھیں ـ ان کے علاوہ شیخ علی حزین اصفہانی بنارسی (م ۱۱۸۱ھ) اور ملا قمر الدین اورنگ آبادی (م ۱۱۹۰ھ) نے بھی علم کلام پر کام کیا، لیکن احقاق الحق کے بعد براہِ راست علم کلام پر غالباً سب سے بڑی کتاب غفران مآب سید دلدار علی (۱۲۳۵ھ) کی عماد الاسلام (عربی) ہے، جس میں تمام مباحث کلامیہ پر سابقین کے اقوال و آرا، دلائل و مباحث کو بڑی تفصیل سے جمع کیا گیا ہے ـ یہ پانچ ضخیم جلدوں پر مشتمل ہے: (۱) توحید؛ (۲) کتاب العدل؛ (۳) کتاب النبوت؛ (۴) الامامت؛ (۵) المعاد ـ پہلی تین جلدیں چھپ چکی ہیں اور دو قلمی صورت میں ہیں ـ کتاب التوحید کی عربی تلخیص مولانا علی نقی نے کی ـ عماد الاسلام کے علاوہ ان کی دوسری کتابیں یہ ہیں: شہاب ثاقب رد وحدة الوجود؛ کتاب صوارم (تحفۂ اثناعشریه کے بابِ الٰہیات کا جواب)؛ حسام الاسلام (جواب باب نبوت)؛ احیاء السنة (مبحث معاد و رجعت)؛ خاتمۂ صوارم (مبحث امامت) ـ ان کا دبستان علم کلام اب تک برصغیر میں قائم ہے ـ ان کے فرزند بزرگ سید محمد (م ۱۳۸۴ھ) نے مناظرہ و جدل کے علاوہ عجالۂ نافعه کے نام سے عربی میں علم کلام کا چھوٹا سا رسالہ لکھا (قلمی نسخۂ معاصر محشّی راقم کے کتاب خانے میں ہے) ـ سید دلدار علی کے دوسرے بیٹے سید حسین اور ان کے تلامذہ مفتی محمد قلی (م ۱۲۶۰ھ)، مفتی محمد عباس (م ۱۳۰۶ھ) اور سید علی بن سید محمد (م ۱۳۱۲ھ) نے بھی علم کلام کو ترقی دی ـ انہوں نے یہود و نصارٰی اور آریاسماجیوں کی رد میں کتابیں لکھیں اور توحید و نبوت پر کچھ نکات کا اضافہ کیا ـ مفتی محمد قلی کے فرزند سید حامد حسین (م ۱۳۰۶ھ) اور پوتے سید ناصر حسین (م ۱۳۶۱ھ) نے استقصاء الافحام اور عبقات الانوار جیسی ضخیم کتابوں میں کلام و جدل اور رجال و حدیث کو وسیع پیمانے پر جمع کیا ـ لاہور میں اسی اسلوب کو سید ابو القاسم حائری (م ۱۳۲۴ھ) اور ان کے فرزند سید علی حائری (م ۱۳۶۳ھ) نے اپنا کر فن کلام پر متعدد فارسی و اردو کتابیں لکھیں ـ ان کی تفسیر لوامع التنزیل کلام و جدل کا بہت بڑا مجموعہ بھی ہے ـ قدیم اسلوب میں سید ظہور حسین (م ۱۳۰۷ھ) کی جامع حامدی (۲ جلدیں: "التوحید" اور "العدل") اردو میں چھپ چکی ہے ـ

برصغیر کا فن کلام ابتداءً شیعہ سنی بحث و جدل کی صورت میں بڑھا اور پھیلا، لیکن آخری دور میں جب عیسائی تبلیغ اور دہریت نے زور پکڑا تو ایک گروہ جدید علم کلام کی طرف بڑھا ـ اس کے

ابتدا تو پرانے انداز پر ہوئی، یعنی لوگوں نے آریا، عیسائی اور یہودی مصنفین کی اصل کتابیں پڑھیں، عبرانی و انگریزی اور نئے فلسفے سے واقفیت حاصل کی اور جدید فکری انداز کا مطالعہ کرنے کے بعد علم کلام میں نئے باب کا اضافہ کیا ۔ اس سلسلے کے شیعہ مصنفین میں سے غلام حسنین کنتوری (م ۱۳۳۷ھ) قابل ذکر ہیں ۔ ان کی تصنیف انتصار الاسلام (۳ جلدیں) لاہور سے شائع ہو چکی ہے ۔ ان کے علاوہ محمد ہارون زنگی پوری (م ۱۳۳۹ھ) کی تالیفات میں رد تناسخ، اعجاز قرآن، المعجزہ، توحید القرآن، توحید الائمہ اور امامۃ القرآن مشہور ہیں ۔ فلسفہ و معقولات کے ماہر محمد ہادی رسوا (م ۱۳۵۰ھ) کی علم کلام پر تصانیف کے مسوّدات مدرسۃ الواعظین لکھنؤ میں محفوظ ہیں ۔

عراق، لبنان اور ایران میں علم کلام کے نئے اسلوب پیدا ہوئے ۔ شیخ جواد بلاغی نجفی نے ابطال دہریت و یہودیت و عیسائیت و قادیانیت پر کلامی بحثوں کو وسعت دی ۔ ان کی تمام کتابیں عربی میں نجف، بیروت اور دمشق سے چھپ چکی ہیں ۔ ان کے معاصر سید محسن الامین العاملی نے بھی علم کلام پر لکھا ۔ جبل عامل کے مشہور متکلم سید عبدالحسین، صاحب المراجعات و حول الرویۃ، نے علم کلام کو بالکل نیا اسلوب دیا ۔ المراجعات کے بیسیوں ایڈیشن اور انگریزی، فارسی اور اردو ترجمے اس کتاب کی مقبولیت کی سند ہیں ۔ دیگر اہم کتابیں یہ ہیں : شیخ محمد حسین آل کاشف الغطا : اصل الشیعہ و اصولہا؛ شیخ عبدالحسین الامینی : الغدیر؛ شیخ مظفر : دلائل الصدق؛ محمد آصف الحسینی : صراط الحق؛ سید محمد حسین الطباطبائی : المیزان فی تفسیر القرآن؛ شیخ جواد مغنیہ : متعدد تالیفات کلامیہ؛ عبدالواحد انصاری عراقی : ہذہ عقیدتنا؛ سیّد باقر الصدر نجفی : فلسفتنا؛ مرتضی مطہری تہرانی : عدل الٰہی ۔ ان مصنفین نے نوجوان ذہنوں کے مطابق علم کلام کو عام فہم اور بالکل نئے سائنسی و نفسیاتی رنگ میں پیش کیا ہے ۔ پاکستان میں بھی علما کی کتابیں چھپ رہی ہیں ۔ یہ دور اشاعرہ و معتزلہ و امامیہ کے اختلافات سے آگے بڑھ کر نئے رجحانات اور نئے تقاضوں سے گفتگو کا دور ہے اور ذرائع ابلاغ و افہام کی فراوانی نے کلام کو نیا قالب دینا شروع کیا ہے ۔

مآخذ : (۱) الشیخ الصدوق ابو جعفر محمد : التوحید، مطبوعۂ تہران؛ (۲) الشیخ المفید محمد بن محمد : اوائل المقالات فی المذاہب و المختارات، مع شرح عقائد الصدوق اوتصحیح الاعتقاد، طبع عباس قلی، تبریز ۱۳۵۸ھ؛ (۳) وہی مصنف : الفصول المختارہ من العیون والمحاسن، تلخیص از سیّد مرتضی، نجف ۱۳۸۱ھ؛ (۴) ابن الندیم : الفہرست، مصر ۱۳۴۸ھ؛ (۵) ابو العباس احمد النجاشی : کتاب الرجال، بمبئی ۱۳۱۷ھ؛ (۶) الکشی؛ (۷) ابو محمد حسن ابن علی الحرانی : تحف العقول عن آل الرسول، تہران ۱۳۷۶ھ؛ (۸) ابو جعفر محمد ابن یعقوب الکلینی : الاصول من الکافی، مطبوعۂ تہران؛ (۹) کمال الدین میثم بن علی بن میثم البحرینی : شرح نہج البلاغۃ، تہران ۱۳۷۸ھ؛ (۱۰) سیّد کاظم روان بخش : زندگانی و شخصیت خواجہ نصیر الدین طوسی، چاپ خانۂ شفق، ۱۳۲۹ شمسی؛ (۱۱) مرتضی حسین فاضل : احوال و شرح رباعیات خیام، مطبوعۂ لاہور؛ (۱۲) وہی مصنف : تاریخ تدوین حدیث و شیعہ محدثین؛ (۱۳) وہی مصنف، در د م ا، اردو (رک بہ علم، بذیل علم فقہ و علم الاعتقاد)؛ (۱۴) علامہ حلی، جمال الدین : کشف المراد شرح تجرید الاعتقاد، مطبوعۂ قم؛ (۱۵) ابو الحسن الشعرانی : ترجمۂ کشف المراد (فارسی)، تہران ۱۳۵۱

شمسی؛ (۱۶) شبیر احمد خان غوری : تجرید محقق طوسی، در نذر عرشی، دہلی ۱۹۶۵ء؛ (۱۷) سید اسمعیل طبرسی : کفایة الموحدین، مطبوعۂ تہران؛ (۱۸) سید محسن الامین العاملی : اعیان الشیعه، ج ۲/۱، بیروت ۱۹۵۱ء؛ (۱۹) مرتضٰی مطہری : عدل الٰہی، تہران ۱۳۹۳ھ؛ (۲۰) عبداللہ نعمه : فلاسفة الشیعه حیاتهم و آرائهم، مطبوعۂ بیروت؛ (۲۱) عبدالرزاق لاهجی : گوهر مراد، بمبئی ۱۳۰۱ھ؛ (۲۲) عماد زاده : جہان اسلام، مطبوعۂ تہران؛ (۲۳) ظهور حسین : جامع حامدی، مطبوعۂ، رام پور؛ (۲۴) سید حسن الصدر : تاسیس الشیعه لعلوم الاسلام، مطبوعۂ صیدا؛ (۲۵) وہی مصنف : الشیعه و فنون الاسلام، صیدا ۱۳۳۱ھ؛ (۲۶) سید مرتضٰی علم الہدٰی : الشافی، ایران ۱۳۰۱ھ؛ (۲۷) وہی مصنف : امالی المرتضٰی، طبع محمد ابوالفضل ابراہیم، مطبوعۂ مصر؛ (۲۸) وہی مصنف : تنزیه الانبیاء، قم ۱۳۹۲ھ؛ (۲۹) السید علی الفانی : المختار فی الجبر والاختیار، نجف ۱۹۶۵ء؛ (۳۰) عباس اقبال : خاندان نوبختی، تہران ۱۳۱۱ شمسی؛ (۳۱) ابو منصور احمد ابن علی الطبرسی : کتب الاحتجاج، نجف ۱۹۶۶ء؛ (۳۲) ابو جعفر محمد بن جریر بن رستم الطبری : دلائل الامامة، نجف ۱۹۶۳ء؛ (۳۳) ابن ابی جمهور (محمد بن زین الدین) : مجلی، ایران ۱۳۲۹ھ؛ (۳۴) دلدار علی، غفران مآب : مرآة العقول فی علم الاصول المعروف عماد الاسلام فی علم الکلام، لکھنؤ ۱۳۲۰ھ؛ (۳۵) سید حامد حسین : استقصاء الافحام ردمنتهی الکلام، لکھنؤ ۱۳۱۵ھ؛ (۳۶) حامد حسین و ناصر حسین : عبقات الانوار، متعدد جلدیں، مطبوعۂ لکھنؤ؛ (۳۷) محمد باقر مجلسی : حق الیقین، لکھنؤ ۱۳۰۰ھ؛ (۳۸) محمد آصف الحسینی : صراط الحق، نجف ۱۳۸۰ھ؛ (۳۹) الشیخ علی ابن یوسف و نصیر الدین طوسی : منتهی السئول فی شرح المفصول، مطبوعۂ لکھنؤ؛ (۴۰) سید علی الحائری : منہاج السلامه لاهل الکرامه در کلام مفصل، لاہور ۱۳۱۶ھ؛ (۴۱) سید ابو القاسم حائری : نفی الاجبار عن الفاعل المختار، مطبوعۂ لاہور؛ (۴۲) فاضل مقداد : النافع لیوم الحشر فی شرح باب حادی عشر، مطبوعۂ لکھنؤ (انگریزی اور اردو میں بھی ترجمے چھپ چکے ہیں)؛ (۴۳) علامہ حلی : استقصاء النظر فی القضاء والقدر؛ (۴۴) وہی مصنف : نہج المسترشدین فی اصول الدین؛ (۴۵) وہی مصنف : الانصاف فی الانتصاف لاهل الحق من اهل الاسراف (ان تینوں کتابوں کی فوٹو سٹٹ نقول راقم کے کتاب خانے میں ہیں)؛ (۴۶) محمد رضا الطبسی : الشیعة والرجعة، نجف ۱۹۶۶ء.

(سید مرتضٰی حسین فاضل)

علم تصوف

علم تصوف : تصوف [رک باں] کے معنی، اس کے ارتقا اور اس کے مشاغل و لطائف وغیرہ کے سلسلے میں ایک مفصل مقالہ پہلے آ چکا ہے [نیز رک بہ طریقه؛ شیخ وغیرہ) - موجودہ مقالے کا مقصد صرف یہ بتانا ہے کہ تصوف کا علمی ارتقا کس طرح ہوا، بہ حیثیت علم اس کی تدوین کس طرح ہوتی گئی، اس کے مصطلحات کا ارتقا کس طرح ہوا اور یہ بھی کہ تصوف کا علم کن کن موضوعات کے تحت زیر بحث آیا.

علم تصوف کے مباحث مندرجۂ ذیل عنوانات کے تحت بیان ہو سکتے ہیں :

(۱) تصوف کی اصولی کتابیں، مثلاً ابو نصر سراج : کتاب اللمع؛ القشیری، الرسالة؛ ابو طالب : قوت القلوب اور ابن عربی : فصوص الحکم وغیرہ .

(۲) صوفیوں کے تذکرے، مثلاً ابو نعیم الاصبہانی : حلیة الاولیاء اور فرید الدین عطار : تذکرة الاولیاء.

(۳) ملفوظات و اقوال اولیاے کرام، مثلاً فارسی میں حسن سجزی : فوائد الفواد؛ امیر خسرو : افضل الفوائد؛ میر خورد کرمانی : سیر الاولیاء اور حکایات صالحین وغیرہ.

(۴) اصطلاحات الصوفیه، مثلاً الکاشانی کی کتاب.

(۵) شروح اور حواشی.

(۶) مجالس کی کتابیں، مثلاً ابن الجوزی (م ۵۹۷ھ): مجالس؛ نیز طریقوں کی خاص کتابیں اور آداب المریدین.

(۷) اخلاق کی کتابیں، مثلاً کیمیاے سعادت.

(۸) تفاسیر بطریق صوفیه وغیرہ.

(۹) شطحیات، مناجاتیں اور دیگر منظومات.

ایسا نظر آتا ہے کہ علم تصوف کی کتابیں ابتدا میں علم حدیث کے اسلوب پر بطریقۂ اسناد مرتب ہوئیں۔ بعد میں اسناد کو ترک کر دیا گیا، تاہم اقوال کا سلسلہ قائم رہا، جو الکلاباذی (م ۳۸۰ھ / ۹۹۰ء) کی کتاب التعرف (تصنیف: قبل از ۳۸۰ھ) بلکہ بعد تک (بشمول قوت القلوب) جاری رہا ۔ اولیں مصنفین تصوف، مثلاً ابو نصر سرّاج (م ۳۷۸ھ / ۹۸۸ء)، کے یہاں اس امر کی کوشش نظر آتی ہے کہ تصوف کے اصولوں اور عقیدوں کو محدثین اور فقہا کے طریقے پر بیان کیا جائے تاکہ طریقت کو شریعت کا ہم خیال بلکہ اس کے تابع ثابت کیا جا سکے.

رفته رفته جب عقلی علوم، خصوصاً علم کلام، کی ترقی ہوئی تو تصوف میں عقلی استدلال داخل ہو گیا اور تصوف کو معارف و حقایق حکمیه کے بیان کا ذریعه بنا لیا گیا .

یہاں نمونے کے طور پر تصوف کی چند ابتدائی کتابوں کے اسلوب، تدوین اور اہم مطالب کا انداز دکھانے کے لیے مجمل سی گفتگو لازمی معلوم ہوتی ہے۔ اولیں کتابوں میں امام جعفر الصّادقؓ (م ۱۴۸ھ / ۷۶۵ء): مصباح الشریعة؛ وصیة ابی حنیفة، (م ۱۵۱ھ / ۷۶۷ء)؛ النّیسابوری (م ۴۱۲ھ / ۱۰۲۱ء): عیوب النفس اور سعید الواعظ (۴۵۰ھ / ۱۰۵۸ء): ریاض الانس کو بھی شامل کیا جا سکتا ہے ۔ ان کے مخطوطات موزۂ بریطانیه میں موجود ہیں (دیکھیے ریو کی فہرست مخطوطات عربی) ۔ کتاب اللُّمع میں چند اور کتابوں کا بھی ذکر آیا ہے، جو سابقاً تصنیف ہو چکی تھیں، مثلاً جنید: کتاب المناجات؛ ابو سعید الاعرابی: کتاب الوجد؛ المحاسبی [رک بآں] کی تصانیف؛ ابراهیم الخواص: کتاب معرفة المعرفه؛ بایزید البسطامی: شطحیات اور اس کی شرح از جنید البغدادی (دیکھیے نکلسن Nicholson کا مقدمۂ کتاب اللُّمع، طبع نکلسن، ص ۲۳ تا ۳۳) .

ابو نصر سرّاج نے جن متقدمین صوفیه کے حوالے دیے ہیں ان کی تعداد چالیس ہے (یه فہرست نکلسن نے اپنے ایڈیشن میں دے دی ہے).

علم تصوف اصطلاحی اور معنوی طور سے کن کن مراحل سے گزرا؟ یه موضوع قدرے تفصیل چاہتا ہے ۔ اس مقصد کے لیے ہم سب سے پہلے تصوف کی قدیم ترین موجود کتابوں کا تجزیه کریں گے ۔ یه مطالعه امام ابو القاسم القشیری (م ۴۶۵ھ) کے رسالۂ قشیریه اور ابو نصر سرّاج کی کتاب اللُّمع سے امام غزالی تک ہو گا اور اس کے بعد امام غزالی سے ابن العربی اور بعد کے مراحل تک ۔ اس میں الحلاج کی کتاب الطّواسین کو بھی شامل کیا جا سکتا ہے، لیکن اس کے مطالب رمزی ہیں، جس کے باعث تصوف کے افہام میں کچھ زیادہ مدد نہیں ملتی) (دیکھیے کتاب الطواسین، طبع Massignon).

رسالة القشیریه: سب سے پہلے رسالة القشیریة کو لیجیے ۔ یه ۴۳۸ھ میں تصنیف ہوا ۔ اس کا ایک باب "فی تفسیر الفاظ تدور بین هذه الطائفه" ہے ۔ اس کے آغاز میں القشیری کہتے ہیں که ہر علم کے کچھ الفاظ ہوتے ہیں، جن کے ذریعے اس علم کے

خاص معانی ادا ہوتے ہیں ۔ ان الفاظ (یا مصطلحات) کا مقصد ان مطالب کی تفہیم ہوتا ہے جو متعلقہ مسائل سے وابستہ ہوتے ہیں؛ لیکن بعض اوقات اظہار کے بجائے معانی کا اخفا بھی مد نظر ہوتا ہے تاکہ جو لوگ اسرار و مقامات کو سمجھنے کے اہل نہیں ان سے اصل معانی مخفی رہیں۔ گویا علم تصوف میں بھی جہاں بعض حقایق واضح ہیں وہاں اس کے بعض الفاظ رمز و علامت کا درجہ رکھتے ہیں۔

الرسالة القشيرية سے معلوم ہوتا ہے کہ پانچویں صدی تک یہ خاص الفاظ (اصطلاحات) پختہ اور معین صورت اختیار کر چکے تھے اور ان کے واضح اور مبہم (رمزی) دونوں طرح کے معانی مقرر ہو چکے تھے ۔ ان الفاظ میں نفس، وقت، روح، مقام، حال، ہیبت، انس، تواجد، وجد، وجود، جمع و فرق، جمع الجمع، سر، فنا و بقا، غیبت و حضور، محو و اثبات، الستر والتجلی، المحاضرہ والمکاشفہ و المشاہدہ، اللوائح الطوالع، اللوامع، قرب و بعد جیسے الفاظ شامل ہیں۔ القشیری نے ان کی شرح کی ہے ۔ الرسالة القشيرية کے مباحث میں سے ہمیں اس وقت شریعت و حقیقت کے امتیاز کی بحث سے خاص غرض ہے کیونکہ یہ وہ مسئلہ ہے جو علم تصوف کے اہم موضوعات میں شامل ہو کر کئی اصطلاحوں کے ظہور کا باعث ہوا ۔ القشیری کے نزدیک شریعت کے معنی ہیں ”امر بالتزام العبودية“ اور حقیقت کے معنی ہیں ”مشاهدة الربوبية“ ۔ انھوں نے لکھا ہے: فكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فغير مقبول وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فغير محصول (= جو شریعت حقیقت کی تائید سے محروم ہے غیر مقبول ہے اور جو حقیقت شریعت کی قید سے آزاد ہے بے سود ہے) ۔ شریعت و طریقت میں ایک فرق یہ بتایا ہے کہ الشريعة ان تعبده و الحقيقة ان تشهده ۔ الشريعة قيام بما أمر والحقيقة شهود لما قضى و قدر و اخفى و اظهر ۔ الرسالة القشيرية میں اس کے بعد شرح مقامات اور مدارج ارباب سلوک کا ذکر ہے اور آداب و اخلاق کی وہ تفصیل ہے جو تصوف و اخلاق کی اکثر کتابوں میں ملتی ہے ۔ اکابر اولیا و مشائخ کا تذکرہ شروع کے ابواب میں ہے ۔ تصوف کی بعد کی اکثر علمی کتابیں سب اسی ڈھب پر مرتب ہوتی نظر آتی ہیں ۔

کتاب اللمع : ابو نصر سراج (م ۳۷۸ھ) کی کتاب اللمع علم تصوف کی اولیں ممتاز کتابوں میں سے ہے ۔ اس کے مضامین پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف کے زمانے میں تصوف کے خلاف اعتراضات میں خاصی شدت آ گئی تھی، جن کے ازالے کی اس نے خاص ضرورت محسوس کی ۔ ان شکوک کی خاصی طویل فہرست کتاب کی ابتدائی فصل میں موجود ہے ۔ مصنف اس بات کو ثابت کرنے پر خاصا زور صرف کرتا ہے کہ تصوف کے رہنما اور شیوخ اولوالعلم القائمین بالقسط ہیں اور ان کا درجہ اصحاب الحدیث اور فقہا کے برابر ہے ۔ ان کے مطابق علم تصوف اسی طرح ایک علم حقیقی ہے جس طرح علوم دین (علوم القرآن، علوم السنن والبیان) حق ہیں ۔ دین کی طرح علم حقایق الایمان بھی بر حق ہے ۔

ابو نصر سب سے زیادہ اصحاب الحدیث کے اعتراضوں سے خوفزدہ معلوم ہوتے ہیں؛ چنانچہ انھیں کو سب سے زیادہ مطمئن کرنا چاہا ہے ۔ یہاں تک کہ نعت طبقات اصحاب الحدیث کے لیے ایک پورا باب وقف کیا گیا ہے ۔

جو باب فقہا کی تعریف میں ہے اس میں انھیں اصحاب الحدیث پر ترجیح دی ہے کیونکہ فقہا (ان کی رائے میں) علوم حدیث پر بھی قدرت رکھتے ہیں اور اس کے ساتھ ہی علم استنباط اور

اصول شرع بھی جانتے ھیں؛ البتہ صوفیہ فقہا کو اھمیت نہیں دیتے، کیونکہ صوفیہ نہ صرف ان دونوں طبقات (محدثین و فقہا) کے علوم سے با خبر ھیں بلکہ حقائق کے علم سے بھی بہرہ ور ھیں۔ اس سے ابو نصر نے ارباب حقائق (صوفیہ) کا امتیاز ثابت کیا ھے ۔

ابو نصر نے صوفیہ کی تخصیص کی وجوہ پر اور بھی بہت کچھ لکھا ھے، لیکن سب سے زیادہ زور تین باتوں پر دیا ھے : (۱) شریعت کی متابعت: (۲) زھد اور ترک کی اھمیت؛ (۳) سرّ کا مرتبہ ۔ ان کی رائے میں علم التصوف کتاب (قرآن) اور اثر (حدیث) پر مبنی ھے ۔ اس کا مطلب یہ ھوا کہ صوفیہ اور علما و محدثین میں ابو نصر کے نزدیک فرق صرف یہ ھے کہ مؤخرالذکر صرف علوم ظاھر پر تکیہ کرتے ھیں اور صوفیہ علم باطن کو بھی ایک حقیقی علم جانتے ھیں؛ چنانچہ لکھا ھے : العلم ظاھر و باطن والقرآن ظاھر و باطن و حدیث رسول اللہ ظاھر و باطن والاسلام ظاھر و باطن (ص ۴۲) ۔ مراد یہ ھے کہ علم ظاھر اور علم باطن دونوں کے اجتماع سے علم مکمل ھوتا ھے؛ تنہا علم ظاھر کافی نہیں ۔

اعمال بھی دو قسم کے ھیں : ایک وہ جو جوارح ظاھری (جسمانی) سے متعلق ھیں اور دوسرے وہ جن کا تعلق قوائے باطنی (قلب) سے ھے؛ مثلاً تصدیق ایمان، یقین، صدق، اخلاص، وغیرہ وغیرہ کا تعلق قوائے باطنی سے ھے ۔

ابو نصر کے خیال میں ارباب القلوب (صوفیہ) کو قرآن مجید کا بہتر علم حاصل ھے ۔ یہی اھل حقائق ھیں ۔ قرآن مجید کے ظاھری معانی باطنی استنباط کے طلبگار ھیں، چنانچہ کتاب اللُّمع کی ایک پوری فصل (ص ۱۰۵) اس قسم کے استنباطات کے لیے وقف ھے ۔

وہ کہتے ھیں جس طرح صوفیہ کے علوم میں تخصیص کا ایک پہلو ھے اسی طرح تحصیل علم کے بارے میں صوفیہ کے مخصوص آداب ھیں (ص ۱۷۹) .

کتاب کا ایک خاص حصہ مختلف اصطلاحات یا مسائل کے بارے میں صوفیہ کی مختلف تعبیروں کے بارے میں ھے (ص ۲۱۳ ببعد) اور شرح الفاظ مشکلہ بھی ھے (ص ۳۳۳) اور آخر میں شطحیات کی توجیہ و تعبیر ھے اور ایسے الفاظ کی تشریح بھی جن کا ظاھر برا ھے لیکن باطن مستقیم ھے (ص ۳۷۵) ۔ کتاب کا وہ حصہ ھمارے موجودہ نقطۂ نظر سے بے حد اھم ھے جس کا عنوان ھے ''باب تفسیر العلوم و بیان ما یشکل علی فہم العلماء من علوم خاصة و تصحیح ذلک بالحجة'' (ص ۳۷۷).

علوم میں علم حقائق کی اھمیت بتائی ھے اور کہا ھے کہ ثمرة العلوم کلها، و نهایة العلوم و غایة جمیع العلوم ۔ باقی علوم کی فہرست یہ ھے : (۱) علم القلوب؛ (۲) علم التصوف؛ (۳) علم المعارف؛ (۴) علم الاحوال؛ (۵) علم الاسرار؛ (۶) علم الباطن؛ (۷) علم المعاملات.

وہ کہتے ھیں کہ جس شخص میں علم الروایہ، علم الدرایہ، علم القیاس والنظر اور علم الحقائق جمع ھو جائیں وہ امام کامل ھے .

ابو نصر کی یہ کتاب در اصل تبیین سے زیادہ توضیح اور ازالۂ شکوک سے متعلق ھے ۔ اس میں کوشش کی گئی ھے کہ علم تصوف کو علوم شریعت میں مقام مل جائے ۔ اسی لیے تطبیق و موافقت کی سعی ھر جگہ نمایاں ھے ۔ کتاب کے بالکل آخر میں اکابر صوفیہ کے بعض الفاظ سے جو غلط فہمیاں پیدا ھوتی ھیں ان کو صاف کرنے کا مقصد بھی ھے کہ تصوف کو دینی حلقوں کے لیے قابل قبول بنایا جائے ۔

التعرف لمذهب اهل التصوف : علم تصوف کی

قدیم کتابوں میں تاج الاسلام ابوبکر محمد الکلاباذی (م ۳۸۰ھ / ۹۹۰ء) کی کتاب التعرف لمذهب اهل التصوف بھی قابل توجه ہے ۔ اس کتاب میں ایجاز و اختصار سے کام لیا گیا ہے اور مختصر جملوں میں صوفیه کے علوم اور ان کے آداب و مسائل کا تعارف کرایا گیا ہے ۔ کتاب کے نام میں تعرف کا لفظ بھی یہی ظاہر کرتا ہے ۔ الکلاباذی کے نزدیک علم تصوف ایک تجربۂ روحانی ہے، جسے تعرف (وجدان اور ذوق داخلی) سے حاصل کیا جا سکتا ہے اور انھیں اصطلاحوں میں بیان بھی ہو سکتا ہے ۔ اس کے لیے منطق، دراست اور اسلوب علمی مناسب و کافی نہیں، جیسا کہ التعرف کے جدید مقدمه نگار عبدالحلیم محمود نے لکھا ہے : التصوف تجربة والتجربة شعور والشعور لیس منطقًا و برهانًا ۔ الکلاباذی چونکه حنفی مسلک کے بزرگ تھے، اس لیے احناف کے طریق کے مطابق انھوں نے شعور ذوقی اور اتقان منطقی کو جمع کیا ہے؛ لہٰذا ان کی کتاب تجربه و منطق کا اجتماع ہے ۔ بایں همه الکلاباذی کی کتاب دقیق علمی کتب صوفیه کی طرح ناقابل فهم اور دقیق نہیں ۔ اس میں ادب و انشا کا ایک خاص رنگ ہے ۔ کتاب میں زیادہ زور مختلف مقامات و احوال کے بارے میں صوفیه کے اقوال پر ہے اور انھوں نے عمومًا متفقه یا غالب رائے کو پیش کر کے اپنے مسلک کی حدود متعین کرنے کی کوشش کی ہے ۔

موجودہ مقالے کے نقطۂ نظر سے کتاب کا وہ حصه اهم ہے جس میں علوم الصوفیه کی مجمل شرح ہے ۔ اکتیسویں باب میں علوم الصوفیه کو علوم الاحوال کہا گیا ہے اور واضح کیا ہے کہ احوال اعمال کی پیداوار ہوتے ہیں ۔

تصحیح اعمال کی پہلی منزل معرفت علوم شریعت (علم احکام الشریعة؛ اصول و فروع فقه) ہے، صلوۃ و صوم اور جمله فرائض سے علم المعاملات تک اور نکاح و طلاق اور بیع و شرا سے جمله مندوبات اور ضروری علوم معاشی تک؛ ان علوم کا تعلق تعلیم و اکتساب سے ہے ۔

علم کو عمل میں بدلنے کے لیے سب سے پہلے لازم ہے که بنده علم آفات نفس سے باخبر ہو ۔ اس کو صوفیه علم حکمت کہتے ہیں ۔ اس کے نتیجے میں بنده مراقبةُ الخواطر (= دل میں گزرنے والے خیالات اور وساوس کو روکنا) اور تطهیر السرائر (= مخفی خیالات کو پاک کرنا اور قلب کو جن اسرار کا وجدان ہو ان کی حفاظت) پر قادر ہو سکتا ہے ۔ اسے علم المعرفة کہا جاتا ہے ۔

ان علوم کے بعد علوم الخواطر اور علوم المشاهدات و المکاشفات آتے ہیں ۔ انھیں علم الاشاره کہا جاتا ہے، اس لیے که مشاهدات قلوب اور مکاشفات السرائر عبارت و الفاظ میں بیان نہیں ہو سکتے بلکه وجد و تواجد سے حاصل ہوتے ہیں ۔ اسے علم الباطن بھی کہا جاتا ہے؛ یه ایک سرّ ہے جو بندے کے قلب میں ڈال دیا جاتا ہے ۔ ان وجوہ سے صوفیه نے ان واردات کے لیے رموز و علامات و اصطلاحات وضع کی ہیں ۔ واقف اسرار ان سے اشاره پا لیتا ہے اور نااهل پر یه واردات مخفی رہتے ہیں ۔

قوت القلوب فی معاملة المحبوب: ابو طالب محمد بن علی بن عطیة الحارثی المکی (م ۳۸۶ھ/۹۹۶ء) کی کتاب قوت القلوب تصوف کے اصولی ادب میں بہت ممتاز ہے ۔ اس میں علم کی ماهیت، اس کی فضیلت اور دیگر مسائل متعلقه کی عالمانه و محققانه گفتگو ہے، جس کے بعد خود علم تصوف بھی زیر بحث آیا ہے ۔

علم کی ماهیت کا بیان آنحضرتؐ کی احادیث (" طلب العلم فریضةٌ علی کلّ مسلم " اور

''اطلبو العلم ولو بالصّین'') کی بنیاد پر لایا گیا ہے۔ المکّی نے واضح کیا ہے کہ اس حدیث میں علم سے مراد علم حال ہے، یعنی بندے کے اس حال کا علم جو اس کے اور اس کے رب کے درمیان ہے۔ المکی کے بیان کے مطابق بعض کے نزدیک مذکورہ حدیثوں میں علم کے معنی علم معرفت یا علم اخلاص ہے، جس میں معرفت آیات النفس یا معرفة الخواطر یا علم القلوب یا علم الیقین شامل ہیں: لیکن المکی کی غالب رائے یہ ہے کہ مذکورۂ بالا حدیثوں میں علم سے اصل مراد (۱) اسلام کی بنیادوں کا علم اور (۲) علم باطن ہے، نہ کہ صرف ظاہری علم یا دنیوی علم، جس کا کوئی نفع نہیں۔ اسی لیے علم المعرفة والیقین کو سب سے افضل قرار دیا ہے اور دنیوی علوم والوں کو الگ رکھا ہے۔

المکی کے نزدیک اعلٰی علم ''علم مشاھدة عن عین الیقین'' ہے اور ادنی العلوم ''علم التسلیم والقبول بعدم الافکار'' ہے۔ بعض علما کا قول نقل کرتے ہوے کہا گیا ہے کہ علم کی دو قسمیں ہیں: (۱) علم الامراء یا علم القضایا؛ (۲) علم المتقین یا علم الیقین والمعرفة؛ لہٰذا علما کی بھی دو قسمیں ہوئیں: (۱) علماے دنیا اور (۲) علماے آخرت (قوت القلوب، ۱۰ : ۱۹۵ تا ۲۰۱، بحث فضل علم المعرفة والیقین)۔ علما کی ایک اور تقسیم اس طرح کی گئی ہے: (۱) عالم باللہ تعالٰی؛ (۲) عالم للہ تعالٰی؛ (۳) عالم بحکم اللہ تعالٰی (قوت القلوب، ۲ : ۹)۔ ایک اور مقام پر علم کی نو قسمیں بتائی ھیں۔ ان میں سے چار صحابہ و تابعین سے مستند ھیں (علم الایمان، وغیرہ) اور پانچ علوم محدثہ ھیں (مثلاً نحو، عروض وغیرہم)۔

المکی کے طویل اور علمی و تحقیقی مطالب کا خلاصہ یہ ہے کہ علوم ظاہری (فقہ و اصول وغیرہ) بھی برحق ھیں، لیکن اصل علوم علوم الیقین اور علوم الباطن ھیں، جن کے یقینی ہونے میں کچھ شبہہ نہیں۔

قوت القلوب کا انداز بیان بڑا علمی اور دقیق ہے۔ مصنف کی کوشش یہ ہے کہ علماے ظاہر سے مفاہمت کے پہلو نکال کر علوم باطن کا تفوّق ظاہر کیا جائے۔ اس میں ان کے زمانے تک جملہ مختلف فیہ مسائل آ گئے ھیں؛ لہٰذا ان کی کوشش تطبیقی ہے۔

قوت علوم التصوف کی بنیادی کتابوں میں سے ہے اور اس زمانے کی نمائندگی کرتی ہے جب صوفیانہ نقطۂ نظر اپنا انفرادی مقام بنا چکا تھا اور مسلمانوں کے عام دینی فکر نے بھی اس کی اھمیت تسلیم کر لی تھی۔

علم تصوف کی ان بنیادی کتابوں کے تذکرے کے بعد ابن عربی کے عارفانہ فکر کی طرف اشارہ لازم ہے کیونکہ یہ فکر تصوف کی اصطلاحات اور اس کے حقائق کے سلسلے میں ایک انقلابی موڑ کی حیثیت رکھتا ہے۔

سید حسین نصر نے اس موضوع پر جو کچھ لکھا ہے (دیکھیے *The Three Muslim Sages*، ہارورڈ ۱۹۶۴ء) وہ فکر ابن عربی کی مجمل مگر مفید ترین تشریح ہے۔ اسی طرح العفیفی نے ابن عربی کے صوفیانہ موقف کی جو تشریح کی ہے وہ بھی ہماری رہنمائی کرتی ہے۔ بہرکیف ابن عربی تک پہنچنے سے پہلے علم تصوف جن جن مراحل سے گزرا، ان کا سمجھنا ضروری ہے۔

حسین نصر بیان کے مطابق (بحوالۂ کتاب مذکورۂ بالا) تصوف کی علمی تاریخ کی یہ خصوصیت ہے کہ ہر دور میں اس نے اپنے زمانے کی عملی فضا اور مروجہ مصطلحات علمی سے فائدہ اٹھایا؛ چنانچہ تصوف کی تاریخ بھی مسلمانوں کے فکری ارتقا کے

ساتھ ساتھ اپنے زمانے سے متأثر ہوئی اور اپنے زمانے کو متأثر کرتی رہی، مثلاً اولین زمانے کے زہاد اور صوفی وہ لوگ تھے جن کا قُرّاء اور محدثین میں شمار ہوتا ہے۔ حسن البصریؒ اس ابتدائی دور کے صوفیہ میں ممتاز ترین مقام رکھتے ہیں: انھیں شریعت کے حلقوں میں امتیاز و احترام حاصل تھا۔ انھیں میں اولین شیعہ امام شامل ہیں، جو تصوف کے ہر سلسلے میں ابتدائی کڑیوں کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ان میں امام جعفر صادقؒ (۸۸ھ / ۷۰۶ء تا ۱۴۸ھ / ۷۶۵ء) کا رتبہ ہر مکتب فکر کے نزدیک تسلیم شدہ ہے۔ امام زین العابدینؒ کی کتاب الصحیفة السجادیه، حضرت علیؓ بن ابی طالب کی نہج البلاغه کے بعد اقوال ائمه کا بہترین صحیفه ہے۔

تیسری صدی ہجری کے صوفیوں میں ذوالنون مصریؒ، ابو حارث المحاسبیؒ، ابراہیم الادہمؒ اور بایزید البسطامیؒ کے ملفوظات مشہور ہیں۔ یہ اقوال چوتھی صدی میں القشیری کے رسالة اور ابو نصر سراج کی کتاب اللمع میں بڑی کثرت سے ملتے ہیں۔ کتاب التعرف بھی اسی زمانے کی ہے۔ یہ سلسلہ پانچویں صدی تک ممتد ہوتا ہے۔ جنید بغدادیؒ کے معاصر اور قدرے ان سے متعلق حسین بن منصور الحلاج کی منظوم کتاب الطواسین اور الهجویریؒ (م ۴۶۵ھ/ ۱۰۷۲) کی کتاب کشف المحجوب کی مصطلحات علمی سے اس زمانے کے مزاجِ تصوف کا بوضاحت پتا چلتا ہے۔ چوتھی اور پانچویں صدی ہجری میں فارسی شاعری اور نثری کتابیں تصوف کی ترجمان بن جاتی ہیں۔ ابو سعید ابوالخیر کی رباعیات فارسی میں تصوف کا شاہکار ہیں۔ ان کے ساتھ ساتھ عبداللہ انصاری کی مناجات اور منازل السائرین اور بعد میں یکے بعد دیگرے سنائیؒ غزنوی اور عطارؒ کی مثنویات اور حافظ کی غزلیات مطالب تصوف کے مختلف اسالیب کی نمائندگی کرتی ہیں۔ گویا علم تصوف کی اصطلاح بتدریج زمانے کے غالب رنگ کو قبول کرتی جاتی ہے۔

چوتھی صدی ہجری میں، جو ابن سینا کی صدی ہے، تصوف اور فلسفے میں کبھی دوستی اور کبھی آویزش نظر آتی ہے، یہاں تک کہ تصوف کی اصطلاحات علوم دین (تفسیر وغیرہ) کے علاوہ علوم حکمیه میں بھی اور رسوخ حاصل کرلیتی ہیں؛ چنانچه شیخ الرئیس کی کتب حکمت اور ابوحیان توحیدی کی تفسیر کے علاوہ جابر بن حیان کی تصانیف اور رسائل اخوان الصفا میں بھی صوفیانه حقائق کے اشارے شامل ہو جاتے ہیں۔ ادھر علم تصوف میں علوم حکمت کی اصطلاح کی آمیزش ہونے لگتی ہے؛ چنانچه اندلسی مفکرین ابن مسره اور ابن عربی کے ہاں ان بحثوں کا وفور ہے۔

اس جذب و قبول کی وجه سے ایک امتزاجی سلسله شروع ہو جاتا ہے اور تصوف کا باضابطه اعتراف دوسرے علوم والے بھی کرنا شروع کر دیتے ہیں؛ چنانچه تصوف کو ایک باقاعده فکر اور مسلک و عقیده کی حیثیت دلانے میں امام ابو حامد غزالیؒ (م ۵۰۵ھ / ۱۱۱۱ء) نے مؤثر ترین کام کیا۔ انھوں نے دینی عقائد، فلسفیانه تصورات اور عرفانی افکار کے مابین تطبیق پیدا کرکے تصوف کو شعوریات اسلامی میں بنیادی جگه دلوا دی۔ ان کی کتابیں احیاء علوم الدین، مشکوة الانوار، رسالة اللدنیه اور معارج القدس اس امتزاجی نقطۂ نظر کی پوری نمائندگی کرتی ہیں۔

ابن عربی تک پہنچتے پہنچتے امام غزالیؒ کے بھائی احمد الغزالی (م ۵۱۷ھ / ۱۱۲۳) کی سوانح العشاق اور عین القضاة کی تمہیدات اور المغرب میں ابن العریف کی محاسن المجالس اور ابومدین (استاد ابن عربی) کی نگارشات کو بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

ابن عربی سے پہلے شیخ الاشراق شہاب الدین السہروردی کے علاوہ شیخ احمد الرفاعی، شیخ عبدالقادر الجیلانیؒ اور نجم الدین کبریٰ (بانی سلسلہ کبرویہ) بھی قابل ذکر ہیں ۔

ابن عربی: شیخ اکبر محی الدین ابن عربی (م ۶۳۸ھ/۱۲۳۸ء) اسلامی تصوف میں بڑی پراسرار اور عظیم شخصیت ہیں اور کہا جا سکتا ہے کہ وہ پہلے بزرگ ہیں جنھوں نے حقائق تصوف کو اس طرح مدون کیا کہ وہ سراسر ایک نیا علم بن گیا ۔ ان کی کتابوں میں فتوحات مکیہ اور فصوص الحکم کو لافانی شہرت حاصل ہے ۔

فتوحات (تصنیف ۶۲۹ھ/۱۲۳۱ء) ۵۶۰ ابواب پر مشتمل ہے اور ہر باب کسی نہ کسی معرفت سے متعلق ہے ۔ اس میں علوم باطن کے علاوہ علم جفر اور علم نجوم کے مباحث بھی ہیں، جن کی تاثیرات نفس انسانی میں تسلیم کی گئی ہیں ۔ اس کتاب میں صوفیوں کے تذکرے بھی ہیں۔

فصوص الحکم (تصنیف ۶۲۷ھ/۱۲۲۹ء) ۲۷ ابواب پر مشتمل ہے ۔ اس کی زبان رمزیہ ہے اور ہر پیغمبر کے رتبہ و مقام کے لیے ایک الگ فص مختص کیا گیا ہے ۔

ابن عربی کی دیگر تصانیف میں انشاء الدوائر، التدبیرات الالٰہیہ، رسالۃ الخلوۃ اور الوصایا اہم ہیں ۔ ترجمان الاشواق ابن عربی کی عاشقانہ نظموں کا مجموعہ ہے ۔

اصطلاح تصوف کے تعلق میں ابن عربی کی خصوصیت یہ ہے کہ انھوں نے علم تصوف کو ایک رمزی اور علامتی زبان عطا کی ۔ ابن عربی کے یہاں حکما و صوفیۂ متقدمین کے خیالات کے علاوہ قبل از اسلام کے حکما کے خیالات بھی ملتے ہیں اور اسکندریہ کے ہرمسی دبستان اور قدیم رواقیین اور اشراقیین کے تصورات بھی ملے جلے موجود ہیں؛ چنانچہ کائناتی، نفسیاتی، منطقی اور حکیمانہ خیالات کا ایک انبار ان کی کتابوں میں جمع ہے ۔

ابن عربی کی رمزی علامتی زبان کے بارے میں بہت کچھ لکھا گیا ہے ۔ ان کے یہاں ہر قسم کی رموز و علامات ملتی ہیں ۔ شاعرانہ، ہندسی اور ریاضیاتی، ہر قسم کا سلسلۂ تاویل موجود ہے ۔ تاویل کے معنی ہیں کسی شے کو اپنی اصل کی طرف لوٹانا ۔ ابن عربی کہتے ہیں کہ کائنات میں ہر چیز جو ظاہر میں ہے باطن میں وہ نہیں ۔ تاویل کا مقصد اس ظاہر سے باطن کی طرف جانا ہے ۔ یہ رمزیت صرف ابن عربی تک محدود نہیں بلکہ اکثر صوفیوں کے یہاں موجود ہے البتہ ابن عربی تاویل کا عمل تمام کائنات پر جاری کرتے ہیں ۔ اسی طرح ان کے نزدیک شریعت کے احکام کا ایک ظاہر ہے اور دوسرا باطن ۔ وہ کہتے ہیں کہ قرآن مجید کی آیات کو بھی اسی لیے کہا جاتا ہے کہ یہ نشانیاں ہیں کسی اور سلسلۂ معارف کی ۔ گویا ان کے جو معنی ظاہر ہیں ان سے الگ حقیقی معنی باطن میں ہیں، جن تک تاویل کے ذریعے پہنچنا ممکن ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ ابن عربی قرآن مجید کی تعبیر و تفسیر بھی اسی نقطۂ نظر سے کرتے ہیں ۔

ابن عربی نے جن مسائل پر خاص زور دیا اور جو ان کے بعد کے علم تصوف میں مرکزی موضوعات بن گئے، وہ یہ ہیں: وحدت الوجود، اسماے ذات و صفات، انسان کامل، حقیقت محمدیہ، حقیقت وجود، تخلیق کائنات، وحدت مذاہب ۔

مشرق میں ابن عربی کے خیالات کی اشاعت زیادہ تر صدر الدین قونوی (م ۶۷۳ھ/۱۲۷۴ء) کے توسط سے ہوئی، جنھوں نے شیخ اکبر کے خیالات کی علمی تشریح کی ۔

صدر الدین قونوی جلال الدین رومیؒ کے

بزرگ ہم عصر اور ہم مشرب تھے (اس امر کے شواہد موجود ہیں کہ رومی قونوی کے توسط سے ابن عربی سے متأثر تھے، اسی لیے رومی کی مثنوی کو بعض حضرات نے ''فتوحات در فارسی'' کہا ہے) ۔ وہ قطب الدین شیرازی (م ۷۱۰ھ / ۱۳۱۰ء) کے استاد تھے، جن کی شرح حکمۃ الاشراق مشہور ہے ۔ شیرازی کی محقق طوسی (م ۶۷۲ھ / ۱۲۷۳ء) سے خط و کتابت رہی اور دونوں نے ایک دوسرے کا اعتراف کیا ۔ غرض اثرات کا سلسلہ جاری رہا اور ابن عربی کے خیالات قونوی کے توسط سے پھیلتے رہے: چنانچہ فارسی کے مشہور عارف و مفکر شاعر عراقی نے اپنی کتاب لمعات بھی قونوی کے زیر اثر لکھی تھی، بلکہ جامی کی کتاب لوائح بھی اسی کا ثمر ہے ۔

ابن عربی کے شارحین کی فہرست طویل ہے ۔ ان میں النابلسی، الکاشانی، القیصری، بالی افندی اور جامی ممتاز ہیں، لیکن بے ضابطہ تشریح و استفادہ کا دائرہ اس سے وسیع تر ہے ۔

عبدالکریم الجیلی (م ۸۲۰ھ / ۱۴۱۷ء) کی کتاب الانسان الکامل ایک طرح سے فصوص کی شرح ہے اور خواجہ محمود ابن عبدالکریم شبستری (م ۷۲۰ھ / ۱۳۲۰ء) کی گلشن راز (فارسی مثنوی) بھی ابن عربی کے خیالات کا خلاصہ ہے ۔ یہ سلسلہ مشرق تک محدود نہیں رہا ۔ ابن عربی کے افکار کا مشہور فلارنساوی شاعر ڈانٹے Dante اور ایک دوسرے مذھبی مفکر ریمنڈ لل Lull وغیرہ پر بھی اثر پڑا ۔ شیعہ شارحین و محققین میں ابن ترکہ، سید حیدر آملی اور ابن جمہور شہرت رکھتے ہیں ۔ انھیں کی بدولت ابن عربی کے خیالات شیعی فکریات میں شامل ہوے، جو آخر میں ملا صدرا وغیرہ کی حکمت کا حصہ بن گئے ۔ عبدالوھاب الشعرانی (م ۹۷۳ھ/ ۱۰۶۵ء) نے بھی ابن عربی کے خیالات کی توضیح کی، جو مصر، شام، ہندوستان وغیرہ میں مقبول ہوئی ۔

علوم اسلامیہ پر ابن عربی کے وسیع اثرات کے پیش نظر ان کے نظریۂ وحدت الوجود پر مجمل سی گفتگو مناسب معلوم ہوتی ہے کیونکہ ابن عربی کے بعد یہ موضوع علم تصوف کا مرکزی موضوع بن گیا ہے ۔

وحدت الوجود: شیخ کا خیال ہے کہ تخلیق کائنات سے قبل، موجود حقیقی صرف ذات حق (= ذات مطلق یا ذات بحت یا ذات احدیت) تھی ۔ پھر خالق کردگار نے کائنات خلق کی اور موجودات کا ایک سلسلہ قائم ہوا ۔ اس میں بھی موجود مطلق خدا کی ذات ہے، باقی سب تعینات ہیں ۔ خدا کی ذات لا تعین چھے مراتب (تنزلات) سے گزر کر مختلف شئونات کی صورت اختیار کر کے عالم ممکنات میں ظہور فرماتی ہے ۔ ان کو تنزلات ستہ یا مراتب ستہ یا تعینات ستہ کہا جاتا ہے ۔

تنزل اول: وحدیت یا حقیقت محمدیہ؛ تمام مخلوقات و موجودات کا مادہ یہی مرتبہ ہے ۔ یہ ذات الٰہی اور مظاہر کونیہ کے درمیان واسطہ ہے ۔ اس میں اللہ تعالٰی کی صفات اجمالیہ کا ظہور ہوتا ہے ۔

تنزل ثانی: اس تنزل کو واحدیت کہتے ہیں ۔ اس میں ذات الٰہی کی صفات کا تفصیلی ظہور ہوتا ہے ۔ پہلے مرتبے کے ساتھ مل کر یہ تین مراتب (احدیت، وحدیت اور واحدیت) خدا کے مراتب ہیں ۔ وحدیت اور واحدیت میں جملہ ممکنات کے حقائق یا اعیان ثانیہ ہیں، جو علم الٰہی میں موجود ہیں ۔

تنزل ثالث: عالم ارواح یا ملکوت ۔

تنزل چہارم: یا تنزل مثالی: اس سے عالم مثال ظہور میں آتا ہے، جو عالم ارواح اور عالم اجسام کے درمیان تعلق پیدا کرنے کے لیے ہے ۔

تنزل پنجم : عالم ناسوت: عالم اجسام کا ظہور اس مرتبے میں ہوتا ہے ۔ یہی کائنات ہے ۔

تنزل ششم : یہ عالم انسان ہے (جسے مرتبہ کون جامع بھی کہا جاتا ہے) ۔ اسی کو حقیقت انسانیہ کہتے ہیں۔

آخری تین مراتب کو مراتب کونیہ کہا جاتا ہے ۔ ابن عربی نے حقیقت محمّدیہ کا نام کلمہ محمّدیہ یا النّور المحمّدی رکھا ہے (ذات محمّدیہ اور حقیقت محمّدیہ جدا جدا حقیقتیں ہیں) ۔ انسانوں میں سرور کائنات ؐ ذات اقدس کا مظہر اتم ہیں ۔ وہی انسان کامل ہیں اور کمال الٰہی کے کل معانی انہیں میں متحقق ہیں۔

ابن عربی کے نزدیک خدا کے سوا کوئی چیز عالم میں موجود نہیں (یعنی وجود حقیقی نہیں رکھتی) ۔ یہی توحید ہے اور وحدت الوجود کے یہ معنی ہیں کہ وجود حقیقی صرف خدا کا ہے اور یہ عالم ہستی مطلق کے مختلف شئون ہیں ۔ تعدد اور کثرت امر اعتباری ہے ۔ ایک ہی ذات (وہی جواحد، اور واحد ہے)۔ ہر اسم کا مسمّی، ہر مظہر کی اصل اور ہر تعین کی حقیقت ہے ۔ کوئی غیر نہیں ۔ ہر جگہ اسی کا ظہور ہے ۔ دنیا میں جتنے کمالات و اوصاف ہیں، سب اسی کے مظاہر و اظلال ہیں ۔ انسان اور خدا کے مابین نسبت سریان الذات اور قرب کی ہے ۔

جب تک ذات باری مرتبۂ احدیت میں ہے وہ ذات منزہ ہے؛ اس درجے میں اسے شان تنزیہ حاصل ہے؛ لیکن وہ ذات جس وقت تجلّی کے ذریعے ظہور فرماتی ہے تو اس وقت وہ صورت تشبیہ میں تجلی فرماتی ہے ۔

ابن عربی کے نزدیک ہر شے کا ایک ظاہر ہے اور ایک باطن ۔ قرآن مجید کے معانی کا بھی ایک ظاہر ہے اور ایک باطن (بلکہ سات باطن ہیں) ۔ اسی طرح شریعت کا ایک باطن ہے ۔ ولایت نبوت کا جزو اعظم ہے، اس لیے اصل ولایت ہے اور نبوت اس کی ایک نوع ہے ۔ ابن عربی کے تصورات و اقاویل کا سلسلہ طویل ہے، جس کے لیے دیکھیے عفیفی کی کتابوں کے علاوہ ایم ۔ ایم ۔ شریف کی مرتبہ *A History of Muslim Philosophy*، جس کا حوالہ بار بار آ چکا ہے ۔

وحدت الوجود کے اس خاص تصور کی بحث اس رد عمل کے ذکر کے بغیر نا تمام رہے گی جو ابن عربی کے نظریے کے خلاف مختلف صورتیں اختیار کرتا رہا ۔

مجدد الف ثانیؒ : اس سلسلے میں سب سے اہم رد عمل مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندی کا ہے [رک بہ احمد، شیخ، سرہندی] ۔ انہوں نے ابن عربی کے تصور وحدت الوجود کی تردید کرتے ہوے لکھا ہے کہ اللہ تعالٰی کسی چیز سے متحد نہیں ہو سکتا ۔ ابن عربی کو اس میں سہو ہوا ہے ۔ یہ خطاے کشفی ہے ۔ ابن عربی نے تجلی ذاتی کے مقام پر جب ذات احدیت کو بے نقاب دیکھا تو ان کی توجہ ذات احدیت میں مرکوز ہو گئی اور انہیں ماسوا سے نسیان کلی ہو گیا ۔ اس مقام پر ابن عربی کھو گئے اور یہیں رک گئے، ورنہ ترقی کرنے پر انہیں معلوم ہو جاتا کہ خداے تعالٰی کی ذات وراء الورٰی ہے ۔

حضرت مجددؒ کا استکمال روحانی تین مراتب سے گزر کر وحدت الوجود کی نفی پر ختم ہوتا ہے : سب سے پہلے مرحلے میں انہیں وحدت وجود کا شعور حاصل ہوا، دوسرے درجے پر ظلیت کا (یعنی یہ کائنات اظلال ہیں) اور تیسرے درجے پر عبدیت کا ۔ حضرت مجددؒ کا خیال ہے کہ دوسرے درجے ہی سے وحدت وجود کا تصور ختم ہو کر خدا اور کائنات کے علٰحدہ علٰحدہ وجود کا احساس ہونے لگتا

ہے، لیکن اس منزل سے عبدیت تک پہنچنے کے بعد یہ احساس یقین میں بدل جاتا ہے کہ رب کا وجود الگ ہے اور بندے (مخلوق) کا وجود الگ۔ رب رب ہے اور بندہ بندہ: تعالٰی شانہٗ عما یقولون۔ حضرت مجدد کی رائے میں اس طرح کی وحدت وجود کا قائل ہونا کفر سے کم نہیں کیونکہ وہ فرماتے ہیں: ان اللّٰہ وراء الوراء ثم وراء الوراء۔ خدا کے معاملے میں وہ ایمان بالغیب پر زور دیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ کائنات خدا کا ظل نہیں (اس بحث کے لیے دیکھیے حسن علی: تعلیمات مجددیہ، شرقپور (ضلع شیخوپورہ) ۱۹۶۰ء)۔ ان کے اس موقف کو وحدت الشہود کے نام سے یاد کیا جاتا ہے، جس کا فارسی ترجمہ ہمہ ازوست کیا جاتا ہے، لیکن حضرت مجددؒ نے خود اسے توحید شہودی نہیں کہا؛ ان کے عقیدے کے لیے ''تثنیۂ وجود'' کی اصطلاح درست ہو سکتی ہے۔

وحدت الشہود یا توحید شہودی (Apparentism) (دیکھیے برہان احمد فاروقی: *Mujaddid's Conception of Tawhid*، لاہور ۱۹۴۰ء، ص ۱۱۴) کیا ہے؟ اس کی توضیح یہ ہے کہ وجود کی جس وحدت پر بعض صوفی زور دیتے ہیں وہ ثابت شدہ نہیں، البتہ مراحل استکمال روحانی میں بعض صوفیہ کو ایسا نظر آتا ہے (یعنی انھیں یہ نظر آتا ہے کہ خدا اور کائنات ہم وجود ہیں، مگر فی الحقیقت ایسا نہیں۔ بندے کا کمال روحانی عبدیت میں ہے، نہ کہ وحدت وجود میں)۔

حضرت مجددؒ کے اس تصور کا بڑا گہرا اثر ہوا، تاہم توحید وجودی کو ماننے والوں کا بھی خاصا غلبہ رہا۔ شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے بھی حضرت مجددؒ سے اختلاف کیا ہے؛ چنانچہ انھوں نے ایک رسالہ فیصلۂ وحدت الوجود والشہود لکھا (شاید ۱۱۴۳ھ میں) اور اپنے مفاہمتی ذہن کے مطابق اس میں یہ ثابت کیا کہ ابن عربی اور مجدد کے موقف میں صرف لفظی فرق ہے ورنہ دونوں کا موقف ایک ہے۔

حضرت مجددؒ کے ایک صدی بعد خواجہ ناصر عندلیب اور ان کے فرزند خواجہ میر درد نے اپنی اپنی کتابوں (نالۂ عندلیب، از ناصر عندلیب اور واردات [= علم الکتاب]، از میر درد) میں حضرت مجددؒ کے موقف کی حمایت میں قلم اٹھایا۔ خواجہ میر درد نے اس امر پر زور دیا کہ ہم محمدی (یعنی طریقۂ محمدیہ کے پیرو) مصطلحات مصطفویؐ سے تمسک کرتے ہیں۔ ہمیں ان اصطلاحات سے کوئی غرض نہیں جن کا استعمال وجودی صوفی کرتے ہیں۔ انھوں نے یہ بھی کہا کہ ہم (طریقۂ محمدیہ کے پیرو) شریعت کو اصل مانتے ہیں، طریقت کو اس کے تابع سمجھتے ہیں اور یہ کہ ہمارا مسلک توحید محمدی ہے (دیکھیے میر درد: علم الکتاب [تصنیف ۱۱۷۲ھ/۱۷۵۸ء]، دہلی ۱۳۰۸ھ، ص ۶ ببعد)۔

عقیدۂ وحدت الوجود کے خلاف ایک اور رسالہ الفرع النابت من اصل الثابت میر محمد یوسف بلگرامی (م ۱۱۶۵ھ) نے ۱۱۶۲ھ میں لکھا۔ اس کا ایک نسخہ علی گڑھ کالج لائبریری کے شعبۂ سبحان اللہ میں موجود ہے (دیکھیے برہان احمد فاروقی: *Mujaddid's Conception of Tawhid*، ص ۱۰۷)۔

اس قبیل کی ایک اور کتاب کلمات الحق ۱۱۸۴ھ/۱۷۷۰ء میں غلام یحیی (م ۱۱۹۰ھ/ ۱۷۸۰ء) نے لکھی، جو مرزا مظہر جان جاناں کے مرید تھے۔ یہ کتاب شاہ ولی اللہ دہلوی کے موقف کی تردید میں ہے۔ اس مصنف کا استدلال یہ ہے کہ وحدت الوجود اور وحدت الشہود دو مختلف مسلک ہیں اور ان میں تطبیق ممکن نہیں، جیسا کہ شاہ صاحب

دہلوی ثابت کرنا چاہتے ہیں - کلمات الحق کے جواب میں شاہ رفیع الدین (م ۱۲۴۹ھ) نے دمغ الباطل (تصنیف ۱۱۸۴ھ / ۱۷۷۰ء) لکھ کر شاہ ولی اللہ کے مسلک کی تائید کی - یہ سلسلہ اس کے بعد بھی چلتا رہا، جسکی تفصیل کا یہ مقام نہیں - اس آخری دور میں وحدت الوجود کے اہم معترضین میں علامہ اقبال کو ممتاز مقام حاصل ہے (دیکھیے ان کے خطبات اور ان کے مکاتیب و خطوط کے مختلف سلسلے؛ نیز دیکھیے: شاہ عبدالغنی: اقبال اور قرآنی تصوف).

علم تصوف کے دوسرے اہم مسائل و موضوعات بھی بے شمار ہیں، لیکن ان کا تعلق تصوف کی تاریخ سے ہے (رک به تصوف: طریقه) - یہاں ہم صرف یہ اشارہ کر سکتے ہیں کہ قارئین کرام علم تصوف کی مختلف اطراف کا مطالعہ کرنے کے لیے صوفیوں کے تذکرے اور حکایات، ان کی خاص اصطلاحات و شطحیات، ان کے اوراد و اشغال اور اذکار و لطائف اور ان کے مختلف سلسلوں اور طریقوں سے متعلق کتابوں کی طرف رجوع کریں (رک به تصوف).

جدید دور میں علم تصوف سے متعلق ایک نئی نوع علمی وجود میں آئی، جسے تصوف کی تنقید و تحلیل کہنا چاہیے - اس سلسلے میں اہم لکھنے والے مغرب کے فضلا، نکلسن Nicholson، ماسینوں Massignon، کوربن Corbin، آربری Arberry اور دوسرے ہیں - اسی فہرست میں مشرقی فضلا سید حسین نصر، عفیفی، عبدالماجد دریا آبادی اور بعض دوسرے اہل علم کو شامل کیا جا سکتا ہے، جن کی کتابیں انگریزی، فارسی، عربی اور ترکی میں ہیں - ان کے علاوہ علامہ اقبال (لاہوری) کی کتابوں میں تصوف کی علمی فلسفیانہ تنقید ملتی ہے - اس نئے دور میں تصوف کا مطالعہ تمدنی اثرات اور نفسیاتی محرکات کے حوالے سے بھی کیا جا رہا ہے.

مآخذ: متن میں مذکور ہیں (سیّد عبداللہ نے لکھا).

[اداره]

⊗ **علمُ الاخلاق**: اس مقالے میں اسلامی اخلاق (تصورات و اصول) کی عملی جزئیات کی گفتگو نہیں ہو گی [اس کے لیے رک به اخلاق] بلکه علم اخلاق کے ارتقا کی بحث به حیثیت علم ہوگی، یعنی یه بتایا جائے گا که علمُ اخلاق کی اہم کتابیں کون کون سی ہیں، اخلاق کے مسئلے نے کن کن علوم کی کتابوں میں راہ پائی اور اپنے ارتقائی سفر میں اس نے کیا کیا شکلیں اختیار کیں اور کن کن ماخذوں سے فائدہ اٹھایا - بایں همه اصولی اور تصوراتی بحثوں کے ایک حصے کا زیر بحث آ جانا ناگزیر ہے - اس لحاظ سے اخلاق کے موضوع کے دو اہم عنوانات قائم کیے جا سکتے ہیں:

(الف) خُلق اور اخلاق، جیسا که قرآن مجید اور اسوۂ رسول کریم صلّی اللہ علیه و آله و سلّم سے مستنبط ہو کر صحابۂ کرام رض اور سلف صالحین کی سیرتوں کا حصه بن گیا - یه نظری سے زیادہ عملی معامله اور نمونه تھا، جس کی پیروی ایک مسلم کے لیے تکمیل شخصیت کی غرض سے ضروری تھی - ایک فرد مسلم کی تربیت میں اس خُلق کو خاص اہمیت دی جاتی تھی، چنانچه نظم و نثر میں کتابوں کی بڑی تعداد اس موضوع پر موجود ہے، لیکن انھیں تصوف (سلوک) کے علاوہ ادب یا آداب کے نام سے بھی یاد کیا جاتا ہے، یا ان موضوعات پر بعض اوقات وعظ و تذکیر کے ضمن میں گفتگو کی جاتی ہے.

(ب) مذکورۂ بالا کی عمومی حیثیت کے باوجود بعض کتابیں ایسی بھی ہیں جو باضابطه علم حکمت کی ایک شاخ تہذیب اخلاق کے طور پر مرتب

ہوئیں - یہ یونانی نمونوں سے متأثر ہو کر لکھی گئیں، اگرچہ ان کے مصنفین نے انہیں قرآن و حدیث اور اقوال صوفیہ کے حوالے سے، مکمل طور پر اسلامی رنگ میں ڈھالنے کی پوری کوشش کی - اصل میں جسے ہم آج کی اصطلاح میں باضابطہ علم الاخلاق (Ethics) کہتے ہیں وہ یہی ہے۔

بنابریں علم اخلاق کے چار بڑے مباحث ہو سکتے ہیں: (۱) قرآن و حدیث سے مستنبط کتب اخلاق؛ (۲) صوفیۂ کبار کا اخلاقی ضابطہ (سلوک)؛ (۳) کتب اخلاق (جو حکمت کی شاخ ہے)؛ (۴) ادب (نظم و نثر) اور حکایات و قصص و مواعظ - اصولاً اس مقالے میں صرف تیسرے عنوان پر گفتگو ہوگی، باقی مباحث ضمنی ہوں گے۔

ڈونلڈسن D. M. Donaldson نے مسلمانوں کے تصورات اخلاق پر ایک کتاب *Studies in Muslim Ethics* لکھی ہے اور اردو میں بھی ان کا مقالہ موجود ہے، جس میں جاہلی عربوں کے ضابطۂ اخلاق مروّت (رک بآں) کو مسلم اخلاق کے ابتدائی عناصر کے طور پر جگہ دی ہے اور ان کی سخاوت اور فیاضی و مہمان نوازی کے علاوہ ان کے اصول قصاص اور ضابطۂ انتقام وغیرہ کا بھی ذکر کیا ہے - بایں ہمہ اصولی طور سے اسلامی اخلاق کا آغاز قرآن مجید سے ہونا چاہیے، جس میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے بارے میں وارد ہوا ہے: وَاِنَّکَ لَعَلٰی خُلُقٍ عَظِیْمٍ (۶۸ [القلم]: ۴)، یعنی تمہارے اخلاق بڑے عالی ہیں - اس نمونے کی پیروی میں حقوق اللہ اور حقوق العباد دونوں آ جاتے ہیں - عدل، عفو، قصاص، دیانت، امانت، نیکی (صدقہ) وغیرہ جملہ امور اس بحث میں شامل ہیں - گویا اسلام کے عملی حصے اور اخلاق مترادف سے الفاظ ہیں۔

قرآن مجید کا مزاج (ڈانلڈسن کی رائے کے برعکس) عرب کے عرف و عادت پر نہیں بلکہ پوری انسانیت کے مزاج پر ہے؛ اس لیے اسلام کے اخلاقی ضابطے لازماً عرب رسم و رواج کے تابع نہیں بلکہ عام انسانی فطرت کے مطابق ہیں، اگرچہ عربوں کے عرف و عادت کے صالح عناصر بھی اس میں موجود ہیں - اسلامی اخلاق کا پوری نوع انسانی کی فطرت کے مطابق ہونے کے ثبوت میں تشریح و تفصیل قرآن مجید اور حدیث میں موجود ہے - احادیث میں اخلاق کے بجائے الادب کا لفظ آیا ہے (دیکھیے مفتاح کنوز السنۃ) - ایسی حدیثوں کو جمع کرنے سے اخلاق قرآنی اور اسوۂ نبوی مرتب ہو سکتا ہے - بہر حال قرآنی اور نبوی اخلاق کو دین اور شرع سے جدا نہیں کیا جا سکتا - اس کے ہر ہر جز کے لیے ایک مسلم کو دستور ہدایت دیا گیا ہے - اسلام چونکہ دنیوی اور دینی، نجی اور مجلسی زندگی میں امتیاز روا نہیں رکھتا، اس لیے اس کے لیے اخلاق کا مسئلہ کل زندگی کا مسئلہ ہے - یہ محض حصول سعادت کا وسیلہ نہیں ہے، جیسا کہ ابن مسکویہ کا خیال ہے (رک بہ سعادۃ) اور جیسے یونانیت زدہ علم اخلاق میں ایک غایت قرار دے دیا گیا ہے بلکہ یہ فوز و فلاح کا وسیلہ ہے - جزئیات کی طرح اسلامی اخلاق کی غایت بھی حسن عمل ہے، جس کا مقصد اعلٰی حصول رضائے الٰہی ہے - یہ کمال انسانی کے ان تقاضوں کو پورا کرتا ہے جو دین کا منتہا ہے - قرآنی اخلاق اعمال صالحہ اور اعمال غیر صالحہ میں امتیاز قائم کرتا ہے؛ لہٰذا یہ عین دین ہے اور مروجہ مغربی اخلاقیات (Ethics) سے مختلف منہاج پر قائم ہے۔

ان معنوں میں قرآن مجید کے اخلاقی تصورات کو یونانیت سے متأثر فلسفۂ اخلاق (Ethics) یا اخلاقی فلسفے (Moral Philosophy) سے جدا رکھنا لازم ہے - اسے اخلاقی دینیات (Theology of Moral یا Ethical Theology) کہنا بھی درست نہیں،

جیسا کہ تھامس اکویناس St. Thomus Aquinas کی اخلاقی دینیات کو کہا جاتا ہے (دیکھیے Ethics : V. J. Bourke، سینٹ لوئی یونیورسٹی، نیو یارک ۱۹۶۶ء).

قرآن مجید کی رو سے کل زندگی (بشمول اخلاق حسن عمل) دین ہے اور دین دوسرا نام ہے ایمان اور اعمال صالحہ کا - ایمان کے بغیر اعمال صالحہ کا تصور ناقص ہے اور اعمال کے بغیر ایمان کی حیثیت ناتمام ہوگی (دیکھیے سید سلیمان ندوی : سیرۃ النبی، بار سوم، ۱۹۵۲ء، ۵ : ۷ تا ۱۶) - اعمال صالحہ سے مراد وہ عبادات ہیں جو انسان کو معاملات کے شعبے میں ادا کرنی ہوتی ہیں - اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مغربی (یونانی و ما بعد) فلسفوں کے برعکس قرآنی اخلاق کا مقصد محض دنیوی مسرت (Happiness) نہیں - ہم دیکھتے ہیں کہ بورک Bourke نے محولۂ بالا کتاب کے آخری باب میں Faith (شاید بمعنی یقین)، Hope (بمعنی رجائیت) اور Charity (خیر و صدقہ) کو supernatural virtues (فوق الفطرت نیکیاں) قرار دے کر انہیں اعمال صالحہ کا معاون و محرک قرار دیا ہے، لیکن ان کا لازمی حصہ نہیں سمجھا - اس کا باعث یہ ہے کہ اس کے نزدیک اعمال (اخلاق) کا مقصد دنیوی راحت و مسرت ہے حالانکہ اصلی مقصد (اسلام کے نزدیک) فوز و فلاح ہے، جو دنیا میں بھی اور عقبیٰ میں بھی مطلوب ہے - فوز و فلاح اور مسرت و راحت میں جو فرق ہے، وہ ظاہر ہے - مسرت و راحت اساساً ایک انفرادی کیفیت ہے اور فوز و فلاح وہ خوش بختی ہے جو مستقل انفرادی اطمینان کے ساتھ اجتماعی خیر و اطمینان کی بھی ضامن ہے.

جیسا کہ پہلے بیان ہوا ہے اس مقالے میں قرانی تصور اخلاق، اور خلق نبوی [رک بہ محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم] اور صوفیانہ اخلاق وغیرہ کی بحث محض ضمناً کی جا رہی ہے - اس مقالے میں اصولاً اس علم الاخلاق کا تذکرہ ہے جو یونانی حکمت کی شاخ (حکمت عملی) کا موضوع ہے، اگرچہ جابجا مجموعی تجزیے میں قرآنی اور نبوی اخلاق کی بحث بھی شامل ہو گئی ہے.

یہ معلوم ہے کہ تقسیم علوم میں سب سے پہلے علوم دینیہ اور ان کے معاون علوم آلیہ آتے ہیں اور ان کے بعد علوم حکمت (یا علوم حکمیہ) - حکمت سے مراد ہے اعیان موجودات کا علم، بقدر طاقت بشری، جیسا کہ وہ ہے - حکمت کی دو قسمیں ہیں : (۱) نظری ، یعنی ان اعمال و افعال کا علم جو ہمارے اختیار و قدرت سے باہر ہیں اور (۲) عملی، یعنی ان اعمال و افعال کا علم جو ہمارے اختیار و قدرت میں ہیں- ملا صدرا کے نزدیک حکمت عملی کا موضوع نفس انسانی ہے : من حیث اتصافہا بالاخلاق والملکات - ابن سینا نے دانش نامۂ علائی میں حکمت کی جگہ علم کا لفظ استعمال کیا ہے (دیکھیے طبع احمد خراسانی، ۱۳۱۵ ھ ش، ص ۶۸ ببعد).

حکمت عملی کی تین قسمیں ہیں:

(۱) علم بمصالح شخصٍ بانفرادہ - اس کا نام تہذیب الاخلاق ہے- اسی کو علم الاخلاق و الحکمۃ الخلقیۃ بھی کہا جاتا ہے (التہانوی : کشاف).

(۲) تدبیر المنزل یا حکمت المنزلیہ.

(۳) سیاست مدن یا علم السیاسۃ یا حکمۃ السیاسۃ یا حکمۃ المدنیہ یا سیاسۃ الملک یا تدبیرالممالک.

اب فائدے اور نفوذ کے لحاظ سے علم الاخلاق حکمت عملی کی جملہ اقسام پر حاوی ہے، اگرچہ مصنفین اپنی کتابوں میں اسے ایک مستقل اور جدا حصہ بناتے ہیں- علمائے علم الاخلاق کے نزدیک اس کا فائدہ تنقیہ الطبائع ہے تاکہ انسان فضائل کا

اکتساب اور رذائل کو جان کر ان سے بچنے کی تدبیر کر سکے ۔ احصاء العلوم میں الفارابی نے علوم کو پانچ حصوں (فصول) میں تقسیم کیا ہے ۔ پانچویں فصل ہے : فی العلم المدنی و اجزائہ ۔ اس نے اسی علم کو مرکزیت دے کر باقی فصول میں علوم اللسان، علم المنطق، تعالیم، علم طبعی و الٰہی کا ذکر کیا ہے ۔ الخوارزمی نے مفاتیح العلوم میں علوم کی دو قسمیں کی ہیں: (۱) علوم الشریعہ اور (۲) علوم العجم من الیونانیة . . . ۔ اس فہرست میں علم الاخلاق اور علم تصوف کا ذکر نہیں ۔ تھانوی کے بیان کے مطابق بعض نے علم السلوک (= علم التصوف) کو بھی علم الاخلاق کہا ہے : و موضوعہ اخلاق النفس ان یبحث فیہ عن عوارضہا الذاتیہ . . . (کشاف، مقدمہ).

بہرحال باضابطہ تقسیم کی رو سے علم اخلاق علوم حکمیہ کی قسم حکمت عملی کی ایک شاخ ہے ۔ اس کے باوجود اس علم پر لکھنے والے اکثر حضرات نے حکمت عملی کی تینوں شاخوں کو ایک ہی فن کے با یکدگر مربوط اجزا کے طور پر مرتب کیا ہے؛ چنانچہ ابن مسکویہ نے تہذیب الاخلاق میں اور اس کے فارسی شارح نصیر الدین طوسی نے اخلاق ناصری میں (نیز اسی کے انداز پر لکھی ہوئی محقق دوانی کی اخلاق جلالی (لوامع الاشراق فی تہذیب الاخلاق) میں) یہی نہج اختیار کی ہے اور اس کی وجہ، جیسا کہ بیان ہو چکا ہے، اس کی ہمہ گیری اور افادیت ہے.

مسلمانوں میں اس خاص علم الاخلاق پر باضابطہ کتابوں کا آغاز کب ہوا؟ اس کے متعلق یقین سے کچھ نہیں کہا جا سکتا ۔ ابن الندیم کے بیان کے مطابق اس موضوع پر اولیں منضبط کتاب یحیی بن عدی کی تہذیب الاخلاق تھی ۔ یہ ایک عیسائی عالم تھا، جس کی وفات ۳۶۴ھ / ۹۷۴ء میں ہوئی.

ڈانلڈسن نے اپنی مذکورۂ بالا کتاب میں قرآن و حدیث سے مستنبط تصورات اخلاق کی بحث کے بعد یونانی اثرات کے تحت ابتدائی اخلاقیاتی مباحث کا تجزیہ کرتے ہوئے واضح کیا ہے کہ مسلمانوں کے ابتدائی دینی تصورات اخلاق جس زمانے میں مرتب ہو رہے تھے یونانی خیالات و تصانیف (جنھیں اسلام سے خاصا عرصہ پہلے شام وغیرہ کے عیسائیوں نے سریانی میں منتقل کر لیا تھا) کے مطالب متوازی طور پر مسلمانوں کے علمی حلقوں میں پھیل رہے تھے ۔ اس نفوذ کے باعث خود دینی ادب میں بھی یونانی استدلال اور اس کے فلسفیانہ نظریات (بشمول اخلاقیات) سرایت کرتے رہے، چنانچہ اسلام کے اولیں عقل پسند معتزلہ اور اخوان الصفا وغیرہ کی کتابیں اور معتقدات ان سے گہرے طور پر متأثر نظر آتے ہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے *Studies in Muslim Ethics*، ص ۹۶ یا ۱۲۱).

ڈانلڈسن نے یحیی بن عدی کی کتاب کے بعد ابن مسکویہ (م ۴۲۱ھ / ۱۰۳۰ء) کی کتاب تہذیب الاخلاق کا ذکر کیا ہے اور بہ قیاس کیا ہے کہ ابن مسکویہ نے اپنی کتاب یحیی بن عدی کی کتاب سے متأثر ہو کر لکھی ۔ چونکہ بعد کی اکثر کتب اخلاق (اخلاق ناصری اور اخلاق جلالی وغیرہ) بھی کم و بیش اسی نہج پر ہیں، لہٰذا اس سے وہ ثابت یہ کرنا چاہتے ہیں کہ مسلمانوں کا باضابطہ علم اخلاق سراپا یونانی مآخذ پر مبنی ہے اور اس میں بھی اولیت کا سہرا ایک عیسائی عالم کے سر ہے ۔ یہ نتیجہ یقیناً غیر منصفانہ ہے.

اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ یونانی علوم کا اثر مسلمانوں پر ہوا اور اس سے بھی انکار نہیں ہو سکتا کہ عربی ادبیات میں یہودیوں اور عیسائیوں نے معتدبہ حصہ لیا، لیکن قابل غور امر،

جیسے اکثر مستشرقین نظر انداز کر جاتے ہیں، یہ ہے کہ اگرچہ مسلم مصنّفین نے کلمة الحکمة ضالة المؤمن کے مصداق اخذ و استفادہ سے کبھی احتراز نہیں کیا، تاہم انھوں نے مأخوذ یا مستعار مواد کو جس طرح اسلامی رنگ دینے کی کامیاب کوشش کی (اور اکثر اوقات اس میں اسلامی [قرآنی] روح بھرنے کا جو اہتمام کیا) اسے معمولی واقعہ نہیں سمجھا جا سکتا: چنانچہ یہ کتابیں یونانی اثر سے متأثر ہونے کے باوجود یونانی نقل نہیں بلکہ ان پر غالب نقش اسلامی تعلیمات کا ہے۔ اصولاً اخلاقیاتی ادب میں وہ سارا مواد بھی شامل ہونا چاہیے جو کتب حدیث، کتب ادب، کتب سیرة اور کتب تصوف کی صورت میں یحیی بن عدی اور مسکویہ سے پہلے مرتب ہوا اور ان دونوں کتابوں کے بعد بھی مرتب ہوتا رہا۔ اس مواد کی اہمیت اس وجہ سے بھی ہے کہ آہستہ آہستہ وہ کتب اخلاق بھی جو اصلاً یونانیت سے متأثر تھیں اسلامی سانچے میں ڈھلتی گئیں اور علم اخلاق کا ایک نیا اور مستقل اسلوب بھی ابھر آیا۔ مثال کے طور پر امام غزالیؒ کی کتابیں احیاء علوم الدین (عربی)، کیمیاے سعادت (فارسی)، رسالة اللّدنیه اور نصیحة الملوک وغیرہ پیش کی جا سکتی ہیں۔ علم الاخلاق کا یہ انداز امتزاجی ہے، چنانچہ اس قسم کی کتابیں بیک وقت کتب اخلاق بھی ہیں اور کتب دین بھی (بلکہ کتب تصوف بھی)، اگرچہ یہ بھی درست ہے کہ مسکویہ کا خالص یونانی اسلوب بھی آگے چلا ہے (اور اس کا سب سے نمایاں نمائندہ نصیر الدین طوسی ہے، جس کی کتاب اخلاق ناصری مسکویہ ھی کی شرح ہے)، لیکن غزالی کے اسلوب کا بھی تتبع ہوتا رہا۔ محقق دوانی نے اپنی کتاب اخلاق جلالی میں غزالی اور طوسی کے اسالیب میں امتزاج پیدا کیا ہے: چنانچہ انھوں نے اپنی کتاب کی فضا کو بڑی حد تک اسلامی بنانے کی کوشش کی ہے۔ وہ کتابیں جو اخلاق ناصری اور اخلاق جلالی کے اسلوب پر فارسی میں لکھی گئیں ان کی فہرست یہ ہے:-

۱۔ اخلاق ہمایونی، جس کا ذکر ڈانلڈسن نے اپنی کتاب (ص ۲۷۷) میں کیا ہے۔

۲۔ اخلاق محسنی، از حسین بن علی واعظ کاشفی (م ۹۱۰ھ / ۱۵۰۴ء)، جو کلکتے سے ۱۸۵۰ء میں شائع ہوئی۔

۳۔ اخلاق محتشمی، جس کا ذکر ڈانلڈسن کی کتاب (ص ۲۷۷) میں موجود ہے۔

۴۔ اخلاق روحی، از عطاءاللہ روحی (تہران ۱۳۱۶ھ)، جس کا ذکر ڈانلڈسن نے بھی کیا ہے (ص ۲۷۷)۔

۵۔ اخلاق ظہیری۔

۶۔ اخلاق جہانگیری، از نور الدین محمد قاضی خاقانی (م ۱۰۳۱ھ)، جس کا مخطوطہ (عدد ۲۲۰۷) انڈیا آفس لائبریری میں موجود ہے۔

۷۔ اخلاق ہاشمی، از خافی خان (م نواح ۱۱۴۴ھ)، جس کا مخطوطہ (عدد ۳۹۶) انڈیا آفس لائبریری میں ہے۔

اگر مسکویہ کے انداز خاص کا لحاظ نہ رکھا جائے تو اخلاق (سلوک) اور عام آداب و فن اخلاق پر کتابوں کی اتنی تعداد موجود ہے کہ فہرست خاصی طویل ہو سکتی ہے۔ یہاں امتزاجی اسلوب سے تعلق رکھنے والی چند عربی کتابوں کے نام دیے جا رہے ہیں:-

۱۔ عبداللہ بن المقفع (م ۱۴۲ھ): الدرّة الیتیمة؛

۲۔ الثعالبی (م ۴۲۹ھ): فوائد القلائد؛

۳۔ الماوردی (م ۴۵۰ھ): الاحکام السلطانیه (خصوصی طور سے سیاست و تدبیر ملکی کے متعلق ہے)۔

۴۔ الغزالی (م ۵۰۵): نصیحة الملوک؛

۵ - الطرطوشی (م ۵۲۰ھ) : سراج الملوک؛
۶ - ابن طلحه (م ۶۵۲ھ) : العقد الفرید؛
۷ - المیمونی :التبر المسبوک (تصنیف ۹۹۰ھ)؛
۸ - المؤید باللہ (م ۱۰۲۰ھ): تصفیة النفوس.

ان کے علاوہ بھی کئی کتابیں ھیں - جن کے لیے کتب خانوں کی مشرح فہرستوں کا مطالعه کرنا چاھیے - فارسی میں ناصر خسرو، سعدی، عطار اور ابن یمین کے علاوہ شعرا کی بڑی تعداد نے اخلاقیات کو موضوع بنایا - گلستان، بوستان اور پند نامۂ عطار جیسی کتابیں بہت مشہور ھوئیں - ان میں اخلاق دین اور تصوف یکجا ملتے ھیں - ان معنوں میں تصوف کی ھر کتاب (اور وہ کتابیں جنھیں ادب کہا جاتا ہے) فن اخلاق سے متعلق ہے۔ خالص دینی کتابوں، مثلاً شاہ ولی اللہ دہلوی کی حجة اللہ البالغه میں اخلاق اور تہذیب النفس کے مباحث موجود ھیں۔ شاہ صاحب کی اس کتاب میں غزالی اور ابن مسکویه دونوں کے اثرات ملتے ھیں.

ڈانلڈسن نے دور جدید کی بعض اخلاقی کتابوں کا بھی تذکرہ کیا ہے، لیکن حق یہ ہے کہ دور جدید میں غزالی کے اسلوب اور موجودہ سائنٹفک طریق بحث کے درمیانی فاصلے زیادہ ھو گئے ھیں - اب یہ مسائل فلسفے کی باضابطه شاخ Ethics اور نفسیات کی کتابوں میں بیان ھوتے ھیں اور ان میں علم السیاست اور تدبیر منزل کی بحثیں کم سے کم آتی ھیں - سیاست اور تدبیر سے متعلق ادب اب مستقل فنون ھیں - جدید دور میں دور قدیم کے ممتاز علماے اخلاق کے نظریات پر مستقل تشریحی کتابیں بھی لکھی جا رھی ھیں، مثلاً زکی مبارک کی کتاب الاخلاق عندالغزالی - پروفیسر ایم ایم شریف کی مرتبه کتاب *A History of Muslim Philosophy* میں بھی اس موضوع پر خاصا مواد مل جاتا ہے - دور حاضر میں حکیم مشرق اقبال نے اپنے فلسفۂ خودی کی روشنی میں ایک نئی اخلاقیات سے ھمیں روشناس کرایا ہے - انھوں نے سروری و خدمتگری کا ایک نیا تصور پیش کیا ہے اور فقر غیور کو اس کی سیرت قرار دیا ہے.

جیسا کہ پہلے بیان ھوا ہے تصوف کو اخلاق النفس کہا گیا ہے؛ لہٰذا صوفیوں کے اخلاقی ضابطے جدا ھیں، جن کی جزئیات قدیم ترین کتابوں میں موجود ھیں - ابو نصر سرّاج کی کتاب اللمع، قشیری کا رسالة القشیریه، الکلاباذی کی کتاب التعرف اور المکی کی قوت القلوب عربی میں اور الاصبہانی کی حلیة الاولیاء اور الهجویری کی کشف المحجوب فارسی میں معروف ھیں۔ ان میں اخلاق النفس کی تفصیلات موجود ھیں اور ان کے بعد کی کتابوں میں بھی ان کی پیروی ھوئی ہے.

آخر میں ضروری معلوم ھوتا ہے کہ اس غلط خیال کا کچھ تجزیہ کیا جائے جس کا مرکزی نکته یہ ہے کہ مسلمانوں کا علم الاخلاق یونانی اخلاقیات کی نقل ہے.

اس میں شبہه نہیں کہ مسلمانوں کے علم الاخلاق پر ارسطو اور زیادہ تر افلاطون کے خیالات کا اثر ہے، لیکن یہ کہنا صحیح نہیں کہ اس علم الاخلاق میں سراپا یونانیت کی روح رچی بسی ھوئی ہے.

سب سے پہلے یہ امر قابل غور ہے کہ یونانی علم الاخلاق اپنی بنیادوں ھی میں اسلامی تصورات زندگی سے مختلف تھا - یونانی فلسفیوں کے ایک بڑے حصے کی راے یہ تھی کہ اگر عدالت ھی اخلاق کی قدر اول ہے تو یہ اس لیے ناقابل عمل ہے کہ یہ قانون فطرت کے خلاف ہے - فطرت انسانی کا تقاضا ہے کہ ھرفرد اپنی ھی راحت کے لیے کوشاں ھو۔ پس عدالت کا معیار کون قائم کرے گا؟ مشاھدے میں تو یہی آیا ہے کہ عدالت کی قدر صرف طاقتوروں

کے حق میں استعمال ہوتی ہے؛ لہٰذا عدل کے اجتماعی قوانین بن ہی نہیں سکتے ۔ عدالت کا معیار حکما کا قائم کردہ معیار ہے، عوام اس سے بہرہ ور نہیں ہو سکتے ۔ زیادہ سے زیادہ تدبیر یہ ہو سکتی ہے کہ عقل اس کا فیصلہ کرے، مگر عقل خود مصلحت کوش اور خود غرض واقع ہوئی ہے (دیکھیے A. Campbell Garnett : *Ethics : A Critical Introduction*، ۱۹۶۰ء، ص ۱۰۱ ببعد).

یونانی تصور اخلاق میں انسان کو بالطبع شریر تسلیم کیا ہے، لیکن اسلامی تصورات میں انسان بالطبع سلامت روی کا میلان رکھتا ہے، جیسے فجور و تقوی دونوں کا شعور دے دیا گیا ہے؛ لہٰذا تربیت سے شریر بھی خیر ہو سکتا ہے ۔ اس کے علاوہ عدل قرآن کے نزدیک قدر اول ہے اور یہ وہ نصب العین ہے جس کے لیے انسانی طبیعت کی تربیت کی جا سکتی ہے.

اس کے علاوہ اسلامی اخلاق عدل کے ساتھ احسان، ایثار، صلہ رحمی اور دوسرے انسانوں کی خاطر ضبط نفس کی اقدار میں بھی یقین رکھتا ہے، مگر ایثار یونانیوں کے نزدیک غیر عقلی عمل ہے (Garnett، ص ۱۰۵) اور عقلی ہو بھی تو عبث ہے کیونکہ افلاطون اپنی ”جمہوریہ“ میں عقل کو انسان کی خود غرضی کا پاسدار بتاتا ہے (کتاب مذکور، ص ۱۰۲).

یونانی تصور اخلاق اپنے شہری اور غیر شہری، یونانی اور غیر یونانی میں امتیاز کرتا ہے، مگر اسلام کا تصور اخلاق اس طرح کا امتیاز روا نہیں رکھتا ۔ بلاشبہہ سقراط اور اس کے ساتھی فضائل اخلاق کے شدت سے قائل تھے اور اخلاق کو ایک متوازن معاشرے کے لیے ضروری سمجھتے تھے، لیکن اس کا معیار وہ عقل ہی کو سمجھتے تھے، جس کے بارے میں کہا جا چکا ہے کہ اس کا فیصلہ بھی مشکوک سمجھا جاتا تھا ۔ اس کے علاوہ یونانی اخلاق میں ہمسایے سے محبت یا جود و سخا (فیاضی) ایک غیر اہم قدر تھی ۔ اجتماعی فائدے کا تصور کسی بلند تر مذہبی معنی پر نہیں بلکہ سیاسی مصالح کے اصول پر قائم تھا (Garnett، ص ۱۰۴) ۔ نفسیاتی طور پر یونانی اس بات کو سمجھ ہی نہ سکتے تھے کہ کوئی شخص کسی دوسرے فرد کے لیے اپنی جان کو خطرے میں کیوں ڈالے گا ۔ سقراط اور اس کے رفقا نے انسان کی اس خود غرضی کو بنیاد بنا کر عدالت کا قانون وضع کیا، لیکن اس کے لیے عقل و مصلحت کو معیار بنایا، جو خود ناتمام ہے۔ اسلام اس کے برعکس عدل اور تقوی دونوں کو قدر اول قرار دیتا ہے اور رضاے الٰہی کو اس کی غایت قرار دیتا ہے ۔ یونانیوں کے نزدیک معاشرتی بہبود ریاست (State) کے تابع تھی، جس میں آزادی و اختیار کا پہلو غائب ہو جاتا ہے؛ لہٰذا فرد کی دنیا تنگ اور تاریک تھی ۔ بلا شبہہ افلاطون کے نزدیک انسانی عقل ہمیشہ خیر کا تقاضا کرتی ہے اور اس کی راے میں سب عقل مند لوگ یکساں طور سے خیر ہوں گے، لیکن اس کی نظر میں بھی اقتدار یا تو حکما کے لیے مخصوص ہے یا چند تربیت یافتہ افراد کے لیے، یعنی غلاموں کے لیے اور عوام کے لیے اس میں کوئی مقام نہیں ۔ ارسطو نے عقل پر بہت زور دیا، لیکن یہ بھی کہا کہ عقل کی ہمہ گیر فرمانروائی سے ضروری نہیں کہ راحت مل سکے، اس لیے کہ جذبات و احساسات اپنی مستقل حیثیت رکھتے ہیں اور ان کی مناسب تربیت کے بغیر عقل کے بے اثر ہو جانے کا خدشہ ہے ۔ پھر یہ بھی ہے کہ یونانی تصور میں اخلاقی قوانین انسان کے بنائے ہوئے ہوتے ہیں، جو تغیر پذیر، ناقابل اعتماد اور خود غرضانہ ہوتے ہیں ۔ اس کے برعکس اسلام قانون الٰہی کو منہاج

اول اور منبع مانتا ہے، جو مستقل ہے اور اسے جھٹلایا نہیں جا سکتا۔

ڈانلڈسن نے (اور قدرے ڈی ۔ بی ۔ میکڈانلڈ D. B. Macdonald نے بھی اپنی کتاب *The Religious Attitude and Life in Islam* میں) کسی عقلی تجزیے اور تاریخی مطالعے کے بغیر ھی مسلم اخلاقیات کو یہ کہ کر ناقص قرار دے دیا کہ اس میں عورتوں اور غلاموں کا درجہ کمتر ہے، مگر حق یہ ہے یہ دونوں باتیں غلط ھیں۔ اسلام کے مدنظر فطرت کے قوانین اور مساوات کی عملی روح تھی، مغرب کے ظواھر نہ تھے، جن میں نمائشی مساوات کے پردے میں صنف خواتین کے ساتھ بڑی غیر عقلی عدم مساوات موجود ہے اور عوام کی شاھنشاھی کا سراغ مساوات تو یونانی اور رومن تہذیب میں مل ھی نہیں سکتا۔

ڈانلڈسن (اور میکڈانلڈ) نے اسلامی اخلاقیات کو عیسوی اخلاقیات سے متأثر قرار دیا ہے۔ اس میں شبہہ نہیں کہ الہامی مذھب ہونے کے لحاظ سے بعض اسلامی اخلاقی رویے عیسوی اخلاقی رویوں کے قریب ھیں، مثلاً گروھی نقطۂ نظر کے بجاے کل انسانیت کا نقطۂ نظر؛ لیکن عیسوی نقطۂ نظر رھبانیت پر قائم ہے اور زندگی کے عملی معاملات میں غیر تسلی بخش ہے۔ اسلام کا اخلاقی نقطۂ نظر، عدل پر قائم ہے، یعنی اس میں بدی اور طاقت کے سامنے مرعوب ہونے کا اصول موجود نہیں بلکہ قسط اور تقوی مدار عمل ہے۔

یورپ کے جدید ترین اخلاقی فلسفے مادیت پر قائم ھیں۔ ان میں مفیدیت (Utility) اور نتائجیت (Pragmatism) کے نظریے کا غلبہ ہے۔ اسلامی اخلاقیات کی روح خود غرضی کے ھر شائبے سے پاک ہے اور ایثار اس کی بنیاد ہے۔ اسلام میں چونکہ ھر اچھا عمل عبادت ہے، اس لیے ھر اخلاقی عمل بھی ایک عبادت ہے، جس سے روحانی حظ حاصل ہوتا ہے اور نیکی پھیلتی ہے؛ چنانچہ مادّی نوعیت کی راحت اس کا مطمح نظر نہیں بلکہ شوائب مادّیہ سے پاک و صاف ہو کر رضاے الٰہی کا حصول اس کی غایت ہے، خواہ اس میں ذاتی مادّی نفع اور ذاتی جسمانی راحت میں خلل واقع ہوتا ہو۔ ان مطالب کے لیے فلسفی ڈیوی Dewy اور سجوک Sidjwick وغیرہ کی کتابوں سے استفادہ کیا جا سکتا ہے۔ اسلام میں انسان بالطبع شریر نہیں، جیسا کہ بعض نفسیاتی مسلک اور حیاتیاتی تصورات ثابت کرتے ھیں؛ اسی لیے اسلامی اخلاقی رویے غیر معتدل نفسی رجحانات کو تسلیم کرتے ہوے سلامت نفس کو انسان کی بنیادی فطرت خیال کرتے ھیں۔ بہر حال اسلام کی اخلاقیات دین کا حصہ ھیں اور اپنی نوعیت میں منفرد ھیں۔

مآخذ: مقالۂ اخلاق کے مآخذ، نیز قرآن مجید اور کتب حدیث (جن میں یہ بحث ادب کے تحت بھی ہے) اور کتب تفسیر، بذیل آیۃ وَاِنَّکَ لَعَلٰی خُلُقٍ عَظِیْمٍ (۸۵ [القلم]: ۴) کے علاوہ دیکھیے: (۱) ابن مسکویہ: تہذیب الاخلاق، مصر ۱۳۰۶ھ؛ (۲) الفارابی: آراء اھل المدینۃ الفاضلۃ، باب ۲۴ تا ۳۷؛ (۳) الغزالی: احیاء علوم الدین (کتاب آداب المعیشۃ و اخلاق النبوۃ)، مصر ۱۳۴۱ھ/۱۹۳۳ء، ۲: ۳۱۲؛ (۴) ابن سینا: دانشنامۂ علائی (بحث تحقیق در بارۂ سعادت و نیک بختی، تتمیم بحث سعادت حقیقی)، تہران ۱۳۱۵ھ؛ (۵) التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ج ۱، مقدمہ راجع بہ علم؛ (۶) شبلی نعمانی و سیّد سلیمان: سیرۃ النبی، بار چہارم، اعظم گڑھ ۱۳۶۹ھ، ۲: ۲۸۶ تا ۴۰۰ (بذیل اخلاق)؛ (۷) D. B. Macdonald: *The Religious Attitude and Life in Islam*؛ Hastings: *Encyclopaedia of Ethics and Philosophy*؛ (۸) Donaldson: *Studies in Muslim Ethics*، لندن ۱۹۵۳ء؛ (۹) محمد اقبال: *Reconstruction of Religious*

Thought in Islam. ؛ (۱۰) A. Campbell Garnett : Ethics : a Critical Introduction مطبوعهٔ ریاستہاے متحدہ امریکہ، ۱۹۶۰ء؛ (۱۱) زکی مبارک : الاخلاق عندالغزالی (اردو ترجمہ از نور الحسن خاں: غزالی کا تصور اخلاق، لاہور ۱۹۵۶ء)؛ (۱۲) M.M. Sharif : A History of Muslim Philosophy - (سیّد عبداللہ نے لکھا).

[ادارہ]

⊗ **علم النفس**: مسلمانوں کے یہاں علم النفس ایک جامع لفظ ہے۔ اس سے مراد صرف وہ علم نہیں جسے آج کل سائیکالوجی Psychology (نفسیات) کہا جاتا ہے اور جس کے بڑے بڑے علمبردار فرائڈ Freud، ایڈلر Adler، ینگ Jung، واٹسن Watsen اور میکڈوگل Mcdougall وغیرہ ہیں ۔ اسلامی اصطلاح میں اس سے مراد روح بھی ہے اور نفس حیوانی کے محرکات و مظاہر بھی ۔ بہرحال قرآن مجید میں نفس کے معنی روح کے بھی ہیں اور پیام لانے والے فرشتے کے بھی ۔ جمع کی صورت میں اکثر ذات اور شخصیت مراد ہے، خصوصاً شخصیت داخلی ۔ چھے آیات میں اس کی نسبت خدا کی ذات کی طرف ہے ۔ قدیم عربی شاعری میں نفس [رکّ بآں] بمعنی ذات یا شخص تھا اور روح بمعنی سانس یا ہوا۔ مابعد قرآن کے ادب میں نفس اور روح بالعموم مترادف ہیں اور دونوں کا اطلاق روح، ملائک اور جنّات پر کیا گیا ہے ۔ نفس کی جمع انفس اور نفوس آئی ہے ۔ بعض موقعوں پر قلب بمعنی روح بھی مفہوم میں شامل ہو جاتا ہے ۔ ان بحثوں کے لیے رکّ بہ نفس، جس کا نہایت مختصر خلاصہ یہاں پیش کیا جا رہا ہے تاکہ اصل موضوع کی تمہید بن سکے۔

نفس کی تین انواع یا تین خصائص بیان ہوے ہیں : (۱) نفس امّارہ، (۲) نفس لوّامہ اور (۳) نفس مطمئنّہ؛ لیکن جیسا کہ ابن قیم ؒ نے لکھا ہے یہ تین الگ الگ نفوس نہیں، ایک ہی نفس ہے اور یہ تینوں اس کی مختلف حالتیں ہیں۔ اب رہا لفظ روح، سو قرآن مجید میں اس کے متعدد استعمال آئے ہیں، بمعنی روح (نفس)، علم، جان، پیغام، نور، ہدایت، دانائی، فرشتہ ۔

تاج العروس میں نفس کے لیے کئی معنی بیان ہوے ہیں : خون، جسد، نظر بد، حضور، مخصوص حقیقت، ذات، تکبر، خود افزائی، ارادہ، نفرت، کوئی غالب خواہش وغیرہ (اور یہ آخری معنی قابل غور ہیں) ۔

کتب لغت کی بحثوں سے پتا چلتا ہے کہ انسان کے دو نفس ہیں : ایک حیاتی اور دوسرا ممیزہ ۔ نفس بمعنی ذہن (Mind) کے اور روح بمعنی حیات بھی ہے ۔

صوفیہ کے نزدیک نفس مقام ہے ذمائم کا اور حکما کے نزدیک ''اِنّھا اِستکمالٌ اولٌ لجسمٍ طبیعیٍ آلیٍ''، یعنی آلاتی فطری جسم کا ابتدائی حصول کمال (ابن رشد : کتاب النفس، مطبوعۂ حیدر آباد دکن، ص ۱۰؛ نیز دیکھیے ابن باجہ : کتاب النفس؛ The Idea of Spirit in Islam : D. B. Macdonald).

نفس کی حقیقت کچھ بھی ہو، ہمارے موجودہ مقالے کا موضوع مسلمانوں کا علم النفس ہے ۔ اس کے دو حصے کیے جا سکتے ہیں : (الف) وہ تصورات جو قرآن مجید، حدیث اور حکمت و تصوف کی کتابوں میں قلب اور نفس (و روح) کے موضوع پر ملتے ہیں؛ (ب) وہ اشارات و مباحث جو مسلم حکما اور عرفا کی کتابوں میں نفسیات کے موجودہ باضابطہ علم کے انکشافات کے قریب یا ان سے مماثل ہیں۔ نفس انسانی کے بارے میں مؤخر الذکر کی حیثیت تجربی نہ سہی، تاہم غور و فکر سے پیدا شدہ انکشافات کی حیثیت انہیں ضرور حاصل ہے ۔ ان میں سے بعض حقیقتوں کو آج کی سائنس (نفسیات) بھی تسلیم کرتی ہے، یا کم از کم انہیں رد نہیں کرتی؛ لہٰذا علم

نفسیات کی تاریخ میں انھیں ایک دور کے خیالات سمجھا جا سکتا ہے۔

از بسکہ نفسیات اپنے موجودہ مرحلۂ ترقی میں بھی سائنس کی یقینی شاخوں جیسی باضابطہ سائنس نہیں سمجھی جاتی، اس لیے بالکل قدرتی امر ہے کہ قدیم ادبیات اسلامی میں جو نفسیاتی معلومات ملتی ہیں انھیں بھی قطعی سائنسی حیثیت حاصل نہیں البتہ مشاہداتی حوالے کے طور پر ان سے استفادہ کیا جا سکتا ہے - بہر حال یہ ماننا پڑے گا کہ نفس انسانی اور انسانی اعمال و افعال کے محرکات داخلی کے بارے میں مسلمان حکما و صوفیہ کا مشاہدہ وسیع بھی تھا اور گہرا بھی، جس کے شواہد ان کی کتابوں میں بڑی کثرت سے ملتے ہیں اور صوفیہ کو تو ایک لحاظ سے نفس انسانی کے معالج کا درجہ بھی حاصل تھا؛ چنانچہ یہ کہنا بھی غلط نہ ہو گا کہ طب روحانی (Psychotherapy) میں مسلم صوفیہ کو اوّلیّت کا مقام حاصل ہے۔

یہ بحثیں کتب اخلاق میں بھی موجود ہیں، جن میں تہذیب نفوس اور نفس کی بیماریوں کے علاج کا ذکر ہے - اگر آج کوئی مستعد اور محنتی محقق اس سارے ادب پر نظر ڈال کر جدید اصطلاحات علمی کے ذریعے اسلامی علم نفسیات کی روداد مرتب کرنا چاہے تو ایک معقول کتاب نفسیات مرتب ہو سکتی ہے - اس قسم کی ایک کوشش مصر کے ایک عالم عبدالحکیم عثمان نے کی ہے، جس کی کتاب کا نام ہے الدراسات النفسیہ عند المسلمین (عابدین ۱۳۸۲ھ / ۱۹۶۳ء)؛ نیز دیکھیے محمد اجمل : An Introduction to Muslim Psychotherapy، در مجلّۂ *Symbol*، گورنمنٹ کالج لاہور، جولائی ۱۹۷۴ء۔

نفسیات جدید میں نفس کو کوئی پر اسرار شے ثابت کرنے کے بجائے اس پر زور دیا جاتا ہے کہ یہ شے جو کچھ بھی ہے خالصةً جسم کے اندر ہے - خواہ قوا کی صورت میں، خواہ عضلات و اعصاب میں یا پھر لا شعور میں - بہر حال یہ جسم کے اندر ہی ہے - اس کے کچھ وظائف ہیں، کچھ محرکات ہیں - نفس کا جسم پر کیا اثر ہوتا ہے اور جسم کا نفس پر کیا اثر ہوتا ہے؟ انسان کی حرکات و سکنات کے پیچھے کیا کیا (شعوری یا غیر شعوری) قوتیں ہیں (جن کا ہمیں علم ہے یا جن کا ہمیں علم نہیں)، جو مختلف اعمال و افعال کے صدور کا باعث ہوتی ہیں - انسان کی کجروی یا غیر معتدل حرکات و سکنات بھی ذہن کے اندرونی عمل یا فساد عمل کا نتیجہ ہوتی ہیں - بنابریں اسے انسانی حرکات و سکنات کا علم بھی کہا جاتا ہے، جسے منظم طور پر Behaviourism (کرداریت) کہتے ہیں۔

بہر حال نفس ان سب کا منبع ہے - نفس کے ان اعمال کو سمجھنا اور ان کی روشنی میں انسانی کردار کی تہذیب و ترتیب نفسیات کی غرض و غایت ہے - اب اس علم کو زندگی کے ہر شعبے میں ممد و معاون سمجھا جاتا ہے اور اس کے حوالے سے اس کی متعدد شاخیں ہیں، اس کے اہم موضوعات یہ ہیں: ۱ - نفس کی حقیقت؛ ۲ - نفس کے قوٰی اور اس کے خواص و وظائف؛ ۳ - شعور و لا شعور بطور منبع تحریک؛ ۴ - نفس کا اثر Behaviour پر؛ ۵ - تجزیۂ نفس یا تحلیل نفسی؛ ۶ - اطلاقی نفسیات، جس کا تعلق معاشرت اور زندگی کے اہم شعبوں سے ہے اور ان میں سے ایک اہم شعبہ تعلیم و تعلم بھی ہے (مزید معلومات کے لیے دیکھیے عثمان عبدالکریم : الدراسات النفسیہ عندالمسلمین؛ نیز دیکھیے اسی مقالے میں بذیل التعلیم والتعلم۔

یہ تسلیم شدہ ہے کہ یورپ میں بھی علم النفس بہ حیثیت سائنس ایک نیا علم ہے؛ لٰہذا مسلم ادبیات میں اس کو بہ حیثیت سائنس ثابت

کرنا صحیح ہے، نہ ہمارا مقصود ہے ۔ بایں ہمہ اس علم کے مسائل و موضوعات بہ حیثیت حکمت و معرفت مشاہداتی، نیم تجربی یا محض ظنی و تخمینی شکل میں مسلم ادبیات میں بکثرت موجود ہیں، جن میں سے بعض آج کل تجربی علم نفسیات کا حصہ بن سکتے ہیں، اگرچہ یہ علم ابھی تک خود بھی مکمل طور پر سائنس ہونے کا دعوٰی نہیں کر سکتا .

نفسیات کے موضوعات و مسائل، جو مسلم ادبیات کے مختلف شعبوں میں زیر بحث آئے ہیں، وہ کم و بیش یہ ہیں : (۱) تصوف اور حکمت کی کتابوں میں روح (نفس برتر) کی بحث، عقول و نفوس اور علم ارواح بعد الموت؛ (۲) نفس حیوانی (نفس حیاتی و جسمانی) کی بحث، نفس کے قوٰی (یعنی علم الافعال الاعضاء (Physiology) کی روشنی میں ذھن کے اجزا، اعضا و قوٰی)؛ (۳) باطن کے خواص کی بحث اور رؤیا کی حقیقت؛ (۴) شعور برتر (الہام، کرامت، نبوت) کی بحث؛ (۵) جذب و جنون کی بحث؛ (۶) صوفیہ کے کشف و کرامات و شطحیات؛ (۷) محض ظنّیات و قیاسیات، مثلاً علم اسرار الحروف؛ (۸) علم قیافہ اور علم فراست الید (Palmistry)؛ (۹) طلسمات و نیرنجات (ان میں سے ۷، ۸، اور ۹ ظنّیات میں سے ہیں ۔ ان میں علم سے زیادہ قیاس کام کرتا ہے، لہذا انہیں علم النفس کے موضوعات میں باقاعدہ طور سے شامل نہیں کیا جا سکتا) .

اسی طرح مختلف کتابوں میں جنس سے متعلق خصائص نفسی، اقوام و ملل اور عوام کی نفسیات، بچوں کی نفسیات، مختلف پیشہ وروں کے خصائص طبعی؛ اس کے علاوہ ترغیبات نفسی، تالیف قلوب کے طریقے، جنسی جبلتوں کا کردار پر اثر اور ان میں اعتدال پیدا کرنے کی تدابیر، تعلیم و تعلّم میں علم النفس کا استعمال، طبیبوں اور معالجوں کے تجربات اور علاج کے طریقوں میں ان سے استفادہ اور بعض بعض صورتوں میں سوال و جواب کے ذریعے تحلیل نفسی، حرکات و سکنات کے ذریعے احوال نفسی کی دریافت ۔ مزید براں خود قرآن مجید اور احادیث سے نفس انسانی کے خصائص، عجائبات اور محرکات کا اچھا خاصا رسالہ مرتب ہو سکتا ہے اور تصوف کی کتب اخلاق اور عام کتب اخلاق میں بھی اس علم کے (جس حد تک اس زمانے میں ممکن تھا) شواہد و اشارات ملتے ہیں.

اس کا مواد سب سے زیادہ صوفیہ کے یہاں دستیاب ہوتا ہے، جہاں خود کے حوالے سے انسان کو سمجھنے اور اسے معاشری سطح پر بہتر انسان بنانے کے لیے ایک ضابطۂ تربیت بھی دیا گیا ہے ۔ صوفیوں کی معرفت یہ ہے کہ تمام محرکات افعال کا سر چشمہ خود شعور ہے ۔ جب کبھی اس شعور میں بے اعتدالی آتی ہے، فرد خود کو وہ کچھ سمجھنے لگتا ہے جو وہ نہیں، یا جو ہے اس سے زیادہ بننے کی خواہش کرنے لگتا ہے اور اس اتصال یا اتحاد کو بھول جاتا ہے جو اسے رب کے ساتھ حاصل ہے؛ ان حالات میں اس کے افعال و اعمال بے توازن ہو جاتے ہیں ۔ مقصد یہ ہے کہ صوفیوں کے یہاں خود کا تصور یا تجربہ ہی ان کے علم النفس کا اصل الاصول ہے ۔ با وقار اور ذمے دار خودی سے لے کر نفی خودی تک ان کے یہاں سب کچھ ہے اور ان مقامات میں صوفیوں کے نتائج ایک خاص حد تک جدید ماہرین نفسیات سے دور اور وجودیوں (Existenialists) کے نتائج کے قدرے قریب ہو جاتے ہیں .

قرآن مجید اور احادیث : نفس انسانی سے متعلق اشارے قرآن مجید میں بکثرت ہیں ۔ قرآن مجید کتاب اللہ ہے اور انسانوں کے لیے رحمت و ہدایت بھی ہے ۔ خدا دلوں کے بھید جانتا ہے ۔ وہ ضرور

نفسِ انسانی سے بھی با خبر ہے؛ انسان کی نا شکری کی فطرت کو جانتا ہے؛ تکلیف آنے پر اس کا اضطراب اور تکلیف ٹل جانے پر طوطا چشم ہو جانے کی عادت بھی اس کے علم میں ہے؛ وہ ظن، وہم، شک، وسوسہ، حسد خود غرضی، کینہ پروری، خونریزی کے میلان، انکار و ابا، غرض فطرت انسانی اور قلب انسانی کی ہر اچھی بری خصلت سے با خبر ہے - اسی طرح اقوام کی اجتماعی خصلتوں کا بھی اسے علم ہے - اس لحاظ سے قرآن مجید کو نفس انسانی کی عظیم رہنما و ترجمان کتاب کہ دیا جائے تو بے جا نہ ہو گا - پھر بھی جدید سائنسی اصطلاح میں اسے کوئی نفسیات کی کتاب کہے تو درست نہ ہو گا، اس لیے کہ جدید نفسیات کا مرکزی نکتہ یہ ہے کہ انسانی فطرت شرّ پر قائم ہے اور قرآن مجید فطرت انسانی کو فطرت اللّٰہ پر مبنی قرار دیتا ہے .

بایں ہمہ قرآن مجید کے جملہ احکام میں رواں شناسی اور تہذیب نفس کی حکمتیں نظر آتی ہیں اور نفس انسانی کے امراض و مہلکات اور ان کے علاج کی روحانی صورتیں موجود ہیں - اس میں جنسی زندگی سے متعلق معلومات و احکام ہیں، جو سب اس امر کی تائید کرتے ہیں کہ جنس زندگی میں ایک زبردست کارفرما معاملہ ہے - اسی لیے قرآن مجید نے اور آنحضرت صلی اللّٰہ علیہ و آلہ وسلّم نے نکاح کی اہمیت پر زور دیا (النکاحُ من سنّتی و من رغِب عن سنتی فلیس منّی) - قرآن مجید میں انبیا کے خوابوں (رؤیا) کے تذکرے اور ان کی تعبیریں ہیں، اہل کشف و کرامات کی پیش گوئیاں ہیں اور انسانوں کے خارجی خصائل (غرور اور تکبر) اور ان کے گہرے اسباب (خوف، حزن زبونی نفس) وغیرہ پر بھی روشنی پڑتی ہے - نفس کی الجھنوں کو دور کرنے کی ہدایات، صراط المستقیم پر رہنے اور اطمینان نفس اور سکینۃ اور کامل سرور و سکون حاصل کرنے کے راستے اور قلبی ریاضتیں (ذکر اللّٰہ اور ترتیل قرآن اور اپنے نفس کے اندر مشاہدہ، محاسبہ اور مراقبہ بلکہ آیات ربانی پر غور اور ملل سابقہ کے افراد کی نافرمانیوں اور نتیجۃً ان پر عذاب الیم سے عبرت)، یہ سب باتیں قرآن مجید میں ہیں .

اسی طرح احادیث میں وافر ذخیرۂ معلومات موجود ہے .

اس موضوع پر علمی سطح کا کام اب تک نہیں ہوا - اس سلسلے میں خواجہ عبدالرشید کی اردو میں ایک مختصر سی کتاب معارف النفس (مطبوعۂ کراچی) ایک عمدہ کوشش ہے، جس میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ مسلمانوں کے علم النفس پر جدید معلومات علمی کی روشنی میں اگر کوئی کتاب لکھی جائے تو سب سے زیادہ مفید بلکہ بنیادی اصول و قواعد قرآن مجید ہی سے اخذ کیے جا سکتے ہیں، جو بعد کے علم النفس اسلامی سے یوں ممتاز ہیں کہ یہ یونانی اور دیگر عجمی اثرات سے بالکل پاک اور براہ راست نفس انسانی کی معرفت کا قطعی و الہامی سرچشمہ ہیں - خواجہ عبدالرشید نے یہ بھی لکھا ہے کہ جدید مغربی نفسیات جس علم کی ابتدا ہے، تصوف (معرفت رب بذریعۂ معرفت نفس) اس کی انتہا ہے .

قرآن مجید اور احادیث سے علم النفس کے جو اشارے اور اصول مرتب ہوتے ہیں ان کے لیے دیکھیے عبدالکریم عثمان: الدراسات النفسیہ عندالمسلمین، جس کا حوالہ پہلے آ چکا ہے - بایں ہمہ یہ واضح رہے کہ قرآن مجید اور احادیث کو جدید اصطلاح کے علم نفسیات کی حیثیت دینی مناسب نہیں کیونکہ اس سے شدید غلط فہمی پیدا ہونے کا اندیشہ ہے .

اب اس بحث کو مختصر کر کے علم النفس

 علم (علم النفس)

کے اس تصور کی تفصیل لائی جا رہی ہے جو مسلم حکما، اور صوفیہ کی کتابوں میں ملتا ہے ۔ اس کے دو حصے ہوں گے : (۱) ماہیت نفس اور (۲) احوال و افعال نفس یا عجائبات نفس.

حکما کا علم النفس : حکماے اسلام نے نفس (نفس ناطقہ، روح) کا تصور زیادہ تر ارسطو کے خیالات پر استوار کیا ہے اور کہیں کہیں ان خیالات کو صوفیہ کے تصورات سے مطابقت دینے کی کوشش کی ہے، لیکن ان کا تعلق ماہیت نفس سے زیادہ اور افعال نفس سے کم ہے؛ پھر انہیں خیالات کو تربیت اخلاق سے پیوستہ کر کے انسان کامل کے بلند مراتب تک پہنچایا ہے ۔ حکماے اخلاق نے نفوس کی تربیت کے سلسلے میں احوال نفس کو بھی جگہ دی ہے اور محرکات اعمال اور علاج مہلکات نفس جیسے ابواب میں اس طرح کے مسائل بیان کیے ہیں جو ''فیکلٹی سائیکالوجی'' (Faculty Psychology) میں آتے ہیں ۔ اس سلسلے میں ہم الکندی، ابن سینا، ابن رشد اور ابن ماجہ کے خیالات پیش کریں گے ان کے بعد صوفیہ، خصوصا امام غزالی کے اور آخری دَور میں شاہ ولی اللہ دہلوی کے نظریات کا خلاصہ پیش کریں گے ۔ یہ طریقہ بغرض اجمال اختیار کیا گیا ہے ورنہ صوفیہ کے وسیع تر ادب کے مطالعے سے تفصیلات بھی مرتب کی جا سکتی ہیں .

الکندی (م ۲۶۰ھ/۸۷۳ء) نے فلاطینوس (Plotinus) سے روح کا تصور لیا اور عقل (نفس ناطقہ) کے مسئلے میں افلاطون سے استفادہ کیا ۔ اس نے رسالۃ الروح میں افلاطون، ارسطو اور دوسرے حکما کے خیالات کا خلاصہ بیان کیا ہے، لیکن درحقیقت اس کے تصورات فلاطینوس کی کتاب *Enneads* سے ماخوذ ہیں.

اس کے نزدیک روح ایک جوہر مجرد ہے، جس کا صدور خالق حقیقی سے اسی طرح ہوا ہے جس طرح سورج سے شعاعیں صادر ہوتی ہیں ۔ یہ جسم سے الگ اور منزہ ہے ۔ جب یہ جسم سے الگ ہو جاتی ہے تو اسے کائنات کا سارا علم حاصل ہو جاتا ہے اور حقائق علوی کا ادراک بھی ہو جاتا ہے ۔ بدن سے جدا ہو کر یہ عقول کی دنیا میں چلی جاتی ہے اور نور الانوار تک پہنچ کر اس کی رویت حاصل کر لیتی ہے .

روح پر نیند طاری نہیں ہوتی البتہ جب جسم نیند کی حالت میں ہوتا ہے تو روح بھی حواس کا استعمال نہیں کرتی ۔ جب وہ پوری طرح پاک و صاف ہوتی ہے تو اسے رؤیا کا تجربہ ہوتا ہے ۔ یہ خیالات الکندی نے خواب و بیداری سے متعلق اپنے رسالے میں ظاہر کیے ہیں.

الکندی نے روح کی تین قوتوں کا ذکر کیا ہے : (۱) قوت عاقلہ؛ (۲) قوۃ غضبیّہ؛ (۳) قوۃ شہوانیہ (فیلسوف العرب، مطبوعۂ مصر، ص ۲۳۹).

الکندی کے رسالے فی العقل کا مغربی حکمت پر بڑا اثر ہوا ۔ *De Intellect* کے نام سے اس کا لاطینی میں ترجمہ ہوا ۔ الکندی نے اسکندر الافرودیسی کے خیال کے برعکس نفس (عقل) کی چار قوتوں کا ذکر کیا ہے ۔ حقیقت یہ ہے کہ الکندی کا مقام صرف یہ ہے کہ اس نے افلاطون، ارسطو، فلاطینوس اور دوسرے حکماے یونان کے نظریات کا جامع ادراک حاصل کیا اور انہیں سمجھنے کی کوشش کر کے اسلامی اصطلاح علمی کے ساتھ تطبیق دینے کی سعی کی ۔ صحیح معنوں میں علم النفس کی کوئی مستقل تشکیل اس نے نہیں کی (تفصیل کے لیے دیکھیے مصطفی عبدالرزاق : فیلسوف العرب والمعلم الثانی، قاہرہ ۱۹۴۵ء؛ احمد فؤاد الاھوانی : فیلسوف العرب مطبوعۂ مصر؛ ایم ۔ ایم ۔ شریف : *A History of Muslim Philosophy*، ۱۹۶۳ء، ۱ : ۴۲۱ تا ۴۳۴).

علم النفس کی تاریخ میں ابو زکریا رازی

(م ۳۱۳ھ / ۹۲۵ء) بھی اہم ہیں، جن کے رسائل الطب الروحانی اور کتاب اللذۃ اہمیت رکھتے ہیں ۔ اس سلسلے میں مسکویہ کی کتاب الفوز الاصغر بھی قابل مطالعہ ہے اور الفارابی (م ۳۳۹ھ / ۹۵۰ء) کے مباحث (خصوصاً عقول عشرہ) بھی ایک منزل کی حیثیت رکھتے ہیں، لیکن ہم یہاں انھیں نظر انداز کرتے ہیں (ان کے لیے دیکھیے ایم ۔ ایم ۔ شریف : کتاب مذکور، ج ۱) اور براہ راست ابن سینا کے نظریات سے اعتنا کرنا ضروری سمجھتے ہیں کیونکہ شیخ کے یہاں ان سابقون الاولون کے بیشتر خیالات مجتمع صورت میں مل جاتے ہیں ۔

سب سے پہلے ابن سینا کی کتاب شفاء سے ان کے خیالات کا استقصا کر کے ایک مجمل سا بیان پیش کیا جا رہا ہے ۔ اس سلسلے میں عبدالکریم عثمان کی کتاب الدراسات النفسیہ کے علاوہ محمد فضل حق کی اردو کتاب تجلیات (لاہور ۱۹۲۸ء) کو بھی سامنے رکھا گیا ہے ۔

ابن سینا کے نزدیک نفس جسم طبعی کے ایسے کمال اول کا نام ہے جس کے آلات کے ذریعے تغذیہ، تمنیہ، تولید، ادراک، حرکت ارادی اور نطق جیسے افعال حیات صادر ہوتے ہیں ۔ ابن سینا کہتے ہیں کہ نفس صورۃ نوعیہ کا نام ہے اور صورت جوہر ہے؛ اس لیے نفس جوہر ہے، جو بدن اور اجزاے بدن میں تصرف کرتا ہے ۔ اس کا اول تعلق روح سے، پھر اعضا سے اور پھر اعضاے رئیسہ سے ہے، جو مبدء افعال حیوانی و نباتی ہیں: پھر وہ تمام بدن میں متصرف ہوتا ہے ۔ شیخ کی راے یہ ہے کہ مزاج نفس کا محتاج ہے. لیکن مزاج خود نفس نہیں، نہ جسمیت ہے ۔ نفس انسانی موجود ہے اور اپنے نفس کا ادراک بنفسہٖ کرتا ہے ۔ ثبوت اس کا یہ ہے کہ انسان ہر شے سے غافل ہو سکتا ہے، لیکن اپنی ذات (انیت) سے غافل نہیں ہو سکتا ۔ وجود کی بقا وجود نفس سے وابستہ ہے ۔ نفس ایک جوہر واحد ہے ۔ اس جوہر کے فروع ہیں، جنھیں قوی کہا جاتا ہے ۔ نفس ان قوی کو استعمال میں لاتا ہے اور انھیں کے ذریعے بدن سے رابطہ قائم رکھتا ہے ۔ ان افعال سے نفس میں ایک ہیئت پیدا ہوتی ہے، جو منجملہ کیفیات نفسانیہ کے ایک کیفیت ہے ۔ اگر یہ عارضی ہے تو اسے حال کہتے ہیں ،لیکن اگر بار بار صادر ہو اور دیرپا ہو اور بلا رویت صادر ہو تو اسے ملکہ کہتے ہیں ۔

شیخ نے ادراک کے مسئلے پر بڑی دقیق بحثیں کی ہیں ۔ شیخ کے نزدیک کسی چیز کی ماہیت کا ادراک اسی صورت میں ہوتا ہے جبکہ مدرَک کی حقیقت مدرِک کی ذات میں حاصل ہو ۔ انواع ادراک چار ہیں: (۱) احساس، (۲) تخیل، (۳) توہم اور (۴) تعقل ۔ شیخ نے قواے مدرکہ پر تفصیل سے لکھا ہے اور قواے باطن کا (مثلاً احوال نبوت، وحی، غیبت وغیرہ) کا خاص تذکرہ کیا ہے ۔

اب قواے مدرکہ سب کے علم میں ہیں ۔ ان کے علاوہ حس مشترک ہے اور اس کا بھی سب کو علم ہے ۔ پھر ان قوی کے لیے دماغ کا محل بھی بتایا ہے، مثلاً قوت خیال بطن مقدم دماغ پر اثر کرتی ہے اور قوت وہم کل دماغ سے تعلق رکھتی ہے، لیکن جوف اوسط کے ساتھ مخصوص ہے ۔

یہ گویا نفس (Mind) کا جسمانیاتی (Physiological) پہلو ہے ۔ آج کل ہم جس شے کو Mind کہتے ہیں حکما اسے نفس ناطقہ کہتے ہیں ۔ اس کی دو قوتیں ہیں: (۱) عملی (یا عقل عملی) اور (۲) نظری ۔ عقل اس لحاظ سے نفس ناطقہ کا فعل ہے ۔ شیخ نے عقل کی بھی مختلف قسمیں بتائی ہیں: عقل عملی، عقل بالقوہ (عقل ہیولانی)، عقل مستفاد، عقل بالفعل (عقل فعال)، وغیرہ وغیرہ ۔

اس کے بعد فکر اور حدس کا فرق ظاہر کیا ہے

اور قوت قدسیہ کو حدس کی قوی ترین صورت کہا ہے۔ شیخ کہتے ہیں کہ نفس ناطقۂ انسانی نہ جسم ہے، نہ جسمانی (شفا)۔ نفوس حیوان و انسان تک محدود نہیں بلکہ نفوس فلکیہ بھی ہوتے ہیں۔ نفس فلکی وہ شے ہے جس سے افعال و حرکات غیر مختلفہ غیر ارادیہ صادر ہوتے ہیں، جو طبیعت سے مختلف ہوتے ہیں۔ تعقلات کی دو قسمیں ہیں: (۱) انفعالی اور (۲) فعلی۔

شیخ نے شفا اور دوسری تصنیفات میں ابتہاج، لذت اور الم کی حقیقت کی بھی تشریح کی ہے اور جہاں ابتہاج و لذت کو حصول خیر کے ادراک سے تعبیر کیا ہے، وہاں الم کو حصول خیر میں محرومی یا خیر کا زیان و نقصان قرار دیا ہے؛ مگر یہ بحثیں تجرباتی مشاہداتی کم ہیں اور استدلالی فلسفیانہ زیادہ؛ البتہ قانون میں جابجا الم اور لذت کے جسمانی بواعث کا تذکرہ بھی کیا ہے۔

ابن سینا کی نفسیات کا جدید اصطلاحوں میں جائزہ لینا اس لیے بے سود ہے کہ تحقیق و تجربہ لا تعداد منزلیں طے کر چکا ہے، لیکن یہ کہا جا سکتا ہے کہ ابن سینا (اور اکثر مسلم حکما) کا علم النفس اصولی طور سے نفوس و عقول کے تصور پر قائم تھا، جو نفس کی جسمانیاتی حیثیت کو نفوس متعالیہ سے مربوط کرتا اور نفسی اعمال کو ایک مقصد سے وابستہ کرتا ہے۔ میکڈوگل Mcdougall کا تصور یہ ہے کہ تمام ذہنی حرکت (یا سلسلۂ فعل) مقصدی (Purposive) ہے اور مقصدی حرکت میکانکی حرکت سے مختلف ہوتی ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اس حرکت کا مقصد بعض جبلتوں کی تسکین ہے، جو جسمانی زندگی کی تکمیل کے لیے ضروری ہیں۔ واٹسن Watson کا تصور یہ ہے کہ انسان ایک مشین ہے، جس کی حرکت (عمل اور رد عمل) ایک معین صورت میں ظاہر ہوتی ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکالنا مشکل نہیں کہ ابن سینا کے خیالات واٹسن کے مقابلے میں میکڈوگل کی پوزیشن سے قریب تر ہیں، بجز اس کے کہ میکڈوگل اور اس کے ہم خیال جب مہیجات (Stimuli) اور ان کے رد عمل (Responses) کی تشریح نہیں کر سکتے تو معاملے کو وہیں چھوڑ دیتے ہیں اور مسلم حکما اپنی جستجو کو عالم قدس کے دائرے میں لے جا کر دلیل کو بہر حال مکمل کر لیتے ہیں۔ مسلم حکما نفس انسانی کو نفس حیوانی سے برتر تسلیم کرتے ہیں اور اسے نفوس قدسیہ تک استعمال کے قابل سمجھتے ہیں۔ مغربی نفسیات میں نفس انسانی کا مطالعہ صرف اس حیثیت سے ہوتا ہے کہ ہم جسے انسان کہتے ہیں وہ اب تک حیوان ہی ہے؛ لہٰذا اس کے محرکاتِ نفس کم و بیش وہی ہیں جو ایک حیوان کے ہوتے ہیں۔

مغرب میں اس علم نے جو ترقی کی ہے اس کا ایک مقصد نفس انسانی کی شناخت اور اس کی بیماریوں کا علاج بھی ہے، لیکن دیکھا یہ گیا ہے کہ مغربی طریق تحقیق سے شک اور بیماری پیدا ہوتی ہے اور ایمانیات یعنی حکمت و رحمت ربی سے یقین و ایمان، جو ایک بڑا وسیلۂ اطمینان یا علاج کی ایک صورت ہے۔ مغربی حکمت نفس اس سے محروم ہے اور لا یقینی کو جنم دیتی ہے۔

ابن سینا اور ان کے متبعین کے خیالات جدید ترین نفسیات کے لیے کچھ زیادہ قابل اعتنا نہیں، لیکن علم النفس کا وہ نظریہ جسے Faculty Psychology کہتے ہیں اور ارسطو اور افلاطون کے یہاں اس کے مباحث ملتے ہیں، شیخ کی کتابوں میں زیادہ واضح صورت میں ملتا ہے۔ اس دبستان نفسیات کی کچھ باتیں ایسی بھی ہیں جو آج کے تجرباتی دور میں بھی مفید سمجھی جا رہی ہیں۔ آج کل جو نفسیاتی امتحان (Tests) ہوتے ہیں ان میں بنیادی یا اولیہ

صلاحیتوں کی جستجو اب بھی ہوتی ہے؛ تو مطلب یہ ہوا کہ فیکلٹی سائیکالوجی اب بھی کچھ نہ کچھ دخیل ہے۔

اُنیسویں صدی کے اوائل میں گیل Franz Gäll اور اس کے ساتھیوں نے قوائے نفس کا مزید مطالعہ کیا ہے اور ان قوتوں کا مفصل نظام (Phrenology) تیار کیا؛ لیکن یہ تفصیلات شیخ کے یہاں زیادہ واضح صورت میں ملتی ہیں اور جسمانی ساخت (چہرے اور دوسرے اجزا کی بناوٹ) سے داخلی خصائص کا پتا چلانے کا طریقہ بھی شیخ کے یہاں موجود ہے، جسے محض علم قیافہ نہیں قرار دیا جا سکتا بلکہ یہ اس سے زیادہ با اصول طریق شناخت ہے۔

چونکہ شیخ کے زمانے تک علم النفس کے تجرباتی دبستانوں کا صحیح معنوں میں آغاز ہی نہ ہوا تھا، لہٰذا ہر نظریہ دوسرے نظریے سے خلط ملط چلتا تھا۔ اسی لیے شیخ کے خیالات میں تلازمۂ خیال (Association of ideas) کے نظریے کے آثار بھی ملتے ہیں۔ غرض شیخ کی کتابوں کے بحر بے پایاں میں تلاش کرنے سے متضاد اور بے ربط سہی مگر اکثر تصورات، یہاں تک کہ واٹسن (Behaviourism) اور میکڈوگل (Instincts) کے تصورات بھی مل جاتے ہیں؛ لیکن جہاں ان مغربی حکما کا علم النفس جسمانیات سے مربوط ہے وہاں حکمائے اسلام کی کتابوں میں نفس انسانی کے ماورائی اتصالات کا بھی ذکر ہے، جنھیں مذھبی، صوفیانہ، یا زیادہ سے زیادہ مابعد الطبیعاتی فکر کا درجہ حاصل ہے: اگرچہ یہ بھی درست ہے کہ اب تجرباتی نفسیات نفس انسانی کے بعض پر اسرار اعماق کو ناقابل تشریح قرار دے کر خالص سائنسی طریق کار کو ناکافی خیال کرنے لگی ہے۔ بہر حال حکمائے اسلام نے عالم بالا سے اتصالات میں شعور کی گہری جسمانی جڑوں پر زور دینے کے بجائے ماورائی نظام (یعنی عالم قدس) سے نفس ناطقہ کے اتصال پر زور دیا ہے۔

ضرورت نبوت و شریعت کے موضوع پر شیخ کی گفتگو مقامات العارفین کے تحت ہے۔ ان کا خیال ہے کہ عارفین کے مدارج انھیں کو حاصل ہوتے ہیں جو اس جسم عنصری کے ساتھ لوازم بدن سے مجرّد ہو جاتے ہیں کیونکہ ان کے نفوس کو بوجہ کمالات عالم قدس سے اتصال حاصل ہو جاتا ہے۔ وہ ایسی شخصیتوں کو سُعداء کہتے ہیں۔ ان کے نزدیک سُعداء کی تین حالتیں ہوتی ہیں: زھد، عبادت اور معرفت۔ نبی کا درجہ ان تمام منزلوں کا جامع ہے کیونکہ وہ بذریعۂ شریعت تمام نظام تمدن انسانی کا ضابط اور منتظم ہوتا ہے۔ وہ جامع یوں بھی ہے کہ اس کا نفس قدسی ایک طرف عالم بالا سے متصل ہوتا ہے اور دوسری طرف نفوس بشریہ سے۔

عارف اور نبی اخبار بالغیب پر قادر ہوتا ہے۔ نفوس بشری اپنے کمالات کے باعث عقول و نفوس قدسیہ سے علم کا استفادہ کر سکتے ہیں کیونکہ نفسِ ناطقۂ انسانی مبادی سے اتصال پانے پر قادر ہے۔ شیخ حوادث غریبہ (خوارق عادت) کو بھی ممکن تصور کرتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ان مباحث کا تعلق واردات روحانی سے ہے۔

الرازی: امام فخر الدین الرازی (م ۶۰۶ھ) ایک مفسر قرآن، عالم دین، نامور طبیب اور مسلم فلسفی کی حیثیت سے روشناس ہیں۔ انھوں نے فلسفے اور شریعت اسلامیہ میں تطبیق دینے کی کامیاب کوشش کی ہے۔ ذیل میں ان کی علم نفس پر عظیم تصنیف کتاب النفس و الروح (مطبوعۂ ادارۂ تحقیقات اسلامیہ، اسلام آباد) کی تلخیص پیش کی جا رہی ہے۔

امام فخرالدین الرازی نے سب سے پہلے انسان کے موجودات میں مرتبے اور مقام پر بحث کی ہے۔

انھوں نے موجودات کی چار قسمیں کی ھیں: (۱) وہ مخلوق جو عقل اور حکمت رکھتی ھے، لیکن طبیعت اور شہوت نہیں رکھتی - یہ ملائکہ ھیں؛ (۲) وہ مخلوق جو عقل اور حکمت سے خالی ھے اور صرف طبیعت اور شہوت کی حامل ھے - یہ حیوانات ھیں؛ (۳) وہ مخلوق جو عقل اور حکمت کی حامل ھے نہ طبیعت اور شہوت کی - یہ معدنیات ھیں: (۴) وہ مخلوق جو عقل و حکمت اور طبیعت و شہوت رکھتی ھے - یہ مخلوق انسان ھے - اس تقسیم سے انسان کو موجودات میں سب سے زیادہ اھم ثابت کیا ھے۔

مخلوقات کی ایک اور طرح سے بھی تقسیم کی ھے کہ ھر موجود شے (۱) یا تو ایسی ھوگی کہ نہ اس کی ابتدا ھوگی اور نہ انتہا - یہ موجود ذات الٰہی ھے: (۲) یا اس کی ابتدا بھی ھوگی اور انتہا بھی - یہ دنیا ھے: (۳) یا اس کی ابتدا تو ھوگی لیکن انتہا نہیں - یہ ارواح بشریہ ھیں: (۴) یا اس کی ابتدا تو نہ ھو لیکن اس کی انتہا متصور ھو سکتی ھو - یہ ممتنع الوجود کی ذات ھے۔

موجودات کی ایک اور تقسیم کرتے ھوے امام رازی لکھتے ھیں کہ مخلوق یا تو ایسی کامل و مکمل ھوگی کہ اس میں نقصان کا ادنی سا بھی شائبہ نہ ھو (یہ عالم علوی کے رھنے والے، یعنی فرشتے ھیں) اور یا وہ بالکل ناقص ھوگی اس میں کمال کا شائبہ نہ ھوگا - یہ کبھی کامل ھوگی اور کبھی ناقص - کامل ھونے کی حالت میں اس کا شمار ملائکۂ مقربین میں ھوتا ھے اور ناقص ھونے کی صورت میں وہ بعض اوقات جانوروں سے بھی بدتر ھو جاتی ھے۔

جوھر نفس: جوھر نفس کی بحث میں امام رازی نے نفس کی حقیقت و ماھیت پر بحث کی ھے - وہ اس بحث کا آغاز روزمرہ کے ان عام فہم جملوں سے کرتے ھیں کہ ھم کہتے ھیں: ''میں آیا، میں گیا، میں نے سنا، میں نے سمجھا'' - اب سوال یہ ھے کہ آپ کے باطن میں بولنے والا (متکلم) کون ھے؟ اس میں یہ دو احتمال ھیں کہ یا تو یہ آپ کا مادی جسم ھوگا اور یا مادی جسم کے علاوہ کوئی غیر مادی چیز - اگر مادی جسم مراد ھو تو ایسی صورت میں پھر دو احتمالات ھیں: یا تو جسم من حیث المجموع مراد ھوگا اور یا من حیث الافراد - امام رازی نے ان دونوں احتمالات کو باطل کر کے یہ ثابت کیا ھے کہ متکلم درحقیقت آپ کا نفس ھے، جو جسم کے علاوہ غیر مادی چیز ھے - اس مسلک پر امام رازی نے چھے دلیلیں پیش کی ھیں (جن کی تفصیل کے لیے دیکھیے کتاب النفس و الروح، ص ۳۰ تا ۴۰) - علاوہ ازیں نفس اور جسم کے حالات کا مختلف ھونا بھی اس دعوے کی قوی دلیل ھے - مثال کے طور پر سوئے ھوے آدمی کا جسم غافل ھوتا ھے، لیکن نفس غافل نہیں ھوتا - یہی وجہ ھے کہ نیند کی حالت میں نفس کو آئندہ پیش آنے والے واقعات کا علم ھو جاتا ھے (مبشرات کے ذریعے) جبکہ جسم غافل ھوتا ھے - عقلی دلائل کے بعد امام رازی نے کتاب اللہ سے بھی اپنے اس مسلک پر دس دلائل دیے ھیں (ص ۴۳ - ۵۰)، جن سے معلوم ھوتا ھے کہ امام رازی یہاں نفس کو روح کے مترادف سمجھتے ھیں کیونکہ امام رازی نے بعض ایسی آیات سے استدلال کیا ھے جن میں روح کا ذکر آتا ھے، مثلاً پانچویں دلیل (ص ۴۶) میں وہ اس آیت کا حوالہ دیتے ھیں: فَاِذَا سَوَّیْتُهٗ وَ نَفَخْتُ فِیْهِ مِنْ رُّوْحِیْ فَقَعُوْا لَهٗ سٰجِدِیْنَ (۱۵ [الحجر]: ۲۹) - اس کے بعد فرماتے ھیں: دَلَّ ذٰلِكَ عَلٰی اَنَّ الرُّوحَ جوھر شریفٌ لَیسَ مِن جِنسِ الجَسَدِ، و ذالک ھو المطلوب (= اس سے یہ ثابت ھوا کہ روح جوھر شریف ھے، جو جسم کی قسم میں سے نہیں اور یہی ھمارا مطلوب ھے)۔

نفس اور جسم: نفس کو جسم سے جدا ثابت

کرنے کے بعد امام رازی نے نفس اور بدن کے باہمی تعلق کی نوعیت کو واضح کیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ حقیقت میں نفس جسم سے بالکل الگ اور ہی چیز ہے، البتہ اس کا جسم سے تعلق قائم ہے۔ نفس کا تعلق سب سے زیادہ دل کے ساتھ قائم ہوتا ہے کیونکہ وہ جسم میں رئیس اعظم کی حیثیت رکھتا ہے۔ پھر اس کے واسطے سے وہ پورے جسم پر حکمرانی کرتا ہے۔ ارسطو اور اس کی جماعت کا بھی یہی مسلک ہے۔ امام رازی ایک دوسرے مسلک کو پیش کر کے اس کی پر زور تردید کرتے ہیں، جس میں یہ کہا گیا ہے کہ نفس تین نفوس کا مجموعہ ہے: نفس شہوانیہ، نفس غضبیہ، نفس ناطقہ۔ یہ جالینوس اور اس کی جماعت کا نظریہ ہے۔ امام رازی نفس کی وحدت کلی کے قائل ہیں اور ان کے نزدیک ان تین قوتوں کی حیثیت نفس کے ماتحت کام کرنے والے کارندوں کی ہے۔ اپنے اس مسلک پر امام رازی نے چھے نقلی (قرآن کریم اور آثار نبویہ) اور آٹھ عقلی دلیلیں پیش کی ہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے کتاب مذکور، ص ۵۱ تا ۵۳)۔ اس کے بعد اپنے مخالفین (جالینوس اور اس کے متبعین) کے چار دلائل کا ذکر کیا ہے اور ان کی ایک ایک دلیل کو کئی کئی جوابات سے رد کیا ہے۔ ان کے نزدیک انھیں کا مسلک ہر لحاظ سے حق ہے (کتاب مذکور، ص ۶۳ تا ۶۷)۔

نفس اور اس کے قوٰی: قوائے نفس پر بحث کرتے ہوئے امام رازی نے نفس کے تین قوٰی کو ثابت کیا: قوائے نباتیہ، قوائے حیوانیہ اور قوائے انسانیہ۔ قوائے نباتیہ وہ ہیں جو جسم کو بڑھانے اور اس کی نشو و نما کا فریضہ سر انجام دیتے ہیں؛ قوائے نباتیہ کے تحت سات طرح کی قوتیں داخل ہیں: قوۃ غاذیہ (جس کے تحت قوت جاذبہ بھی ہے)، قوت ماسکہ، قوت متصرفہ، قوت دافعہ، قوت متحللہ، قوت نامیہ اور قوت مولدہ۔ قوت حیوانیہ کے تحت دو قوتیں ہیں: قوت محرکہ اور قوت مدرکہ؛ قوت متحرکہ بھی دو حصوں میں بٹ جاتی ہے: قوت مباشرہ اور قوت باعثہ؛ قوت باعثہ (جو کسی کام کا سبب بنتی ہے) کے کئی مراتب ہیں: ارادۂ جازمہ، شوق جازم، شعور مختلق اور شعور فکری؛ قوت مدرکہ کی پھر دو قسمیں ہیں: قوت ظاہرہ اور قوت باطنہ؛ قوت ظاہرہ کے تحت حواس خمسہ آتے ہیں اور قوت باطنہ کے تحت حس مشترک، وہم، خیال، حافظہ، متصرفہ اور مفکرہ وغیرہ داخل ہیں۔ قوائے انسانیہ میں دو طرح کی قوتیں کام کرتی ہیں: قوت نظریہ اور قوت عملیہ۔

نفس، عقل، روح، قلب: امام رازی نے مندرجۂ بالا الفاظ کے عام مفاہیم کو بیان کیا ہے۔ وہ نفس کے معنی اخلاق رذیلہ، عقل کے معنی علوم ضروریہ اور روح کے معنی ایک خاص عضو محسوس مراد لیتے ہیں۔

مندرجۂ بالا چاروں الفاظ جسم میں رؤسا کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ان کی جوہر نفس کی طرف نسبت کو سمجھانے کے لیے امام رازی نے چند مثالوں کا ذکر کیا ہے۔ پہلی مثال اس طرح ہے کہ جوہرِ نفس بادشاہ ہے اور بدن اس کی مملکت ہے؛ اس مملکت کے دو لشکر ہیں: ایک لشکر تو وہ ہے جو دیکھا جا سکتا ہے اور اسے حواس ظاہرہ کہتے ہیں؛ دوسرا لشکر وہ ہے جسے دیکھا نہیں جا سکتا اور یہ قوائے باطنیہ ہیں۔ دوسری مثال یہ لی ہے کہ دل کی حیثیت بدن میں والی (گورنر) کی ہے، قوٰی اور اعضا بمنزلہ ملک کے ہیں، قوۃ عقلیہ مشیر ہے، قوت شہوانیہ اس غلام کی طرح ہے جو شہر سے کھانا ڈھونڈنے پر متعین ہو اور قوت غضبیہ کوتوال شہر کی حیثیت رکھتی ہے۔ تیسری مثال یہ دی ہے کہ بدن ایک شہر کی طرح ہے، نفس ناطقہ ایک

بادشاہ ہے، حواس ظاہرہ اور باطنہ دو لشکروں کی طرح ہیں، اعضا رعیت ہیں اور قوت شہوانیہ اور قوت غضبیہ ان دو شخصوں کی طرح ہیں جو رعیت کو ہلاک کرنا چاہتے ہوں۔ چوتھی مثال یہ دی ہے کہ نفس ناطقہ اس شہسوار کی طرح ہے جو گھوڑے پر شکار کے لیے سوار ہو۔ قوت شہوانیہ اس کا گھوڑا ہے اور قوت غضبیہ اس کا کتا۔ پانچویں مثال یہ دی ہے کہ بدن ایک ایسے مکان کی طرح ہے جو کامل و مکمل ہو، جسکی دیواریں بن چکی ہوں، اس میں خزانے محفوظ ہوں، اس کے دروازے کھلے ہوں اور اس میں ہر وہ چیز تیار ہو جس کی گھر والوں کو ضرورت پیش آ سکتی ہے؛ سر اس کمرے کی طرح ہے جو گھر کی بالائی منزل میں بنایا گیا ہو اور اس کے سوراخ کمرے کے روشن دان سے مشابہ ہیں؛ دماغ انوار کی حیثیت رکھتا ہے؛ آنکھیں کمرے کے دو دروازوں کی طرح ہیں؛ ناک اس طاقچے کی طرح ہے جو دروازے کے عین اوپر ہو؛ دو ہونٹ دروازے کے دو پٹ ہیں؛ دانت دربان ہیں: زبان حاجب ہے؛ پیٹھ قلعے کی مضبوط دیوار کی طرح ہے اور چہرہ گھر کے سامنے والے حصے کی طرح ہے (کتاب مذکور، ص ۹۷ تا ۸۳)۔ اس بحث کے بعد امام رازی نے یہ بات ثابت کی ہے کہ مملکت بدن کے امور کی انجام دہی رؤسا کے ذمے ہے جن میں شہوت، غضب اور قوت نفسانیہ داخل ہیں۔

اس کے بعد امام رازی نے نفس ناطقہ کی حیثیت پر بحث کی ہے کہ آیا وہ متحد النوع ہے، یا مختلف النوع۔ مطلب یہ ہے کہ تمام انسانوں کے نفوس نیکی بدی، اچھائی برائی میں یکساں نوعیت کے حامل ہیں یا متفرق نوعیت کے۔ اس سلسلے میں مختلف اقوال نقل کیے ہیں۔ خود امام رازی کا طبعی رجحان اس طرف ہے کہ ہر نفس ناطقہ کی ماہیت دوسرے سے مختلف ہوتی ہے۔ اچھائی برائی، نیکی بدی میں ہر نفس ناطقہ دوسرے کے مماثل یا مساوی نہیں ہوتا۔ انہوں نے اپنے اس قول کی عقلی و نقلی شہادتیں پیش کی ہیں۔ احادیث میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کا یہ قول خاص طور سے اس بحث کا تصفیہ کرتا ہے کہ النفوس جنود مجندۃ.

لذات: امام رازی لذت کی بحث شروع کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ لذات دو قسم کی ہیں: لذات حِسّیہ اور لذات عقلیہ۔ امام رازی کے نزدیک لذت عقلیہ لذت حسیہ سے زیادہ اشرف اور اکمل ہوتی ہے اور اس سلسلے میں انہوں نے مندرجۂ ذیل دلیلیں دی ہیں: (الف) انسان کی سعادت شہوت اور غضب کی تکمیل پر موقوف نہیں؛ (ب) قضاے شہوت دفع حاجت کے لیے ہے، حصول سعادت و کمال کے لیے نہیں؛ (ج) لذت اکل و شرب بھی فضیلت و سعادت کا باعث نہیں کیونکہ اس بارے میں انسان دوسرے حیوانات سے مختلف نہیں؛ (د) لذات حسیہ سے مطلوب محض دفع آلام ہے؛ (ہ) انسان حیوان سے افضل ہے اور ان کے افعال برابر نہیں ہو سکتے؛ (و) ملائکہ کی شان و شوکت حیوانات کی شان و شوکت سے بہتر ہے؛ (ز) انسان کی سعادت، تحصیل لذات حسیہ میں مباحات پر اکتفا کرنا ہے؛ (ح) انسان کمال اور سعادت کے ظاہر کرنے پر نہیں شرماتا؛ (ط) کھانا پینا کسی کی قدر و قیمت میں اضافہ نہیں کرتے؛ (ی) اہل زمین خسیس و دنی ہیں تو اس لیے کہ وہ عقلی اور اخلاقی اعتبار سے ناقص ہوتے ہیں (کتاب مذکور، ص ۸۸ تا ۹۴).

لذات حسیہ کی بحث میں آگے چل کر امام رازی نے یہ نکتہ اٹھایا ہے کہ لذات حسیہ در حقیقت کونسی لذت ہی نہیں بلکہ وہ تو صرف ایک تکلیف دہ بات کے دور کرنے کا نام ہے، مثلاً بھوک کے

ستانے کے لیے کھانا کھانا، پیاس بجھانے کے لیے پانی پینا، آرام کرنے کے لیے لیٹنا وغیرہ وغیرہ۔ یہ در حقیقت لذات ہیں ہی نہیں بلکہ یہ تو دفعیۂ آلام ہیں۔ اس سلسلے میں امام رازی نے دو بحثیں اٹھائی ہیں۔ پہلی بحث یہ ہے کہ دنیا بالذات مذموم ہے۔ اس سلسلے میں ان کے دلائل یہ ہیں: (۱) لذات کا حصول سعادات و کمالات میں سے نہیں؛ (۲) لذت اور طلب ضرورت کے مطابق ہوتی ہے؛ (۳) التذاذ ایک حادثاتی چیز ہے؛ (۴) لذات زوال حاجت کے بعد بوجھ بن جاتے ہیں؛ (۵) وہ اشیا زائل نہیں ہوتیں جو اپنی صفات سے موصوف ہوں؛ (۶) لذات جسمانیہ انسانیت کے معنی کے منافی ہیں؛ (۷) انسان کا اصل کام معرفت خداوندی کا حصول ہے۔ دوسری بحث یہ ہے کہ دنیا اور اس کی لذات مذموم بالغیر ہیں اور اس کے دلائل یہ دیے ہیں: (۱) دنیا کا سرعت کے ساتھ زوال؛ (۲) دنیا کی لذات خالص نہیں ہوتیں بلکہ وہ آلام اور حسرتوں سے ملی جلی ہوتی ہیں اور اگر سوچا جائے تو معلوم یہ ہوتا ہے کہ لذت صرف ایک قطرے کی طرح ہے اور الم ایک سمندر ہے۔

الم: لذت کی مناسبت سے الم کی بحث شروع ہو جاتی ہے۔ امام رازی نے الم کو ایک بحر بیکراں قرار دیا اور کہا کہ وہ زندگی کے ہر حصے پر حاوی ہے: ماضی، جس کی یادیں حسرتوں کے داغ بن کر ذہن سے چمٹی رہتی ہیں؛ حال، جس سے سابقہ درپیش ہے؛ مستقبل، جس میں پیش آنے والے واقعات کا انجانا سا خوف دل پر طاری رہتا ہے۔ اس سلسلے میں امام رازی دوسرا نکتہ یہ اٹھاتے ہیں کہ انسان کی یہ عادت ہے کہ وہ معدوم چیز کو طلب کر کے لذت حاصل کرنا چاہتا ہے۔ چونکہ یہ ممکن نہیں، لہذا نتیجۃً وہ غم و آلام سے دو چار ہو جاتا ہے۔

غم و اندوہ کے انسانی زندگی پر محیط ہونے کی وجوہات امام رازی کے خیال میں مندرجۂ ذیل ہیں: (۱) انسان جس زمانے میں غور کرے، خواہ ماضی ہو یا حال یا مستقبل، اس کی فکر اسے غم و آلام سے دو چار کر دیتی ہے؛ (ب) لوگوں سے ملنا اور نہ ملنا دونوں ہی موجب غم ہیں؛ (ج) انسان کو عقل اور خواہشات دونوں دی گئی ہیں، لیکن خواہشات غالب ہیں اور عقل کمزور ہے، لہذا عقل کے مشورے کو نہ ماننے کی صورت میں غم حسرت بن کر نمودار ہوتے ہیں؛ (د) سعادت کے درجات غیر متناہی ہیں، اس لیے انسان ایک کے بعد دوسرے درجے کو حاصل کرنے کی فکر میں رہتا ہے اور تمام کمالات کا حصول ناممکن ہے، لہذا غم کا پیدا ہونا بدیہی بات ہے۔

بیماریوں کا علاج: امام رازی نے اپنی کتاب کے پہلے حصے میں علم نفس پر ایک عالمانہ انداز میں بحث کی ہے اور دوسرے حصے میں نفس کی مختلف بیماریوں کا ذکر کر کے ان کے روحانی اور نفسیاتی علاجوں کا ذکر کیا ہے۔

سب سے پہلے انھوں نے قوت شہوانیہ کا ذکر کیا ہے اور اس کے تحت مندرجۂ ذیل بیماریوں کا مذکور ہے: (۱)۔ حبِّ مال: مال کی محبت بہت سی بیماریوں کو پیدا کر دیتی ہے، جن میں لالچ اور بخل نمایاں ہیں۔ بخل کے دو طرح کے علاج بتائے ہیں: ایک علمی اور دوسرا عملی۔ علمی طریقے سے بائیس علاج بتائے گئے ہیں (ص ۱۰۴ تا ۱۲۰) اور عملی سلسلے میں پانچ طریقوں کا ذکر کیا ہے (ص ۱۲۱ تا ۱۲۳)؛ (۲) حب جاہ: مال کی محبت کے بعد حب جاہ بہت بڑی روحانی بیماری ہے۔ حب جاہ کے نقائص کو واضح کرتے ہوئے حب جاہ کے اسباب اور اس کی وجوہات پر بحث کی ہے۔ ان اسباب میں سب سے بڑا سبب یہ قرار دیا ہے کہ ہر انسان فطری طور پر کمال حاصل کرنے کا خواہشمند رہتا ہے۔ اس مناسبت سے کمالات کی بحث شروع ہو جاتی ہے۔

کمالات کی دو قسمیں بتائی ھیں : ایک تو وہ جو فی الحقیقت کمالات ھیں اور دوسرے وہ جو کمالات سمجھے جاتے ھیں، لیکن کمالات ھیں نہیں (وھمیہ، حقیقیہ) ۔ اس سلسلے میں امام رازی نے ان دونوں کی علٰحدہ علٰحدہ تشخیص کی ہے ۔

حب جاہ ھی کی وجہ سے انسان جاہ کا طلب گار رھتا ہے ۔ وہ فرماتے ھیں کہ طلب جاہ کبھی تو واجب ھوتا ہے ، کبھی مستحب، کبھی مباح، کبھی مکروہ ۔ یہ وقت کے حالات پر موقوف ہے ۔ حب جاہ ھی کا یہ بھی شاخسانہ ہے کہ انسان کو اپنی مدح محبوب ھوتی ہے اور مذمّت ناقابل برداشت ۔ حب جاہ کے بھی دونوں طرح کے علاجوں (علمی و عملی) کا ذکر کیا ہے ۔ اسی سے انسان میں یہ شاخسانہ جنم لیتا ہے کہ وہ دوسروں کی نظروں میں اپنا وقار قائم رکھے ۔ اس سے ریا (دکھلاوے) کی بیماری پیدا ھو جاتی ہے ۔ ریا کی جلی و خفی دو قسموں کا ذکر ہے ۔ پھر جلی کی پانچ قسمیں بتائی ھیں ۔ سب سے آخر میں امام رازی نے اس سوال پر بحث کی ہے کہ کیا ریا کے خطرے سے اپنی طاعات (بدنیہ و ما یتعلق بالخلق) کا چھوڑنا بھی جائز ہے یا نہیں؟ طاعات بدنیہ (صلوۃ، صوم) میں چند صورتیں ذکر کر کے حکم لگایا ہے کہ ان صورتوں میں نہ چھوڑنا اور دوسری صورتوں میں چھوڑ دینا (کوئی فائدہ نہ ھونا) بہتر ہے، البتہ طاعات کی دوسری قسم کو اس خطرے کے پیش نظر چھوڑ دینا ھی اچھا ہے ۔

ابن رشد : حکما میں دوسرا بڑا نام ابن رشد (م ۵۹۵ھ) کا ہے ۔ اس کی باقی تصانیف سے ھمیں اس وقت سروکار نہیں۔ یہاں اس کے رسالے کتاب النفس کا مختصر سا تجزیہ مطلوب ہے، جو رسائل ابن رشد میں دائرۃ المعارف العثمانیہ، حیدر آباد دکن سے ۱۳۶۶ھ/۱۹۴۷ء میں شائع ھوا ہے ۔

ابن رشد نفس (روح) اور عقل میں امتیاز کرتا ہے ۔ اس کے نزدیک تمام اجسام عنصری ھیولٰی اور صورت سے مرکب ھیں۔ ان میں سے الگ الگ کوئی شے جسم نہیں، اگرچہ ان کے اجتماع سے جسم موجود ھوتا ہے ۔ ان اجسام کا ھیولٰی الاولیہ مصورہ بالذات نہیں، نہ بالفعل موجود ہے؛ لیکن اس میں قبول صور کی قوت موجود ہے، اس لیے نہیں کہ قوۃ اس کا جوھر ہے بلکہ اس کے جوھر کا تابع ہے ۔ وہ اجسام جن کی صورتیں مادّۂ اولٰی میں موجود ھوتی ھیں چار عناصر پر مشتمل ھیں : (۱) النار، (۲) الھواء، (۳) السماء، (۴) الارض ۔ یہ عناصر مختلف ھو کر اجسام کی صورت اختیار کرتے ھیں ۔ ان کی ترکیب و اختلاط کا مبدأ و علت اجرام سماویہ ھیں ۔ حرارت اسی ترکیب کا مؤثر اور قریب ترین سبب ہے ۔ روح اجسام مرکبہ کی تخلیق کا قریبی سبب ہے اور عقل سبب بعید ہے ۔

کتاب النفس میں ابن رشد نے صور کی تفصیلی بحث کی ہے ۔ اس کی رائے میں نفس جسم طبیعی آلی کا استکمال اول ہے اور یہ وھی رائے ہے جو حکمائے سابق نے بھی ظاھر کی ہے ۔ اس کی دوسری آرا بھی اسی طرح کی ھیں، مثلاً یہ کہ نفس کے استکمالات اخیرہ انعال و انفعالات ھیں ۔ نفس ھیولانی، نفس نباتی اور نفس حیوانی و انسانی کی بحث کے بعد وہ کہتا ہے کہ نفس کی قوتیں یہ ھیں : (۱) الغاذیہ، (۲) الحساسۃ، (۳) المتخیلہ، (۴) الناطقہ، (۵) النزوعیہ ۔ پھر الحساسۃ کے پانچ قوا ھیں : البصر، السمع، الشمّ، الذوق، اللمس ۔ ابن رشد کے یہاں قوت ناطقہ کی بحث خاصی تجزیاتی ہے اور یہ کئی اھم سوالات کے جواب پر مشتمل ہے ۔

ابن رشد سوال کرتا ہے کیا یہ قوت جسم ہے یا نفس یا عقل؟ اس کا محرک و موضوع کیا ہے؟ وغیرہ وغیرہ ۔ ان سوالوں کے جواب میں وہ کہتا

ہے کہ معانی مدرکہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) کلی اور (۲) شخصی ۔ اس کے نزدیک ان میں تباین ہے ۔ کلی معنی عام مجرد (عن الہیولی) کا ادراک ہے اور شخصی ہیولی کے اندر معنی کا ادراک؛ چنانچہ حس اور تخیل کی قوتیں ہیولی کے اندر معنی کا ادراک کرتی ہیں ۔ قوت ناطقہ (عقلی) کلّیات کے ادراک کی قوت ہے اور صور معقولات پر قادر ہے ۔ عقلی کی دو قسمیں ہیں: (۱) عقل عملی اور (۲) عقل نظری ۔ قوت نزوعیہ اس قوت کا نام ہے جو حیوان کو ملائمات کی طرف مائل کرتی ہے اور غیر ملائمات کے خلاف رد عمل پیدا کرتی ہے ۔ ملائمات کی طرف میلان کا نام شوق ہے اور نا ملائم کی طرف (اگر انتقامی ہے) تو یہ غضب ہے ۔ یہ دو طرح کا ہے: (۱) ارادی و اختیاری؛ (۲) طبعی قسری ۔ اس کے بعد متشوقات (ملائمات کے شوق) اور غیر ملائمات کے محرکات اور اس کی مختلف صورتیں بیان کی ہیں اور یہ ساری بحث فلسفیانہ سے زیادہ تجرباتی و مشاہداتی انداز رکھتی ہے ۔

ابن باجہ: حکما کے تذکرے کو ختم کرنے سے پہلے ابن باجہ (م ۵۳۲ھ / ۱۱۳۸ء) کے علم النفس کی طرف اشارہ مفید ثابت ہو گا۔ اس مقصد کے لیے منجملہ دوسری کتابوں کے ابن باجہ کا رسالہ کتاب النفس اور رسالۃ الاتصال معلومات افزا ہے ۔ ان کا ملخّص ایک عرب عالم نے، جس کا نام تیسیر شیخ الارض ہے، عربی میں تیار کیا ہے، جو بیروت سے شائع ہوا ہے ۔

ابن باجہ علم النفس کے شرف کے بارے میں کتاب النفس میں لکھتا ہے کہ سب علم اچھے ہیں، لیکن ان میں سے بعض دوسروں پر شرف رکھتے ہیں۔ علم نفس سب علوم طبیعیات و تعالیمیہ پر شرف رکھتا ہے ۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ ہر علم کو علم النفس کی ضرورت پڑتی ہے ۔ اس علم سے واقف ہوئے بغیر ہم مبادی علوم سے با خبر نہیں ہو سکتے اور اگر کوئی شخص اپنے نفس کا حال نہیں جانتا تو وہ دوسرے کا حال بھی نہیں جان سکتا۔

ابن باجہ کہتا ہے کہ علم نفس طالب علم کے اندر وہ قوت پیدا کر سکتا ہے جس سے اسے ان مقدمات پر عبور ہو جاتا ہے جن کے بغیر علم الطبیعی مکمل نہیں ہو سکتا اور حکمت مدنیہ بھی ناقص رہتی ہے ۔

کسی علم کا شرف دو وجہ سے ہوتا ہے: یا تو وثاقت (واثق ہونے ۔ یقین کی محکمیت) کی وجہ سے، یعنی اس کے دلائل بدیہی اور یقینی ہوتے ہیں یا پھر موضوع کے شرف کی وجہ سے ۔ ابن باجہ کے نزدیک علم النفس میں دونوں باتیں جمع ہیں ۔ علم النفس علم بالمبدء الاول (ذات باری کے علم) سے کمتر ہے، لیکن ذات باری کے علم کے لیے بھی علم النفس کی ضرورت ہے؛ اس لیے یہ اشرف العلوم نہ بھی ہو تب بھی اسبق العلوم ضرور ہے ۔

ابن باجہ کا تصور نفس یہ ہے کہ صور کی دو قسمیں ہیں: (۱) طبیعت اور (۲) نفس ۔ نفس جسم طبعی کا بذریعۂ آلات استکمال ہے (= اِنّہا استکمالٌ لِجسمٍ طبیعیٍ آلّیٍ) ۔ استکمال کے دو درجے (اطراف) ہیں: (۱) قوت؛ (۲) فعل ۔ استکمال بالقوہ کا نام استکمال اول ہے اور استکمال اخیر استکمال بالفعل کو کہتے ہیں ۔ نفس استکمال اول ہے، جس کے ذریعے استکمال اخیر تک پہنچنا ممکن ہے ۔

نفس کے لیے ضروری ہے کہ وہ کسی جسم میں ہو، جہاں بھی جسم ذی نفس موجود ہو گا وہاں حیات ضرور ہو گی۔ اسی لیے کہتے ہیں کہ کُلّ جسمٍ ذی نفسٍ جسماً حیاً (= ہر ذی نفس جسم، ذی حیات ہوتا ہے) اور اس حیثیت سے کہ نفس جسمانی ہے، نفس کی چند قسمیں ہیں، مثلاً نفس

غاذیہ، نفس حساسہ، نفس متخیلہ وغیرہ۔

نفس غاذیہ کی دو انواع ہیں: (۱) نفس غاذیۂ نباتی اور (۲) نفس غاذیۂ حیوانی۔ نفس کو حرکت تغاذیہ استکمال کی طرف لے جاتی ہے۔ اس حرکت سے مزید چند قوتیں وابستہ ہیں۔ قوۃ المنمیہ (نشو و نما دینے والی قوت) اور قوۃ تناسلیہ۔

صور کے مختلف مراتب ہیں، جنھیں ابن باجہ نے اطراف کا نام دیا ہے۔ طرف اول وجود ہیولانی سے وابستہ ہے اور طرف ثانی وجود معقول ہے، مگر دونوں ایک دوسرے سے جدا نہیں بلکہ باہم لازم و ملزوم ہیں۔ صور معقولہ ہیولی سے جدا نہیں ہو سکتیں، یعنی ہیولی سے ان کا تجرد محال ہے؛ لیکن ساتھ ہی متضاد بات بھی کہی ہے کہ جزوی تجرد ممکن ہے۔ پھر اس کے کئی مراتب بتائے ہیں اور لکھا ہے کہ ان میں سے ہر رتبے کو نفس ہی کہا جاتا ہے یا قوت نفسانیہ، مثلاً الحس، التخیل، النطق۔ یہ آخری قوت ناطقہ ہے جو صور معقولہ کے لیے قرب ہے۔ ابن باجہ صورۃ المحسوسہ کو صورت روحانی کہتے ہیں، یعنی مراتب روحانی میں سے یہ مرتبۂ اول ہے۔ اسے روحانی اس لیے کہا ہے کہ اس کے نزدیک یہ ادراک ہے (دوسری صور کے برعکس)، جس کا مطلب یہ ہے کہ روحانیت کی ابتدا حس سے ہوتی ہے۔ ان معنوں میں حیوان میں بھی یہ روحانیت موجود ہوتی ہے، مگر عالم نباتات اس سے محروم ہے کیونکہ اس میں احساس کی یہ صورت موجود نہیں ہوتی: والحس الصورۃ الروحانیۃ التی یدرک بھا الحیوان ھذا الجسم او ذاک (ابن باجہ: رسالۃ الاتصال)۔ [روحانیت کی یہ تعریف غیر معمولی ہے کیونکہ آج کی مروّج زبان میں روحانیت کسی ماوراء الحس حقیقت کا نام ہے]۔ حس کی دو قسمیں ہیں: (۱) حس بالقوۃ اور (۲) حس بالفعل، یا یوں کہیے کہ یہ دو صورتیں ہیں۔ قوت سے فعل میں آنے کا نام حرکت ہے، جسے تغیر بھی کہتے ہیں۔

جب احساس کو ادراک (اور ایک حالت روحانی) ٹھیرایا تو احساسات و ادراکات کی بحث لازم آئی۔ ابن باجہ کہتا ہے: "انّ الاحساس حادث و کل حادث فھو بالقوۃ قبل ان یحدث" = احساس حادث ہے اور ہر حادث حدوث (ظہور میں آنے) سے پہلے بالقوہ ہوتی ہے (ابن باجہ: کتاب النفس، ص ۹۳)۔ ادراکات کے بارے میں کہتا ہے: "وظاھر ان الادراکات الحاصلۃ من الموجودات الھیولانیہ حادثۃ (کتاب النفس)۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ابن باجہ احساس اور ادراک میں فرق نہیں کرتا، اس کے سوا کہ وہ کہتا ہے: "والادراکات النفسیہ جنسان: حس و تخیل"، جس کے معنی یہ ہوے کہ ادراک احساس سے اہم نوع ہے۔ حس تخیل کا منبع ہے (تیسیر شیخ الارض: ابن باجہ، ص ۷۱، حاشیہ)۔

ابن باجہ نے عام تصورات کے مطابق حس مشترک اور تخیل کی بحثوں کے بعد قوت ناطقہ کا ذکر کیا ہے: "ان القوۃ الناطقۃ ھی احدی الصور الھیولانیہ"، لیکن یہ ہیولانی ہونے کے باوجود صور معقولہ سے متصل ہے۔ اور ایسا نظر آتا ہے کہ حس اور تخیل سب اس قوت کے ابتدائی مراتب کا درجہ رکھتے ہیں اور یہ سب سے افضل ہے۔ قوت ناطقہ کے دو معنی ہیں: اول اسے صورت روحانیہ کہتے ہیں، اس لحاظ سے کہ یہ عقل کو قبول کرتی ہے؛ دوم اسے عقل بالفعل بھی کہا جاتا ہے۔

صورت روحانیہ یا عام ہو گی یا خاص۔ عام تو وہی صورت عقلیہ ہے اور خاص کے تین مراتب ہیں: قوت ذاکرہ، قوت متخیلہ اور حس مشترک؛ لیکن ابن باجہ جب اسے صورت روحانی کہتا ہے تو اس کی مراد عام قوت عقلیہ ہے۔ یہ عقل بالفعل اس لیے بھی ہے کہ یہ انسان کی محرک اول ہے

اور عقل بالفعل ہونے کے ساتھ معقول بالفعل بھی ہے۔

ابن باجہ کے نزدیک قوۃ الخیالیہ اور قوۃ الناطقہ میں فرق یہ ہے کہ قوت خیالیہ اشخاص کا ادراک کرتی ہے اور قوت ناطقہ امور کلیہ کا ادراک کرتی ہے۔ قدما کے عام قاعدے کے مطابق ابن باجہ علم النفس کے مسئلے کو اخلاق (افعال الانسانیہ) سے مربوط کرتا ہے اور کہتا ہے کہ ہر انسان میں قدرت نے چند قوتیں رکھی ہیں: (۱) فکریہ، (۲) روحانیہ، (۳) حاسّہ، (۴) مولدہ، (۵) غاذیہ، (۶) اسطقسیہ (اس سلسلے میں دیکھیے تیسیر شیخ الارض: ابن باجہ، ص ۹۹)۔ ابن باجہ کے نزدیک بعض افعال بہیمی ہیں اور بعض انسانی۔ انسانی فعل انسان کے ارادہ و اختیار سے سر زد ہوتا ہے اور حیوانی فعل انفعالی قسری (یعنی جبری قانون طبعی کے تحت) ہوتا ہے اور وہ تصرف نہیں کر سکتا؛ لیکن انسان کی ترکیب و خلقت ایسی ہے کہ اس کے افعال میں بہیمی میلانات بھی موجود ہیں۔ اس نے اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ انسان کی عمر کے تین مراحل ہیں: (۱) مرحلۂ نباتی، (۲) مرحلۂ حیوانی اور (۳) مرحلہ انسانی۔ آخری مرحلے میں قوت فکریہ کا بھرپور استعمال ہوتا ہے۔

قوت فکر کے استعمال سے انسان کمالات فکریہ حاصل کرتا ہے، جنھیں فضائل بھی کہا گیا ہے۔ انسانوں کے مراتب اس کی قوت تفکیر و رویہ کے استعمال کے مطابق ہوتے ہیں۔ قوت فکریہ انسان کے لیے غایات متعین کرتی ہے اور انھیں کی تکمیل سے انسانوں کے درجے قائم ہوتے ہیں۔ اگر انسان قوت روحانیہ اور قوت معقولہ کے مابین حسن توازن پیدا کرے تو اعلٰی رتبے تک پہنچ سکتا ہے اور اسی کو مرتبۂ روحانیۂ عقلیہ کہا جاتا ہے۔

یہاں سے معرفت کی بحث شروع ہوتی ہے، جس کی بدولت سعادت کا مرتبہ حاصل ہوتا ہے۔ ابن باجہ کے نزدیک معرفت کے تین مرتبے ہیں: (۱) صورۃ الروحانیہ، (۲) المعقول، (۳) العقل الآخرہ۔ آخری درجے (سعادت) تک پہنچنے کے لیے بڑی ریاضت کی ضرورت ہوتی ہے۔ سُعَداء وہ ہیں جو حقیقت اشیا کو برأی العین دیکھ لیتے ہیں۔ یہ ادراک بذریعۂ ضوء ہے۔

ابن باجہ کے ان خیالات سے واضح ہو جاتا ہے کہ اس کے نزدیک نفس صرف ذہن (Mind) کے معنی میں استعمال نہیں ہوا بلکہ یہ جسم کے اندر کے کل نظام کے مترادف لفظ ہے، جس میں قوت غاذیہ سے لے کر استعمال آخر تک سب درجے شامل ہیں۔ ان درجوں میں العقل الآخر مرتبۂ اعلٰی ہے، جو بدرجۂ اول عقل (Mind) کا فعل ہے، لیکن درجۂ کمال پر پہنچنے کے بعد اسے ایک نئی روشنی حاصل ہوتی ہے، جس سے معرفت (اور بالآخر سعادت) نصیب ہوتی ہے۔ قدرتی طور پر یہ سوچ جدید نفسیات سے ذرا دور ہے، مگر جسم اور ذہن کا رابطہ یقینی تسلیم کیا گیا ہے، یعنی اذہان جسم سے متأثر ہوتے ہیں اور اجسام اذہان سے؛ خصوصاً ان کا تعلق اخلاق (افعال انسانی) سے قائم کر کے یہ بتایا ہے کہ کردار میں تغیر ایک قدرتی عمل ہے اور کردار کو بدلا جا سکتا ہے۔ یہ جبری (قسری) میکانکی عمل نہیں کہ اس میں تعمیر کی کوئی گنجائش ہی نہ ہو، البتہ اس کا طبعی فعل قانون طبیعت کے مطابق صدور پر مجبور ہے۔

صوفیہ کے خیالات: یہ حکما کے خیالات کا خلاصہ تھا۔ محدثین اور صوفیہ کا انداز نظر اس سے مختلف ہے۔ اس سلسلے میں ہم امام غزالی (م ۵۰۵ھ/ ۱۱۱۱ء) کے تصورات کو اہمیت دے رہے ہیں کیونکہ ان کا نقطۂ نظر، جیسا کہ معلوم ہے، جامع ہے۔ انھوں نے نفس کے بارے میں

محدثین، حکما اور صوفیه، تینوں طبقوں کے خیالات میں امتزاج پیدا کیا ہے۔

اسلامی علم النفس کا ایک رُخ وہ ہے جو صوفیه کی تصنیفات میں ملتا ہے ۔ یه ماھیة النفس سے زیادہ احوال النفس اور عجائبات نفس سے اعتنا کرتا ہے، تاہم ان کے یہاں ماھیة النفس بھی نظر انداز نہیں ہوئی ۔ صوفیه کی ترجمانی کرنے والوں میں بہت سے اکابر سلوک و طریقت ہیں ۔ یہاں ہم امام غزالی کے تصورات یا مکشفات کا تذکرہ کرتے ہیں کیونکه وہ حکمت اور عرفان دونوں کے نمائندے ہیں ۔ ہم نے ان کے سلسلے میں زیادہ تر عبدالکریم العثمان کی کتاب الدراسات النفسیه عند المسلمین (جس کا حواله اوپر آ چکا ہے) پر اعتماد کیا ہے۔

الغزالی کے یہاں علم کی بنیادی قسمیں دو ہیں : (۱) علم المکاشفه اور (۲) علم المعامله ۔ اول الذکر سے مراد وہ علوم ہیں جن کی غایت فقط کشف المعلوم (یعنی جاننا یا معرفت یا ادراک) ہے اور علوم معامله وہ ہیں جن سے کشف علم کے ساتھ ساتھ اس پر عمل بھی مقصود ہے (مایُطْلَبُ منه مع الکشفِ العملُ بهٖ) ۔ علومِ مکاشفه ادراک ماھیت امور و مجردات سے متعلق ہیں؛ جو حواس کی دسترس میں نہیں اور صرف کشف الہام سے معلوم ہوتے ہیں۔ ان علوم میں سے ایک ''العلم بماھیة القلب'' ہے (الاحیاء، مطبوعهٔ مصر، ۳ : ۲ تا ۱۱) ۔

علوم معامله کو الغزالی نے دو حصوں میں تقسیم کیا ہے : (۱) علوم ظاہر، جن میں اعمال الجوارح زیر بحث آتے ہیں (العبادات والعادات) اور (۲) علوم باطن، یعنی احوال و واردات قلوب، (خواہ یه احوال اچھے ہوں یا برے (یه بحث مہلکات و منجیات میں کی ہے) ۔ اس لحاظ سے علم النفس امام غزالی کی نظر میں علوم نظری سے بھی متعلق ہے اور علوم عملیه سے بھی۔

الغزالی نے علم فقه کو ''علم مصالح دنیا'' قرار دیا ہے اور علم احوال القلب کو ''علم مصالح آخرت'' کہا ہے ۔ غزالی کے نزدیک علم النفس کے ادراک کے دونوں طریقے ضروری ہیں، یعنی وہ بھی جو صوفیه نے اختیار کیا ہے اور وہ بھی جو حکما نے اختیار کیا ہے ۔ جو طریقه حکما نے اختیار کیا ہے وہ بھی غلط نہیں، لیکن کشف اور تجربهٔ ذوقیه کے بغیر یه نا مکمل ہے ۔ بہر حال علم النفس یا تو کشف سے حاصل ہوتا ہے، یا ذاتی تأمل باطنی (Introspection) سے، یا دوسروں کے عادات و خصائل کے مشاہدہ و مطالعه سے ۔ الغزالی منقذ میں کہتے ہیں ''فانّی تتبّعتُ مدةً آحاد الخلق، اَسْأَل من یقصر منهم فی متابعة الشرع واَ سالة عن شبهة وأبحثُ عقیدته و سرّہ (المنقذ، لاہور ۱۹۷۱ء، ص ۳۶).

ایک طریقه تحلیل نفسی کا بھی ہے، خواہ وہ کسی فرد کے نفس کا تجزیه (بذریعهٔ سوال و جواب یا تجزیهٔ عادات) ہو یا وظائف نفسیه کی عمومی تحلیل کے ذریعے (یعنی عام انسانی عادتوں کے حوالے سے ہو) ۔ طریقهٔ تحلیل نفسی کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں، جن میں وساوس و خواطر کا تجزیه کیا ہے (احیاء، مصر ۱۳۵۲ھ، ۳ : ۳۲).

الغزالی نے نفس کی جو تعریف کی ہے وہ ارسطو اور ابن سینا کی تعریف کے قریب ہے، لیکن آخری کتابوں میں وہ افلاطون اور صوفیه کے قریب ہوتے نظر آتے ہیں ۔ معارج القدس (مصر ۱۳۴۶ھ، ص ۲۹) اور معراج السالکین (ص ۲۹) میں نفس نباتی، نفس حیوانی اور نفس انسانی کا ذکر ہے اور بعض دوسرے مقامات پر نفس امارہ، نفس لوامه اور نفس مطمئنه کا ۔ اس کے علاوہ قوت شہوانیه، غضبیه، انسانیه و ملائکیه کی بحث بھی آتی ہے۔

ابن سینا (النجاة، مصر ۱۳۳۱ھ، ص ۲۰۸) کی

طرح وہ نفس نباتی کی تعریف یوں کرتے ہیں : ھو الکمال الاول (= یہ بذریعۂ آلات طبیعی حرکت میں آنے والے جسم کا کمال اول ہے، جو غذا سے زندہ رہتا ہے اور نشو و نما پاتا ہے اور اپنا مثل پیدا کرتا ہے] اسی طرح نفس حیوانی کی تعریف میں اس پر اضافے کرتے ہیں کہ وہ جزئیات کا ادراک اور بالارادہ حرکت کرتا ہے - یہاں ان کی رائے ابن سینا سے قدرے مختلف ہے، لیکن نفس انسانی کی تعریف ان کی اور ابن سینا کی ایک ہی ہے - وہ یہ ہے : ''انّھا الکمالُ الاوّلُ لجسمٍ طبیعیٍ آلیٍ من جھۃِ ما یفعلُ الافعالَ بالإختیارِ العقلی والا ستنباطِ بالرأی و من جھۃِ ما یُدْرِکُ الامور الکلّیۃ'' = یہ بذریعۂ آلات طبیعی حرکت میں آنے والے جسم کا کمال ہے - اپنے امور کی سر انجام دہی میں وہ اختیار فکری جسم اور رائے کے استنباط کو کام میں لاتا ہے اور تمام امور کلیہ کا اسے ادراک حاصل ہوتا ہے (المعارج، ص ۱۹، مصر ۱۳۴۶ھ).

بایں ہمہ الغزالی کی قدرے مختلف تعبیر نفس یہ بھی ہے : ''انّھا الجواھر القائم بنفسہ الذی لیس ھو فی موضعٍ ولا یحلّ شیئا'' (معراج السالکین، ص ۱۳).

الغزالی ان بحثوں میں چار مختلف الفاظ استعمال کرتے ہیں: النفس، القلب، الروح اور العقل - انھوں نے نفس سے عام معنی مراد لیے ہیں، یعنی الجوھر القائمْ فی الانسان من حیث ھو حقیقۃ (= وہ جوھر جو انسان میں اپنی حقیقت کی حیثیت سے قائم ہے)- یہ وہی جوہر ہے جسے حکما نفس ناطقہ کہتے ہیں، قرآن مجید میں النفس المطمئنہ یا الروح الامری کہا گیا ہے اور صوفیہ کے نزدیک قلب ہے - ان میں اختلاف برائے نام ہے- حقیقت میں سب کے معنی ایک ہیں، اگرچہ الغزالی بعض جگہ ان میں فرق بھی بتاتے ہیں - بہر حال یہ خیال بھی ظاہر کیا ہے کہ قلب، روح اور نفس مطمئنہ، تینوں نفس ناطقہ ہی کے مختلف نام ہیں.

نفس ناطقہ کیا ہے؟ الغزالی کے نزدیک اس کی تعریف یہ ہے : ''ھی الجوھر الحی الفعال المدرک'' الرسالۃ اللدنیہ، ص ۱۷) - پھر وہ کہتے ہیں : ''وھی الانسان بالحقیقۃ و محل المعقولات والتفکیر والتمیز والرویۃ'' (حوالۂ مذکور) - احیاء (ص ۳، ۴) میں نفس کی یہ تعریف کی گئی ہے : ''وھی نفس الانسان و ذات ولکنّھا توصف باوصاف مختلفۃ بحسبِ اختلافِ احوالھا فتکون لوّامہ و امّارۃ و مطمئنّہ'' - اس معنی عام میں صوفیہ کا خاص مفہوم نہیں آتا، جو نفس کو غضب و شہوت کی ایک قوت جامع کہ کر اسے تمام صفات مذمومہ کا مرکز قرار دیتے ہیں (عبدالکریم عثمان : کتاب مذکور، ص ۵۸) - بایں ہمہ جہاں وہ صوفیہ کے معنی خاص میں ذکر کرتے ہیں وہاں وہ نفس کو صفات مذمومہ کا مرکز قرار دیتے ہیں اور خواطر نفس اور خواطر قلب میں امتیاز کرتے ہیں (احیاء، ۱ : ۲۲۸).

لفظ قلب کی تعبیر بھی اسی طرح ہے، یعنی معنی عام اور معنی خاص - یہ جسم میں صنوبری شکل کا ایک مُضْغَۂ گوشت ہے، جو بائیں طرف ہوتا ہے یا سیاہی مائل خون سے مرکب ہےاور اس بخار کا منبع ہے جو روح حیوانی کا مرکب ہے - یہ سب حیوانات میں ہوتا ہے، انسان سے خاص نہیں (معارج القدس، ص ۱) - ان معنوں میں قلب سے جس روح حیوانی کا ظہور ہوتا ہے اس کے معنی احساس اور حیات ہیں، جو امانت الٰہی کی حامل ہے، معرفت سے بہرہ ور ہے، اس میں علم فطرت مرکوز ہے اور توحید کے لیے ناطق ہے - یہی وہ روح ہے جس کے بارے میں قرآن مجید میں کہا گیا ہے: ''قل الروح من امر ربی''؛ لیکن الغزالی اس لفظ کو نفس کے مترادف کے طور پر بھی لاتے ہیں، اگرچہ آخری کتابوں میں نفس اور قلب میں (صوفیوں کے انداز میں) فرق بھی کرتے ہیں.

لفظ روح کبھی بمعنی نفس اور کبھی بمعنی قلب آتا ہے - اس سے روح کے دو معنی برآمد ہوتے ہیں : (۱) قوۃ حیوانیہ یا روح حیوانی ایک جسم لطیف ہے جو قلب جسمانی سے ابھرتا ہے اور رگوں کے ذریعے تمام بدن میں پھیل جاتا ہے- اسی سے حیات، حس، حرکت، بصر، شم کی قوتیں پیدا ہوتی ہیں- یہ ایک لطیف سا بخار ہے جو حرارت قلب سے پیدا ہوتا ہے- اس کی حقیقت حرارت غریزیہ ہے، جو اعصاب و عضلات میں حرکت پیدا کرتی ہے (احیاء، مصر ۱۳۵۱ھ، ۳ : ۳)؛ (۲) نفس ناطقہ (اللطیفۃ العالمۃ المدرکۃ) نہ جسم ہے نہ عرض ہے بلکہ جوہر ثابت دائم ہے، جو نہ فنا ہوتا ہے نہ مرتا ہے - وہ بدن سے جدا ہوتا ہے تو اس کی طرف عود کا میلان رکھتا ہے - روح حیوانی اور دوسری اکثر قوتیں اسی روح کے ''جنود'' ہیں، لیکن وہ بدن میں اجنبی ہے اور امر ربی اور قدرت الٰہی ہے.

عقل کے بھی دو معنی ہیں : (۱) العلم بحقایق الامور، جس کا محل قلب ہے- گویا علم ثمرۂ عقل ہے ؛ (۲) المُدرِک المعلوم- اس سے مراد وہ لطیفہ ہے جسے نفس ناطقہ یا قوت نظری بھی کہا جاتا ہے.

حقیقت یہ ہے کہ ان الفاظ میں عجیب طرح کا التباس ہے - کہیں نفس بمعنی عقل آیا ہے اور کہیں بمعنی قلب اور اسی طرح کہیں روح بمعنی عقل اور کہیں بمعنی قلب؛ تاہم اس موضوع پر حکما کی تصانیف میں بھی یہ التباس موجود ہے .

بہر حال کہا جا سکتا ہے کہ لفظ نفس کا استعمال الغزالی نے جہاں بھی کیا اور جس طرح بھی کیا ہے، مجموعی طور سے ان کی رائے میں نفس ایک جوہر روحی ہے - ان کا خیال یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس جوہر روحی کا ادراک عقل سے ہوتا ہے اور اس کے آثار و افعال سے اس پر دلالت کی جا سکتی ہے، یا پھر حدس اور ایمان و شرع سے - اس کے برعکس ان کے بعض معاصر اہل علم کی رائے یہ تھی کہ وجود نفس ایک امر بدیہی ہے، جس کے لیے کسی دلیل کی ضرورت نہیں.

الغزالی نے وجود نفس کے حق میں جن براہین کا استعمال کیا ہے ان کی تفصیل کی گنجائش نہیں (اس کے لیے دیکھیے عبدالکریم عثمان : الدراسات النفسیہ عندالمسلمین، ص ۹۹ ببعد).

امام غزالی نفس کی وحدت کے قائل تھے اور قرآن مجید میں جن تین نفوس کا ذکر آیا ہے وہ ان کے خیال میں یہ نفس کی مختلف صفات ہیں : و اذا تغیّرت الاسماء فلانّ قوی النّفسِ کثیرۃٌ ربما بلغت عشرۃً، والنّفسُ فی ذاتِہا واحدۃٌ، و انّما ترجع التّسمیۃ الی الآلاتِ کقولنا سمع و بصر و شمّ و ذوق و لمس والنّفس ھی التی تدرک من دون ھٰؤلاء (معراج السالکین، ص ۲۰).

تمام قوی اسی اصل واحد کی طرف رجوع کرتے ہیں - اور یہ اصل واحد نفس ہے : الحیوانُ عبارۃٌ عمّا یدرک و یتحرّکُ بالارادۃ و ھاتانِ قوّتانِ ھما والنّفسُ واحدۃٌ فترجعانِ الی اَصلٍ واحدٍ والذٰلک یتّصِلُ فعلُ بعضہا بالبعضِ فمنہما حصلَ الادراک انبعث الشّھوۃ حتّی یتولّدَ منہا الحرکۃُ امّا الی الطّلب و امّا الی الحرب (مقاصد الفلاسفہ، مطبوعۂ مصر، ص ۲۷۶) - نفس بدن میں اسی طرح ہے جس طرح کوئی حاکم کسی ریاست (مدینہ) میں ہوتا ہے اور قوٰے نفسیہ اعضاے مدینہ ہیں- غرض نفس واحد ہے اور اس کے وظائف کثیر ہیں.

یہ سوال کہ نفس قدیم ہے یا حادث، عموماً اس کے بارے میں تین آرا موجود ہیں: (۱) علما کی ایک اقلیت نفس کو ازلی مانتی ہے؛ (۲) قدیم فلسفیوں کے نزدیک یہ مخلوق اور حادث ہے؛ (۳) بعض اس

پر خاموش ہیں ۔ ان کا خیال ہے کہ خدا نے نفس کی حقیقت کو اپنے بندوں سے مخفی رکھا ہے ۔

الغزالی ابن سینا کے تتبع میں نفس کو حادث مانتے ہیں (معراج السالکین، ص ۴۲؛ عبدالکریم عثمان : کتاب مذکور، ص ۹۰) ۔ وہ قرآن مجید کی اس آیت سے استدلال کرتے ہیں : فَاِذَا سَوَّيْتُهٗ وَ نَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِيْ فَقَعُوْا لَهٗ سٰجِدِيْنَ، یعنی جب اس کو (صورت انسانیہ میں) درست کر لوں اور اس میں اپنی (بے بہا چیز یعنی) روح پھونک دوں تو اس کے آگے سجدے میں گر پڑنا (۱۵ [الحجر] : ۲۹) اور اکثر صوفیہ کا بھی یہی مذہب ہے (عبدالکریم عثمان : کتاب مذکور، ص ۹۲) .

اب یہ سوال لیجیے کہ نفس کب حادث ہوا، بدن سے پہلے یا بعد؟ اس معاملے میں الغزالی کا میلان یہ ہے کہ نفس بدن کے بعد حادث ہوا، جس کی استعداد یہ تھی کہ نفس بدن میں روح کو قبول کرنے میں مدد دے (ان النفس تحدث عند حصول الاستعداد تقبل الروح فی الجسد) ۔ پھر فرماتے ہیں : ''وَ اِذَا کَانَت النُّفُوسُ فائضَةً مِنْ وَاهِبِ الصُّوَرِ و لیس فی هذا خِلافٌ، فَانَّ سببَ اختصاص کُلِّ نفسٍ ببدنٍ معینٍ هو ان الجود الالٰهی یُعْطِی کُلَّ مادةٍ استعدادَها بِصُورةٍ خاصةٍ فهی لاتحدثُ بالاستعدادِ بل عندَ الاستعدادِ الخاصِ (عبدالکریم العثمان : کتاب مذکور، ص ۹۸، بحوالۂ المعارج، ص ۱۱۴ - ۱۱۵) .

چند سوالات اور ہیں، مثلاً نفس کس طرح حادث ہوا اور نفس مادی ہے یا روحانی؟

امام غزالی نفس کی روحانیت کے قائل ہیں، اگرچہ ایک اور معنی میں اسے مادی بھی مانتے ہیں ۔ الکندی، الفارابی، ابن سینا اور مسکویہ کی طرح الغزالی کا خیال یہ ہے کہ نفس نہ جسم ہے نہ جسم کا عرض، اس کا طول ہے نہ عرض، اس کے لیے حرکت تسلیم کی جا سکتی ہے نہ سکون نہ الوان نہ طعم، البتہ اس کے لیے علم، قدرت، حیات، ارادہ، کراہت وغیرہ کو تسلیم کیا جا سکتا ہے (هی تحرک البلان بارادتها ولاتماسة) ۔ یہ جوہر قائم بذاته ہے، جو متعلق بالبدن ہے اور یہ تعلق تصرف اور تدبیر کا ہے نہ کہ حلول کا اور یہ خیالات افلاطونیوں کے ہیں .

یہ کہا جا چکا ہے کہ امام غزالی اصولاً نفس کو روحانی مانتے ہیں ۔ اس موقف کے حق میں ان کی دلیلیں یہ ہیں : (۱) نفس کا محلّ معقولات ہونا؛ (۲) اس کی قوت تجرید؛ (۳) اس کا بلا واسطہ ادراک ذات؛ (۴) جسم ہونے کی صورت میں نفس کی صفت کا استحالہ؛ (۵) نفس کا بدن کے تابع نہ ہونا؛ (۶) نفس کا اثبات اور بدن کا تغیر؛ (۷) اخلاقی یا شرعی دلیلیں (تفصیل کے لیے دیکھیے عبدالکریم العثمان : کتاب مذکور، ص ۱۱۸ تا ۱۲۸) .

اسی طرح نفس کی بقا و فنا کے مسئلے میں امام غزالی خلود النفس کے قائل ہیں اور اس کے لیے وہ قرآن و حدیث سے استدلال کرتے ہیں، لیکن اس کی تفصیل کی اس مقالے میں ضرورت نہیں.

احوال نفس : اب تک جتنی بحث ہوئی ہے، اس کا تعلق ماہیت نفس سے تھا ۔ اب احوال و ،اطفی نفسیہ کی بحث آتی ہے اور ہماری موجودہ کی رائے اعتبار سے اس کی اہمیت ہے . ...ں))، خواطر،

الغزالی کی رائے میں ''نشاطموعه ہوتا ہے: نفس کے احوال و معاملات) علم الے بغیر ممکن ہی میں ہے ہے ۔ اگرچہ ان ہے و میول کے امتحان (Psychology) کے مسلک کلر یہ امتحان بذریعۂ ارادہ یہاں ظواهر نفسیہ ہے ملتے ہیں ۔ اس سلـ کی رائے میں ارادے کی تین اطراف مجملاً یوں ہے

ایک سے زیادہ ھیں : بعض وظائف وہ ھیں جن میں نبات و حیوان بھی شریک ھیں ؛ بعض وہ ھیں جن میں صرف حیوانات شریک ھیں (مثلاً احساس، تخیل اور حرکت ارادی) اور بعض وہ ھیں جو انسان سے خاص ھیں، مثلاً وظائف عقل - ان سب وظائف سے بالا ایک قوت خاص ھے، جس کا نام نفس ھے اور اس کی تین قسمیں ھیں : (۱) نفس نباتی: (۲) نفس حیوانی اور (۳) نفس انسانی .

امام غزالی کی کتابوں میں یہ چار الفاظ کبھی مترادف، کبھی متداخل اور کبھی متخالف استعمال میں آتے ھیں : النفس، القلب، الروح، العقل - یہ عام معنوں میں بہ ترادف آ جاتے ھیں، لیکن ان میں سے ھر ایک میں معنی خاص بھی ھیں (اس کی تفصیل کے لیے دیکھیے عبدالکریم العثمان : الدراسات النفسیہ عند المسلمین، مصر ۱۹۶۳ء، ص ۶۱ تا ۶۳).

بھر حال اس وقت زیر بحث لفظ نفس ھے، جس کے الغزالی نے دو مختلف معنی بتائے ھیں : ایک تو یہ ھے کہ نفس محلّ معقولات ھے، جسے عقل یا نفس ناطقہ کہنا چاھیے: دوسرا وہ جو صوفیوں کے یہاں مروج ھے، یعنی نفس شرور و ذمائم کا مرکز ھے اور جبلتوں کے غلیان و طغیان سے ابھرے ھوے امیال و عواطف کا محل ھے .

یہاں تک ماھیت نفس کی گفتگو تھی - ھمارے موجودہ موضوع کی مناسبت سے غزالی کی وہ بحثیں زیادہ قابل غور ھیں جن میں احوال النفس (یا وقائع نفسیہ) کی تفصیلات ملتی ھیں .

الغزالی نے وقائع نفسیہ کو تین انواع میں تقسیم کیا ھے : (۱) الحیاۃ العقلیہ، (۲) النشاط الحرکی اور (۳) الحیاۃ الوجدانیہ - ان کے لیے امام صاحب کی اصطلاحات یہ ھیں : (۱) الحیاۃ النزوعیہ، (۲) الحیاۃ الوجدانیہ اور (۳) الحیاۃ الادراکیہ.

امام غزالی نے ایک طرف ظواھر نفسیہ سے بحث کی ھے اور دوسری طرف افعال نفس کا رشتہ دین و اخلاق سے جوڑا ھے کیونکہ ان کے نزدیک علم النفس کا مقصود تکمیل شخصیت اور حصول سعادت ھے - اسی وجہ سے وہ دراسۃ النفس کو سلوک کے نام سے یاد کرتے ھیں .

افعال نفس کی تشریح کرتے ھوے الغزالی نے چند اصطلاحات استعمال کی ھیں :-

خواطر : قلب انسانی پر جو کچھ گزرتا ھے اسے خاطر کہا جاتا ھے .

میل الطبع : طبیعت میں حرکت شہوت (میل) کے وقوع کو، جو خواطر سے پیدا ھوتا ھے، حدیث النفس بھی کہتے ھیں .

اعتقاد : قلب کا یہ وثوق کہ اس مرغوب کو فعل میں لانا چاھیے.

عزم علی الالتفات، یعنی قصد - قصد سے فعل میں لانے کے لیے انسان عوامل ادراکیہ، وجدانیہ و نزوعیہ سے کام لیتا ھے .

الغزالی فعل طبیعی، فعل ضروری اور سلوک عقلی ارادی میں امتیاز کرتے ھیں اور افعال اضطراری اور افعال اختیاری کا فرق بتاتے ھیں اور اس میں انسان کے افعال ارادی کے لیے قدرت، ارادہ اور علم کو عوامل ضروری قرار دیتے ھیں .

اس سے معلوم ھوا کہ امام غزالی کے نزدیک سلوک محض وجدانی نہیں بلکہ ادراکی اور نزوعی عمل بھی ھے - اس میں دوافع بھی ھیں اور انفعالات بھی - اس میں قواے حیوانیہ بھی کام لیتے ھیں اور قوت عقل عملی بھی - انھیں کے امتزاج سے تمام وظائف نفسیہ ظہور میں آتے ھیں .

الغزالی کے ھاں دوافع اور عواطف کی بحث ان کی اپنی خاص اصطلاحوں میں ھیں - دافع سے مراد ھے: کل ما یدفع الی النشاط النفسی اوالسلوک مهما کان

نوعاً حزنیاً او ذهنیاً۔ عاطفہ سے مراد وہ میلان طبعی ہے جو حرکت کا مبدء بنتا ہے۔

خواطر (یا بواعث داخلیہ) سے مراد ہے ما یحصل فی القلب من الافکار والاذکار (الاحیاء، ۳ : ۲۰)۔ یہ دو طرح کے ہوتے ہیں : (۱) جن کے اسباب ورود داخلی یا باطنی ہوتے ہیں؛ (۲) جن کا ورود خارجی ہوتا ہے۔

الغزالی کے نزدیک اسباب باطنی زیادہ شدید ہوتے ہیں : فان من تشعبت بہ الھموم فی اودیۃ الدنیا لا ینصرف فکرہ فی فنٍ واحدٍ بل لا یزال یظھر من جانب الی جانب (الدراسات النفسیہ عندالمسلمین، بحوالۂ الاحیاء، ۱ : ۱۶۳)۔

انھوں نے اثرات کے لحاظ سے خواطر کی دو قسمیں بتائی ہیں : (۱) وسواس : ما یدعوا الی الشّر، یعنی جو شر کی طرف بلاتے ہیں اور (۲) الہام : ما یدعوا الی الخیر، یعنی جو خیر کی طرف بلاتے ہیں (الاحیاء، ۳ : ۳۶)۔

یہ ذہن نشین رہے کہ الغزالی دوافع اور استعدادات جسمی میں امتیاز کر کے دوافع فطریہ اور دوافع اکتسابیہ کا الگ الگ ذکر کرتے ہیں۔ ان کی رائے میں دوافع کا مقصد بقائے حیات ہے اور ان کی چند اقسام ہیں : (۱) دوافع غریزیہ : یہ وہی ہیں جنھیں میکڈوگل Mcdougall فطری موروثی جبلتوں کا نام دیتا ہے؛ (۲) دوافع اجتماعیہ و معنویہ، جن سے انسان اور حیوان میں امتیاز ہوتا ہے۔ امام غزالی کی کتابوں میں دوافع کی اکثر وہ قسمیں درج ہیں جن کا ذکر میکڈوگل نے جبلتوں (Instincts) میں کیا ہے (دیکھیے عبدالکریم العثمان : کتاب مذکور، ص ۱۹۰ ببعد)۔

الغزالی نے علم النفس کو تعلیم و تربیت کے لیے بہت اہم قرار دیا ہے اور عادتوں کے موضوع پر بہت کچھ لکھا ہے۔ اعمال میں ارادے کو اہم مقام دے کر ارادے کی تعریف یہ کی ہے : فانّ الارادۃَ اِذَا اَدْرَکَ بِالعَقْلِ عاقِبَۃَ الْاَمْرِ وَ طَرِیْقَ الصَّلاحِ فِیہ ابعث فی ذاتہ شوقٌ الی جھۃ المصلحۃ و الی تعاطی اسبابھا والارادۃ لھا (= پس ارادہ یہ ہے کہ جب انسان اپنی عقل سے کسی کام کے اچھے انجام اور اچھی مصلحت کا ادراک کر لیتا ہے تو اس مصلحت کے حصول کے لیے اور اس کے اسباب اور اس کے ارادے کا اس کی ذات سے شوق پیدا ہوتا ہے (الاحیاء، ص ۷)۔ امام غزالی کی یہ تعریف جدید تصورات کے قریب ہے۔

ارادے سے فعل تک حرکت نفسی کی چار منزلیں ہیں : (۱) الشعور بالغرض اوالباعث، یعنی غرض (Purpoose) کا شعور؛ (۲) التروی، یعنی تفکیر و عقلی تجزیے کی منزل؛ (۳) العزم والتصمیم، یعنی غرض تک پہنچنے کے لیے عزم، جو ارادے کی ثابت قدمی کا نام ہے؛ (۴) التنفیذ : حرکت کا وہ کمال جو سارے عمل کا مقصد ہے۔

ارادے کی حرکت میں بعض لوگ عقلی تحریک کا غلبہ تسلیم کرتے ہیں اور بعض کے نزدیک دواعی اور جبلتوں (الجانب العاطفی والانفعالی) کا غلبہ ہوتا ہے۔ غزالی کا میلان جانب عقلی کی طرف ہے کیونکہ یہ ان کے نزدیک علم اور قدرت کی درمیانی منزل ہے (الاحیاء، ۴ : ۳۱۲)، تاہم انھوں نے ارادے میں دوامی (جانب العاطفی والانفعالی) کا انکار نہیں کیا کیونکہ ان کی رائے میں ہر ارادی عمل امیال (جمع میل)، خواطر، الہامات، وساوس اور افکار کا مجموعہ ہوتا ہے : ارادہ میول (= امیال) و رغبات کے بغیر ممکن ہی نہیں؛ عمل کی تکمیل دوافع و میول کے امتحان ہی سے ممکن ہے اور یہ امتحان بذریعۂ ارادہ ہوتا ہے۔

امام غزالی کی رائے میں ارادے کی تین اطراف

ھیں: (۱) جسمانی: جو کیفیات عضویہ و عضلیہ کی صورت میں ارادے میں شریک ھو جاتی ھیں؛ (۲) نفسی: وہ دوافع و میول جو حرکت ارادہ میں حصہ لیتے ھیں؛ (۳) اجتماعی: وہ کیفیات جو عادات اور رسم و رواج سے وابستہ ھیں (البواعث المکتسبہ فی الارادہ).

الغزالی کے نزدیک ارادہ اور قدرت کار کے مابین ربط ھوتا ہے ۔ ان کے الفاظ یہ ھیں: والعضو لایتحرکُ الّا بالقدرۃ والقدرۃ تنظر الداعیۃ الباعثۃ والداعیۃ تنظر العلم والمعرفۃ . . . . فالقدرۃ خادمۃ لحکم الاعتقاد المعرفۃ، یعنی کوئی عضو حرکت نہیں کرتا، مگر قدرت کے ساتھ اور قدرت کسی داعیے کے نتیجے کے طور پر ظہور میں آتی ہے اور داعیہ علم یا معرفت کا نتیجہ ھوتا ہے ۔ پس قدرت تابع ہے ارادے کے اور ارادہ تابع ہے اعتقاد اور معرفت کے حکم کے (الاحیاء، ۴: ۳۱۲).

پھر فرماتے ھیں: لا اھمیۃ لعمل بدون ارادۃ لانھا روح العمل و اساسہ، یعنی ارادے کے بغیر عمل کی کوئی اھمیت نہیں کیونکہ ارادہ عمل کی روح اور اس کی اساس ہے (الاحیاء، ۴: ۳۶۴).

الغزالی کی رائے میں ارادے کی تربیت کی جا سکتی ہے اور وہ توجہ الی اللہ (تفکر؛ دیکھیے الاحیاء، ۴: ۳۶۱ تا ۳۷۰) والاخلاص (الاحیاء، ۴: ۳۲۱ تا ۳۲۸) سے ممکن ہے.

الغزالی کی کتابوں میں حیاۃ الوجدانیہ کی سیر حاصل بحث ہے ۔ ان میں انفعالات و عواطف، یعنی جبلتوں اور دواعی کے تجزیے کی تشریح خاص طور سے اھم ہے ۔ انھوں نے انفعالات کی بےاعتدالی کے علاج بھی بتائے ھیں (عبدالکریم العثمان: کتاب مذکور، ص ۴۴۲) ۔ انھیں سے نفسی علاج و معالجہ کے اصول نکلتے ھیں.

امام غزالی کے یہاں عواطف (جبلتوں اور دواعی کے میلان یا حرکت) کا بیان نہایت معلومات افزا ہے ۔ ان کا تعلق یا تو امور مادیۂ حسیہ سے ھوتا ہے یا امور معنویۂ معقولہ سے ۔ عواطف کی تقسیم میں لذت یا الم کو معیار بنایا گیا ہے، لیکن اسے الغزالی کے تصور ادراک کے حوالے سے دیکھنا چاھیے ۔ امام صاحب کے نزدیک ادراک کے معنی ھیں: ''الادراک اخذ صورۃ المُدرَک فی القلب'' ۔ ان کی کتابوں میں اس کی کچھ اور تعریفیں بھی آئی ھیں، مثلاً ''انطباعُ حقیقۃِ المعلومِ فی مرآۃ القلب'' ۔ یہ ادراک حس اور ذوق سے شروع ھو کر حدس اور الہام تک پہنچتا ہے اور شعور ادراک الادراک کو کہتے ھیں ۔ ادراک حسی اور ادراک عقلی کی آگے چند قسمیں ھیں، جن کے لیے دیکھیے الاحیاء؛ معارج القدس؛ نیز عبدالکریم العثمان: کتاب مذکور.

امام غزالی کی کتابوں میں نفسیات تعلیمی (نفسیات اطفال)، نفسیات اھل معاش، کاروباری نفسیات، معالجۂ نفسی اور نفسیات عوام و ملوک کے اشارے بھی ملتے ھیں ۔ یہ مرتب صورت میں موجود نہیں، تاھم انھیں مرتب کیا جا سکتا ہے ۔ ان معاملات میں الغزالی کی کتابوں کے علاوہ دیکھیے ابن خلدون: مقدمہ؛ شاہ ولی اللہ: حجۃ اللہ البالغہ، جو مفید وسیلۂ معلومات ہے.

محدثین: جملہ معاملات میں محدثین کا انداز بحث اور غور و فکر کا اپنا انداز ہے ۔ وہ ہر معاملے میں سب سے پہلے قرآن و حدیث سے فیصلہ اور دلیل طلب کرتے ھیں ۔ چونکہ قرآن و حدیث میں نفس و روح کے سلسلے میں اشارے موجود ھیں، اس لیے محدثین اپنے نتائج انھیں سے مرتب کرتے ھیں.

ابن القیم [رک باں] (م ۷۵۱ھ/ ۱۳۵۰ء) نے نفس اور روح کے موضوع پر دو کتابیں لکھی ھیں:

کتاب الروح اور اغاثة اللهفان؛ ثانی الذکر خصوصیت سے قلب سے متعلق ہے ۔

کتاب الروح میں ابن قیم نے نفس، قلب، عقل اور روح کا فرق بتایا ہے ۔ اس کتاب میں انہوں نے لکھا ہے کہ ارواح مرتی نہیں ۔ یہ بھی کہا ہے کہ ارواح کی شکلیں انسانوں کی طرح ہوتی ہیں۔ مومن کے لیے تین ارواح اور کافر کے لیے ایک ہی روح ہوتی ہے اور یہ روح واحدہ نفس ہے ۔ قوائے حسیہ کو بھی ارواح کہا گیا ہے ، مثلاً الروح الباصر، الروح السامع، وغیرہ؛ مگر یہ وہ ارواح ہیں جو بدن کے ساتھ مر جاتی ہیں ۔ اس کے علاوہ ایک روح خاص ہے، جو خدائی تائید کی صورت میں صرف خواص کو عنایت ہوتی ہے ۔

کتاب الروح کی ایک فصل میں یہ بحث ہے کہ نفس ایک ہے یا تین؟ یہ سوال اس لیے اٹھایا ہے کہ بعض لوگوں نے نفس کی تین قسمیں ثابت کی ہیں : نفس مطمئنہ، نفس لوامہ اور نفس امارہ ۔ ابن قیم کے نزدیک در حقیقت نفس ایک ہی ہے اور اس کے مختلف نام (جو قرآن مجید میں آتے ہیں) در اصل اس کی مختلف صفات یا حالتوں کے نام ہیں ۔ نفس انسانی شر، لوم، اور اطمینان تینوں کی قابلیت رکھتا ہے ۔ یہ نفس کے احوال ہیں، جو انسان کے اعمال کے تابع ہیں ۔ حال ایمانی متابعت رسول اور اخلاص فی العمل کے تابع ہے اور حال شیطانی شرک و فجور اور قرب شیطانی کے تابع ۔ لوم کی حالت درمیان میں ہے اور سوچ اور تجزیے کی حالت ہے ۔

ابن القیم نے الاشعری کے مقالات کے حوالے سے لکھا ہے کہ نظام معتزلی کے خیال میں روح جسمانی شے ہے اور اسی کا دوسرا نام نفس ہے ۔ روح اپنے نفس سے زندہ ہے ۔ بعض دوسروں کا خیال ہے کہ روح عرض ہے ۔ بعض اس پر بحث نہیں کرتے کیونکہ خدائے تعالیٰ نے فرمایا ہے : قل الروح من امر ربی؛ لہٰذا نہ یہ جوہر ہے نہ عرض بلکہ امر ربی ہے ۔ اس صورت میں روح اور حیات متغائر ہو جاتے ہیں ۔ حیات کو عرض مانا گیا ہے اور روح عرض نہیں ۔ بعض کے خیال میں روح اعتدال طبائع کا نام ہے، اس سے زیادہ کچھ نہیں ۔ دنیا میں طبائع اربعہ، یعنی حرارت، برودت، رطوبت اور یبوست کے علاوہ کچھ بھی نہیں ۔ بعض کہتے ہیں طبائع پانچ ہیں اور پانچویں طبیعت کا نام روح ہے ۔ بعض کے نزدیک یہ قوت اور حیات کا دوسرا نام ہے ۔

ابن القیم کی کتاب الروح بظاہر صرف روح کے مباحث سے متعلق ہے، لیکن غور سے دیکھا جائے تو اس میں جملہ متعلقہ موضوعات آ گئے ہیں اور نفسیات کے بہت سے مسائل بھی موجود ہیں ۔

سب سے پہلے روح اور نفس سے متعلق ان کے خیالات کا خلاصہ ہی پیش کیا جا سکتا ہے ۔ المسئلة العشرون (بیسویں مقالے) میں ابن القیم یہ سوال اٹھاتے ہیں : ''کیا نفس اور روح ایک ہی شے ہے یا دو متغائر حقیقتیں ہیں؟'' اس کا جواب وہ یہ دیتے ہیں کہ علما کی اکثریت کے نزدیک یہ مترادف الفاظ ہیں، لیکن بعض کے نزدیک متغائر ہیں؛ تاہم وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ نفس کے کئی معنی ہیں اور ان میں سے ایک روح بھی ہے ۔ نفس کے معنی جسد، خون (دم) اور ذات وغیرہ بھی ہیں اور اگر نفس اور روح کاملاً مترادف ہیں تو نفس کی طرح روح کا اطلاق بدن پر بھی ہونا چاہیے، لیکن ایسا نہیں ۔ روح کا لفظ البتہ حیات کے معنوں میں استعمال ہوا ہے ۔ غرض نفس اور روح بعض اعتبار سے مترادف ہیں، لیکن اس کے باوجود ان میں فرق بھی ہے؛ مگر جب ترادف ہو تو یہ فرق صفات کا ہو گا، ذات کا نہ ہو گا ۔

اهل حدیث و فقه و تصوف میں سے بعض اهل علم کے نزدیک روح اور نفس باهم متغایر هیں، یعنی ان کے معنی الگ الگ هیں ۔ بعض کے نزدیک نفس کی طینت ناری اور جسدی ہے اور روح کی نوری اور روحانی ہے ۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ روح لاهوتی ہے اور نفس ناسوتی ۔ بعض کی رائے میں نفس کا تعلق خواهشات مادّی سے ہے اور روح کا تعلق اعمال اخروی سے ۔ بعض کہتے هیں کہ ارواح امر ربّی هیں اور ان کی حقیقت کے علم سے خلق کو بےخبر رکھا گیا ہے، یا یہ نور خداوندی ہے ۔ اگر اس کے معنی حیات هیں تو یہ حیات عطا کردۂ خداوندی (حیاۃ من حیاۃ اللّٰہ) ہے ۔

حیات حرارت غریزی کا نام ہے ۔ مفکّر اصمّ کے نزدیک حیات اور روح جسد کے سوا کچھ نہیں ۔ وہ کہا کرتے تھے کہ النفس فی هذا البدن بعینه لا غیر ۔ جعفر بن مبشّر کا قول ہے کہ ان النفس جوهر لیس هو هذا الجسم و لیس بجسم لکنهٗ معنی بأین الجوهر الجسم ۔ ابوالهذیل کا قول ہے کہ نفس معنی ہے غیر الروح اور روح غیر حیات ہے اور حیات عرض ہے ۔ دلیل یہ ہے کہ انسان کی حالت نوم میں نفس اور روح اس سے مسلوب هو جاتی ہے، لیکن حیات پھر بھی موجود رهتی ہے : اللّٰہ یتوفّی الأنفس حین موتها والتی لم تمت فی منامها، یعنی خدا لوگوں کے مرنے کے وقت ان کی روحیں قبض کر لیتا ہے اور جو مرے نہیں (ان کی روحیں) سوتے میں (۳۹ [الزمر] : ۴۲) ۔ جعفر بن حرب کا کہنا ہے : النفس عرض من الاعراض یوجد فی هذا الجسم و هو احد الآلات التی یستعین بها الانسان علی الفعل کالصحۃ و السلامۃ ۔ ابن حزم نے کہا ہے : ان النفس جسم طویل عریض عمیق ذات لکان جثۃ متحیزۃ مصرفۃ للجسد ۔

یہاں تک ابن القیم نے الاشعری کے خیالات کا خلاصہ دیا ہے ۔ اس کے بعد لکھا ہے کہ بعض کے نزدیک ''النفس هی النسیم الداخل والخارج باالنفس'' ۔ الباقلانی کے نزدیک روح عرض ہے ۔ ''و هوالحیاۃ فقط و هو غیر النفس'' ۔

ارسطو کا خیال ہے کہ روح نہ جسم ہے نہ عرض ۔ نفس نہ مکان میں ہے نہ عالم میں ۔ جسم میں طول نہیں هوتا ۔ یہ تو ایک تدبیر ہے ۔ بہرحال ابن القیم کے نزدیک نفس اور روح مترادف هیں اور کسی نہ کسی قرینے کے ساتھ ایک کا اطلاق دوسرے پر هو جاتا ہے ۔

کتاب الروح کے علاوہ ابن القیم کی ایک اور کتاب اغاثۃ اللهفان ہے، جس میں قلب کی ماهیت، اس کے احوال اور امراض کی تشریح کی ہے اور سچ یہ ہے کہ همارے موجودہ مقالے کے نقطۂ نظر سے یہ دوسری کتاب نفسیاتی مباحث پر بہتر روشنی ڈالتی ہے ۔ اس میں کچھ شبہہ نہیں کہ اکثر موضوعات ایمانیات کے ساتھ پیوستہ هیں، لیکن ان میں موجودہ نفسیات سے ملتی جلتی بہت سی باتیں مل جاتی هیں کیونکہ ابن القیم احوال قلب کو عالم بالا کے حقائق سے جدا نہیں کرتے ۔

ابن القیم نے لکھا ہے کہ قلب کی دو قوتیں هیں : (۱) قوت علم و تمییز اور (۲) قوت ارادہ و حبّ ۔ قلب کا کمال ان دونوں کے استعمال سے ہے ۔

انہوں نے لکھا ہے کہ قلوب پر فتنے وارد هوتے رهتے هیں؛ جنهوں نے اس کا اثر قبول کیا وہ مغلوب هو گئے اور جنهوں نے رد کر دیا وہ محفوظ رہے ۔ فتنے سے ان کی مراد ہے: (۱) فتن الشهوات؛ (۲) فتن الشبهات؛ (۳) فتن الغیّ والضّلال؛ (۴) فتن المعاصی والبدعات اور (۵) فتن الظلم والجهل ۔ ان فتنوں کی وجہ سے کچھ حجابات پیدا هو جاتے هیں، جن کا مقابلہ ایمان سے هوتا ہے؛ لیکن جسمانی طبعی علاج بھی ضروری ہے ۔ قرآن مجید میں ان حجابات کو

مختلف ناموں سے یاد کیا گیا ہے: وَ اِذَا قَرَاْتَ الْقُرْاٰنَ جَعَلْنَا بَیْنَکَ وَ بَیْنَ الَّذِیْنَ لَا یُؤْمِنُوْنَ بِالْاٰخِرَةِ حِجَابًا مَّسْتُوْرًاۙ وَّ جَعَلْنَا عَلٰی قُلُوْبِهِمْ اَکِنَّةً اَنْ یَّفْقَهُوْهُ وَ فِیْۤ اٰذَانِهِمْ وَقْرًا، یعنی جب تم قرآن پڑھا کرتے ہو تو ہم تم میں اور ان لوگوں میں جو آخرت پر ایمان نہیں رکھتے حجاب پر حجاب کر دیتے ہیں اور ان کے دلوں پر پردہ ڈال دیتے ہیں کہ اسے سمجھ نہ سکیں اور ان کے کانوں میں ثقل پیدا کر دیتے ہیں (۱۷ [بنی اسرآءیل] : ۴۵، ۴۶).

اس آیت کریمہ میں تین الفاظ قابل توجہ ہیں (۱) حجاب؛ (۲) اَکِنَّة؛ (۳) وَقْرا ۔ یہ تینوں وہ خارجی اسباب ہیں جو قلبی حجابات کا ذریعہ بنتے ہیں اور بالآخر فتنہ (یا مرض) کا درجہ حاصل کر لیتے ہیں؛ چنانچہ قرآن مجید میں آیا ہے : لِیَجْعَلَ مَا یُلْقِی الشَّیْطٰنُ فِتْنَةً لِّلَّذِیْنَ فِیْ قُلُوْبِهِمْ مَّرَضٌ، یعنی غرض (اس سے) یہ ہے کہ جو (وسوسہ) شیطان ڈالتا ہے وہ ان لوگوں کے لیے ہے جن کے دلوں میں بیماری ہے (۲۲ [الحج] : ۵۳).

آنحضرتؐ دعا فرمایا کرتے تھے : ''الحمد للہ نستعینُہ و نستہدیہُ و نستغفرُہ و نعوذ باللہ من شرورِ اَنفُسِنا و سیأتِ اعمالنا'' ۔ اس میں شرور سے مراد وہ وساوس ہیں جو نفس میں پیدا ہوتے ہیں اور اعمال پر اثر انداز ہوتے ہیں اور اس کے نتیجے کے طور پر انسان مکائد و عقوبات میں مبتلا ہو جاتا ہے ۔ مکائد الشیطان سے مراد وہ شبہات ہیں جو نفس میں پیدا ہوتے ہیں اور شیطان یا انسان کی جبلتوں کا بگاڑ ان شبہات کو تسویلات، تاویلات اور تزئینات کے ذریعے حقیقی بنا کر پیش کرتا ہے، حالانکہ وہ حقیقی نہیں ہوتے ۔ اسی سے سب امراض القلب کا ظہور ہوتا ہے ۔ ابن القیم کا قول ہے :

''اِنّ جمیع امراض القلب ھی امراضُ الشبہات والشہوات''.

قلب مرکز خیر بھی ہے اور مرکز شر بھی (مرکز شر ہونے کی صورت میں اسے نفس کہنا مناسب ہوگا) ۔ قلب کی صحت مندی یقین و ایمان پر منحصر ہے اور اطمینان پیدا کرتی ہے اور قلب کی بیماری ایمان و یقین کی کمی یا فقدان کا نتیجہ ہے، جو شک و شبہہ کو جنم دیتی ہے ۔

ان خیالات کی روشنی میں ابن القیم نے قلب کی بیماریوں کے معالجات پر بہت کچھ لکھا ہے ۔ ان کے نزدیک امراض قلب کی علاج دو طرح ہو سکتے ہیں: (۱) طبیعیہ اور (۲) شرعیہ (ادویۃ الایمانیّۃ النبویۃ) .

قلب صرف ظاہری طبعی معالجے سے شفایاب نہیں ہو سکتا ۔ اس کے لیے ایمانیات کی بھی ضرورت ہے ۔ امراض میں مرض الشبہہ اور مرض الشہوۃ سب بیماریوں کی جڑ ہے ۔ اس کے علاوہ مرض غیظ و غم (الھم والحزن) بھی ہے، جس کے لیے روحانی نسخے استعمال کیے جا سکتے ہیں ۔ نفس اَمّارہ انسان کو شہوات کی طرف بلاتا ہے، نفسِ لوّامہ تلوّن اور تردد میں مبتلا کرتا ہے، مگر لَوم (ملامت) بھی کرتا ہے ۔ نفس امارہ (یا قلب مریض) کا علاج محاسبہ و مخالفت نفس ہے، لیکن علاج طبعی بھی لازم ہے ۔ محاسبۂ نفس کی کئی صورتیں ہیں ۔ ان میں سے ایک محاسبۂ جوارح سبعہ ہے ۔ محاسبے کی یہ صورتیں بظاہر سادہ ہیں، لیکن نفس کی اکثر بیماریاں اس نظام کی پیروی نہ کرنے کی وجہ سے پیدا ہوتی ہیں ۔ ان کا علاج اس نظام پر عمل ہے .

ابن القیم کی اس کتاب میں بہت سے اور نکتے بھی ہیں، جنھیں نئی اصطلاحوں میں ڈھال کر نفسیات عمومی کا ایک رسالہ مرتب ہو سکتا ہے؛ تاہم ان کی یہ نفسیات بہر حال ایمانیات کے حوالے

ھی سے مکمل سمجھی جائے گی ۔

صوفیہ : صوفیہ کے ھاں قلب اور نفس کے مفہوم میں جہاں تداخل ہے وھاں بالعموم نفس بھی قلب کے تمام جذبات و عواطف کا مرکز سمجھا گیا ہے، جو نیکیوں اور روحانی کمالات کا منبع ھیں؛ لیکن در حقیقت صوفیانہ اصطلاح میں نفس شرور کا مرکز ہے، چنانچه ذمائم اکثر و بیشتر نفس سے منسوب کی جاتی ھیں ۔

اکابر صوفیہ میں سے بعض بزرگوں نے تصوف پر باقاعدہ کتابیں لکھی ھیں، مثلاً امام القشیری (الرسالة)، ابو نصر سراج (کتاب اللمع)، ابو طالب المکی (قوت القلوب)، الکلاباذی (کتاب التعرف) ۔ ان سب نے قلب (اور فؤاد) کو مرکز تجلیات و کمالات قرار دے کر نفس (نفس حیوانی) کو الگ رکھا ہے اور اس کے انقیاد پر زور دیا ہے، اگرچه بعض مفسرین نے قلب اور فؤاد میں فرق کیا ہے ۔

ابن عربی اور ان کے متبعین کے یہاں وحدت وجود کے تصور کے تحت قلب و نفس کا امتیاز کم ہے: وہ نفس بمعنی وجود لیتے ھیں: لیکن جیسا کہ بیان ھو چکا ہے الغزالی نے حکما اور صوفیہ کے موقف کے مابین تطبیق پیدا کر کے مفاھمت پیدا کر دی ہے، یعنی قلب کے الگ معنی بھی دیے ھیں اور نفس کے ھم معنی بھی (نیز دیکھیے عراقی : رسالۂ نفسیه).

حضرت مجدد الف ثانیؒ کے یہاں صوفیہ کے موقف کی تجدید اس طرح پائی جاتی ہے کہ انھوں نے ابن عربی کے توحیدی نظریات کی اصلاح و تردید کر کے اسے دینی تصورات کے ساتھ ھم آھنگ کر دیا ہے اور قلب کو مرکز کیفیات روحانی اور نفس کو کوائف حیوانی کا منبع قرار دیا ہے ۔ ان کے خیالات میں شرعیات سے مطابقت ہے اور وہ انتہا پسند صوفیه سے بھی الگ چلے ھیں ۔ اس کے علاوہ عام صوفیہ ماھیت نفس سے زیادہ احوال قلب و عجائبات قلب پر زیادہ زور دیتے ھیں اور ماھیت نفس سے زیادہ اعتنا نہیں کرتے ۔

یہ بحث شاہ ولی اللہ دہلویؒ کے ذکر کے بغیر ناتمام رہے گی، جن کے یہاں امام غزالیؒ اور حضرت مجدد الف ثانیؒ کے تصورات کی مطابقت و تجدید کے ساتھ ساتھ ابن عربی کے مصطلحات (بلکه بعض خیالات) کی جھلک بھی نظر آتی ہے ۔ اس سلسلے میں حجة اللہ البالغه، جلد اول، باب ۹ کے مندرجات قابل غور ھیں۔ یہ باب انسان کی فطرت کی تشریح سے متعلق ہے ۔ اس میں انھوں نے لکھا ہے کہ اعمال کی بنیاد فطرت پر ہے اور اس آیت سے استفادہ کیا ہے : قل کُلٌّ یعمل علی شاکلته (یہاں شاکله سے مراد انسان کی جبلت اور فطرت ہے اور آیت کا مفہوم یہ بتایا ہے کہ ھر ایک شخص اپنے تقاضاے فطرت کے مطابق عمل کرتا ہے) ۔ اسی مضمون کی ایک اور حدیث بھی بیان کی ہے : ''اگر تم سنو کہ کوئی پہاڑ اپنی جگہ سے ٹل گیا ہے تو اس کو سچ جانو، لیکن اگر تم سے کہا جائے کہ کسی شخص کے اخلاق بدل گئے ھیں تو اس کو ھرگز نہ مانو کیونکہ وہ آخر کار انھیں خصائص کی طرف عود کرے گا جو اس کی فطرت میں ھیں''.

شاہ صاحب کے نزدیک فطرت انسانی دو عناصر سے مرکب ہے : ایک عنصر ملکیت کا ہے، دوسرا عنصر بہیمیت کا ۔ ملکیت کا ایک رخ ملاء اعلی کی طرف ھوتا ہے اور ملاء اعلی سے اسے فی الجمله مناسبت ھوتی ہے، مگر ملکیت کا ایک رخ اسفل کی طرف نگران ھوتا ہے ۔ اس صورت میں ملکیت کا پہلا رخ صفات مقدسه اور اسماء الحسنی کا رنگ قبول کرنے کی زیادہ اھلیت رکھتا ہے ۔

دوسری قوت بہیمیہ ہے، جس کی ایک اعلیٰ قسم ملکیت سے متأثر ہو کر عمدہ نتیجے پیدا کرتی ہے؛ لیکن جب ملکیت کا اثر اس پر کم سے کم ہو تو اس سے فاسد خیالات اور فاسد اعمال سرزد ہوتے ہیں.

خواطر: شاہ صاحب کے نزدیک انسان کے اعمال کا منبع وہ خیالات ہوتے ہیں جو اس کے دل میں پیدا ہوتے ہیں - انہیں خواطر کہا جاتا ہے.

خواطر کے پیدا ہونے کے کئی اسباب ہوتے ہیں - چونکہ حوادث کا ظہور اسباب پر موقوف ہوتا ہے اور یہ قانون الٰہی ہے، لہٰذا یہ قانون خواطر پر بھی حاوی ہے.

شاہ ولی اللہؒ کے نزدیک خواطر و خیالات کے پیدا ہونے کا سب سے بڑا باعث انسان کی جبلت اور فطرت ہے، یعنی انسان جس فطرت پر پیدا کیا جاتا ہے اس کے خیالات و خواطر اس کے مطابق ہوتے ہیں - گویا خواطر کا منبع انسان کا مزاج طبعی ہے، جس میں ماحول کی وجہ سے تغیر ہو سکتا ہے، لیکن اصل مزاج طبعی ہے - اس کے معنی یہ ہوے کہ خواطر کا معاملہ بڑی حد تک جسمانیاتی (physiological) بھی ہے - انسان اپنی جسدی حالت کے تابع ایک نفس رکھتا ہے - اسی کے اندر سے خیالات پیدا ہوتے ہیں، جو خارجی عمل کا باعث ہوتے ہیں - خواطر کا ایک سبب عادات و مالوفات بھی ہیں، جن کی تکرار و ممارست کی وجہ سے ایک ملکۂ راسخہ پیدا ہوتا ہے - یہ ملکۂ راسخہ ایک ہیئت نفسانیہ کی صورت اختیار کر لیتا ہے اور یہ ہیئت نفسانیہ اپنی استعداد کے مطابق، یعنی ملاء اعلیٰ سے قرب کی وجہ سے، اچھے خیالات اور اچھے افعال کے صدور کا سبب بن جاتی ہے، یا ملاءاعلیٰ سے بُعد کے باعث اعمال خبیثہ کے صدور کا.

خوابوں کی کیفیت: شاہ صاحب کے نزدیک خواب کی حالت میں انسان کا نفس ناطقہ اکثر علائق سے آزاد ہوتا ہے؛ اس لیے خیالات و خواطر، جو دل و دماغ میں پیدا ہوتے ہیں، مجسم و متمثل ہو کر اس کے سامنے آتے ہیں - اس کی تین صورتیں ہیں: یہ کبھی حدیث النفس ہوتی ہے (یعنی جیسے آدمی عالم بیداری میں سوچتا ہے)، کبھی تخویف شیطان کا نتیجہ اور کبھی خدا کی طرف سے بشارت.

شاہ صاحب نے مذکورۂ بالا کتاب کے بارھویں باب میں فرمایا ہے کہ ظاہری اعمال ہیئات نفسانیہ کے مظاہر ہیں - اعمال اور ملکات کا آپس میں شدید تعلق ہے اور اس ارتباط کی وجہ وہ اسباب طبعیہ ہیں جو انسان کی صورتِ نوعیہ سے پیدا ہوتے ہیں - جب انسان میں کسی عمل کرنے کا ارادہ پیدا ہوتا ہے اور پھر وہ اس پر عمل پیرا ہوتا ہے تو اس کے نفس میں انشراح و انبساط پیدا ہوتا ہے - اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ عمل اس انسان کی فطرت کے مطابق ہوا، جس کی تکمیل سے اسے تسکین ملی - شاہ صاحب نے اس موقع پر یہاں ایک حدیث کا حوالہ دیا ہے: ''نفس آرزو اور خواہش کرتا ہے اور آدمی کے اعضاے شہوانی اس کی تصدیق یا تکذیب کرتے ہیں'' (صحیح البخاری، کتاب النکاح) - شاہ صاحب کے یہ الفاظ قابل غور ہیں کہ اخلاق میں سے کوئی ایسا خلق یا ملکہ راسخہ نہیں جس کا تمثل اور مظاہرہ اعمال کی صورت میں نہ ہوتا ہو - گویا اعمال ہی سے خلق اور ملکۂ راسخہ کا پتا چلایا جا سکتا ہے، اس لیے بقول شاہ صاحب ''اعمال کا ذکر کرنا ہی کسی خلق یا ملکہ سے تعبیر کرنے کا ذریعہ ہوتا ہے'' - شاہ صاحب کے الفاظ میں ''تعیین اور توقیت کا اجرا . . . ظاہری اعمال ہی سے ہو سکتا ہے - جو دکھائی دینے والی محسوس چیز ہے''.

اعمال سے مراد وہ اعمال ہیں جو انسان کے اپنے ارادہ و اختیار سے ظہور میں آتے ہیں.

اعمال کی نوعیت مختلف محرکات کی وجہ سے بدل جاتی ہے ۔ انسان کے بعض اعمال ایسے ہیں جن کے کرنے کی خواہش وہ صمیم قلب سے کرتا ہے ۔ ان کی جڑیں آدمی کے دل کی گہرائیوں میں دور تک موجود ہوتی ہیں ۔ بعض اعمال ایسے ہوتے ہیں جو انسان اپنے معاشرے کی موافقت کے لیے یا اس کے اجتماعی رویوں کے زیر اثر کرتا ہے ۔ یہ معاشری رویے (مجلسی عادات و رسوم) ارتفاقات کی ضرورتوں سے پیدا ہوتے ہیں ۔ یہ انفرادی ملکات کی طرح ہی پختہ ہوتے ہیں اور ان کی وجہ سے اعمال کا صدور ہوتا ہے ۔ گویا انسانوں کے لیے ارتفاقات بھی فطری ہیں، یعنی مجلسی تعاون (social co-operation) بھی انسان کی فطرت کا حصہ ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ انسان بالطبع معاشرت پسند واقع ہوا ہے ۔ شاہ صاحب نے لکھا ہے کہ ارتفاقات صورت نوعیہ کے اقتضاے فطری کا نتیجہ ہیں ۔

ہم دیکھتے ہیں کہ جدید علم نفسیات میں غرض و غایت کا سوال بڑی اہمیت اختیار کر گیا ہے ۔ (دیکھیے *Purpose in Psychology* : C. A. Qadir، مطبوعۂ لاہور) ۔ حکما و صوفیۂ اسلام ابتدا ہی سے اس سوال کا جواب دیتے آئے ہیں ۔ جہاں حکما اس کا مقصد حصول سعادت قرار دیتے ہیں، وہاں صوفیہ اتحاد (و وصال) کے طریقوں کو جاننا اس کا مقصد بتاتے ہیں: اسی لیے اسے سلوک کہا گیا ہے ۔ شاہ ولی اللہ حکما (اور ان سے متاثر صوفیہ، مثلاً الغزالی) کی پیروی میں سعادت ہی کو مقصد و غایت سمجھتے ہیں ۔

بہر حال شاہ صاحب کے نزدیک ظاہری اعمال ہیئات نفسانیہ کے مظاہر ہیں ۔ یہ اعمال انسان کے ملکات راسخہ کے آثار و نتائج ہیں، جن سے ان ہیئات و ملکات کی تشریح و تفصیل ہوتی ہے ۔ یہ اعمال ان ہیئات و ملکات کو پکڑے رکھنے کے "پھندے" ہیں ۔ ان کا آپس میں گہرا تعلق ہے ۔ یہ تعلق اتنا شدید ہے کہ عرف عام میں ان ہیئات کو اعمال ہی کا نام دیا جاتا ہے ۔ اس تعلق کا سبب وہ اسباب طبعیہ ہیں جو انسان کی صورت نوعیہ سے پیدا ہوتے ہیں ۔

حجابات طبع : حجاب سے مراد فطری عمل یا صحیح عمل میں کسی رکاوٹ کا وقوع ہے ۔

شاہ صاحب نے حجابات کی تین قسمیں بیان کی ہیں : (۱) حجاب طبع : بعض افراد پر طبیعت کا اقتضا اس قدر غالب آ جاتا ہے کہ وہ اس کے مقابلے میں عقل کے فتوے کو رد کیا کرتے ہیں، یہاں تک کہ رسم کی پابندی کو بھی ہیچ خیال کرتے ہیں ۔ یہ حجاب طبع کہلاتا ہے: (۲) حجاب رسم : ہر سوسائٹی کے کچھ طور طریقے ہوتے ہیں، جن پر سب لوگ چلتے رہتے ہیں، لیکن بعض لوگ ایسے ہوتے ہیں جو بعض امور میں ایک دوسرے پر سبقت لے جانا چاہتے ہیں، اس لیے نہیں کہ انہیں شوق کمال یا شوق سعادت ہوتا ہے بلکہ اس لیے کہ وہ اس میں اپنے فخر و غرور کا کوئی پہلو نکالنا چاہتے ہیں ۔ اس طرح وہ دوسروں پر تفوق یا غلبے کی کوئی صورت پیدا کرنا چاہتے ہیں ۔ یہ حجاب رسم ہے؛ (۳) حجاب سوء معرفت : یہ اعتقادی بے راہ روی ہے ۔ اعتقادی سطح پر اس کے معنی یہ ہیں کہ انسان کا ذہن اللہ تعالٰی کی ذات اقدس اور اس کی صفات مقدسہ کو پہچاننے سے قاصر ہو، لیکن نفسی طور سے یہ وہ حجاب ہے جس کے تحت کوئی آدمی اپنے اوصاف عالیہ کے بارے میں بے انتہا پندار میں مبتلا ہو جائے اور خود میں وہ صفات سمجھنے لگے جو خاص خداے تعالٰی سے مخصوص ہیں ۔ یہ وہ فطانت (Genius) ہوتی ہے جو ذہانت کے باوجود اپنے بارے میں بہت اونچا سوچنے پر مجبور کرتی ہے اور اکثر ایسا ہوتا ہے کہ یہ سوچ برائی کی باتیں سجھاتی ہے ۔ اسے Evil Genius کہا جا

سکتا ہے ۔

شاہ صاحب نے ان سب حجابات کے علاج بھی بتائے ہیں ۔

مقامات و احوال کا بیان (لطائف النفس) : شاہ ولی اللہ صاحب نے بھی سابقون کی طرح عقل، قلب اور نفس کی الگ الگ تشریح کی ہے ۔ اور انھیں لطائف انسانی کہا ہے ۔ انھوں نے قرآن مجید کی آیات سے ان لطائف کا اثبات کیا ہے اور تینوں کے الگ الگ اوصاف و خواص بیان کیے ہیں ۔ ان کی رائے میں قلب کے افعال کم و بیش عمدہ جذبات سے تعلق رکھتے ہیں، نفس کے افعال حیوانی جبلتوں سے اور عقل کے افعال تجزیہ و تعقل و تدبیر سے ۔

شاہ صاحب نے ان میں عقل کو افضل قرار دیا ہے ۔ ان کی یہ تشریح حکما کے طریقے پر ہے؛ لیکن انھوں نے صوفیہ کا مسلک بھی بیان کیا ہے اور لکھا ہے کہ ان کے نزدیک دو لطائف اور بھی ہیں : ایک روح اور دوسرا سِرّ (اس پر حضرت مجدد صاحب نے بھی اظہار خیال کیا ہے) ۔

شاہ صاحب کے نزدیک قلب کے دو رخ ہیں : ایک رخ جسم اور اعضاے جسم کی طرف نگران رہتا ہے اور دوسرا رخ خاص عالم تجرّد کے سامنے ہوتا ہے ۔

اسی طرح عقل کے بھی دو رُخ ہیں : ایک جسم کی طرف اور دوسرا عالم تجرّد کی طرف ۔ اول الذکر کا نام قلب ہے اور عالم تجرّد کی طرف جو رخ ہے اسے روح یا سِرّ کہا جاتا ہے ۔ قلب کا وصف وجد ہے اور روح کا وصف اُنس اور انجذاب؛ اسی طرح سِرّ کا وصف حقائق علوی کا مشاہدہ ہے ۔

شاہ صاحب نے لکھا ہے کہ ہر لطیفہ کی تہذیب سے مقامات و احوال پیدا ہوتے ہیں ۔ ان لطائف و حجب اور تجلّی اور اس کے مقامات (یقین شکر، وفا وغیرہ) کی تشریح دوسرے صوفیوں کی کتابوں میں بھی مل جاتی ہے ۔ شاہ صاحب کی کتابوں (سطعات اور ہمعات) میں مدارج و معارج نفس کی تفصیل بڑے معارف سے لبریز ہے ۔ اسی طرح ان کے پوتے شاہ اسمٰعیل شہید کی کتاب عبقات بھی قابل توجہ ہے، جسے سطعات و ہمعات کی شرح سمجھنا چاہیے ۔

روح کی حقیقت : قرآن مجید میں ارشاد ہوا ہے : وَ يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الرُّوْحِ قُلِ الرُّوْحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّيْ وَ مَا اُوْتِيْتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ اِلَّا قَلِيْلًا، یعنی تم سے روح کے بارے میں سوال کرتے ہیں؛ کہ دو کہ وہ میرے پروردگار کی ایک شان ہے اور تم لوگوں کو (بہت ہی) کم علم دیا گیا ہے (۱۷ [بنی اسرآءیل] : ۸۵) ۔ شاہ صاحب نے روح کی ماہیت پر جو بحث کی ہے اس سے بھی یہ مترشح ہوتا ہے کہ وہ روح سے مراد حیات لے رہے ہیں ۔ انھوں نے کہا ہے کہ روح حیوانات کے لیے زندگی کا سرچشمہ ہے اور جب تک کسی حیوان کے اندر روح ہے وہ چلتا پھرتا ہے ۔ حجۃ اللہ البالغہ (اُردو ترجمہ، از عبدالرحیم، ۱ : ۲۸۳) میں وہ مزید تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ''غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ انسان کے جسم میں ایک لطیف بخار ہے، جو قلب کے اندر خلاصۂ اخلاط سے پیدا ہوتا ہے ۔ قواے حس و حرکت اور قواے تغذیہ و تنمیہ کا وجود اور ان کے عمل کا قائم رہنا اسی لطیف بخار کے وجود سے وابستہ ہے ۔ جب تک یہ موجود ہے انسان زندہ رہتا ہے ۔ اس کا مدبر بدن ہونا موقوف ہو جائے تو اس کا نام موت ہے''۔

شاہ صاحب کہتے ہیں کہ لوگ اسے روح سمجھتے ہیں، لیکن یہ حقیقی روح نہیں ۔ یہ روح حیوانی (نسمہ) تو اصل روح انسانی کے لیے بمنزلۂ سواری ہے بلکہ اس کا غلاف یا اس کا خول

ہے - اصل روح (جسے روح انسانی کہتے ہیں) کی حقیقت کچھ اور ہے - مذکورۂ بالا بخار لطیف کو روح حیوانی کہنا چاہیے، جیسا کہ الغزالی نے کہا ہے - یہ بخار لطیف ایک مادّی شے ہے، جو کبھی گاڑھا اور کبھی پتلا ہوتا ہے (کتاب مذکور، ص ۰۵،۱) ۔

اصل روح انسانی غیر مادّی شے ہے، جو ہمیشہ باقی رہتی ہے - روح حیوانی یا نسمہ اپنی استعداد کے مطابق روح انسانی کے توسط سے عالم قدس کا فیض اخذ کرتا ہے ؛ براہ راست اسے اس کے ہاں رسائی نہیں - شاہ صاحب کے نزدیک موت سے روح معدوم نہیں ہوتی - نسمہ اور روح قدسی کا تعلق موت کے بعد بھی قائم رہتا ہے ۔

وسوسہ : وسوسے کی تشریح کرتے ہوئے شاہ صاحب نے ایک حدیث لکھی ہے : جاء رجلٌ الی النّبیّ صلّی اللہ علیہ وسلّم فقال انّی احدّثُ نفسی بالشّیٔ لَاَن اکون حُمَمَۃً اَحَبُّ اِلَیَّ من اتکلّمَ بہ فقال الحمدُ للہِ الذّی ردّ اَمْرَہٗ الی الوَسْوَسَۃِ (مشکوٰۃ المصابیح، باب الوسوسہ)، یعنی رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم سے ایک مرتبہ ایک صحابی رض نے عرض کی کہ بعض اوقات وہ اپنے دل میں ایسے خیالات پاتے ہیں جن کا زبان پر لانا انہیں بڑا شاق گزرتا ہے - آپ نے فرمایا : ''تمام تعریفیں اللہ کے لیے ہیں، جس نے اُس کے معاملے کو وسوسے کی طرف لوٹا دیا'' - یہ وسوسے گویا ابلیس کے پیدا کیے ہوئے ہیں، جو لوگوں کو گمراہ کرتا ہے اور فتنے پیدا کرتا ہے - شاہ صاحب نے اسی مضمون کی ایک اور حدیث نقل کی ہے : جاءَ ناسٌ مِن اصحاب رسولِ اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم الی النبی صلّی اللہ علیہ وسلّم فسالوہٗ انا نجدُنی انفسنا ما یتعاظم احدنا ان یتعلم بہٖ قال او قد وجدتموہ قالوا نعم قال ذاک صریح الایمان (صحیح مسلم، مطبوعۂ مصر، ۱ : ۸۳)، یعنی رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کے بعض صحابی آپ ؐ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور سوال کیا : ''ہم اپنے نفوس میں ایسے وسوسے پاتے ہیں، جن کا اظہار ہم پر شاق گزرتا ہے'' - آپ ؐ نے پوچھا : ''کیا تم کو اس وسوسے کا احساس ہوتا ہے؟'' انھوں نے کہا : ہاں - آپ ؐ نے فرمایا : ''یہی تو خاص ایمان ہے . . . . .''

شاہ ولی اللہ ؒ فرماتے ہیں کہ جس شخص کے دل میں وسوسہ ڈالا جاتا ہے اس کی استعداد کی نوعیت مختلف ہوتی ہے اور وسوسے کی مدافعت کی تاثیر بھی اسی نسبت سے ہوتی ہے کیونکہ وسوسے کو روکنے والی قوت ایمان ہے اور لوگوں میں اس کی استعداد مختلف ہوتی ہے ۔

شاہ صاحب کے نزدیک جو خیالات عارضی اثر کے ہوتے ہیں وہ خواطر کہلاتے ہیں - ان کی رائے میں وسوسے کا احساس ہو جانا قوت ایمانی کی دلیل ہے، یعنی یہ احساس کہ جو کچھ خیال میں آ رہا ہے وسوسہ ہے - یہ شعور ایمان کی نشانی ہے - یہی وجہ ہے کہ نفوس قدسیہ کو ایسے وساوس آتے ہیں، مگر انہیں ستاتے نہیں - شاہ صاحب نے اس سلسلے میں آنحضرت ؐ کی ایک حدیث نقل کی ہے : قال رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم ما منکم من اَحَدٍ الا وَ قَدْ وُکّلِ بہ قرینہ، من الجن و قرینہ من الملائکۃ قالوا ایّاک یا رسول اللہ قال و ایای ولکن اللہ اعاننی علیہ فاسلم فلا یَاْمُرُنی الّا بخیر (مشکوٰۃ، باب الوسوسہ)، یعنی ہر ایک کے ساتھ ایک شیطان لگا ہوا ہے اور میں بھی اس کلیے سے مستثنے نہیں، لیکن خدا نے مجھے اس پر غلبہ بخش دیا ہے .

آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم نے فرمایا : ''انسان کے قلب میں فرشتے کا بھی حصہ ہے اور شیطان کا بھی . . . - فرشتے کا القا نیکی کی صورت میں ہوتا ہے - شیطان کا القا

وحشت اور قلق سے لبریز ہوتا ہے''۔ آپؑ کا ارشاد ہے: ''وسوسے کا علاج ہو سکتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جب انسان اس کو محسوس کر لے تو اس وسوسے کو اپنے دل سے ہٹاتے ہوئے کہے: اٰمنتُ باللّٰہِ و رسولہ. . . . .''۔ اسی سلسلے میں یہ بھی ارشاد ہے کہ ''جب کوئی برا خواب دیکھ لے تو اللہ تعالٰی سے اس کے برے نتائج کی بابت پناہ طلب کرے اور بائیں طرف تھوک دے''۔ یہ دراصل اس آیت ربانی کے تحت ہے: اِنَّ الَّذِیْنَ اتَّقَوْا اِذَا مَسَّھُمْ طٰٓیِفٌ مِّنَ الشَّیْطٰنِ تَذَکَّرُوْا فَاِذَا ھُمْ مُّبْصِرُوْنَ (۷ [الاعراف]: ۲۰۱)، یعنی جو لوگ پرہیزگار ہیں جب ان کو شیطان کی طرف سے کوئی وسوسہ پیدا ہوتا ہے تو چونک پڑتے ہیں اور (دل کی آنکھیں کھول کر) دیکھنے لگتے ہیں۔

یہ ہے مختصر سی بحث مسلمانوں کے علم النفس کے بارے میں، لیکن اسے جامع نہیں کہا جا سکتا۔ عبدالکریم العثمان نے اپنی کتاب الدراسات النفسیہ عندالمسلمین میں قدرے مفصل معلومات دی ہیں، لیکن اطمینان بخش وہ بھی نہیں۔ در اصل یہ موضوع ایسا ہے جسے جدید نفسیاتی اصطلاحوں میں بیان کرنا لازمی ہے اور یہ سمجھنا بھی ضروری ہے کہ جدید اصطلاح کے لیے مسلم حکما کیا اصطلاح لاتے تھے۔ ظاہر ہے کہ یہ کام آسان نہیں۔ نفسیاتی معالجات کے لیے کچھ تو قرآن و حدیث میں مواد موجود ہے اور کچھ کتب اخلاق و تصوف میں؛ لیکن جیسا کہ پہلے بیان ہوا، یہ جدید تحلیلی معالجات سے مختلف شے ہے، اگرچہ اسے تاریخ معالجۂ نفسی کا ایک دور قرار دیا جا سکتا ہے۔ [سیّد عبداللہ، رئیس ادارہ، نے لکھا]۔

مآخذ: متن میں موجود ہیں۔

[ادارہ]

۲۔ دیگر علوم

۱۔ سوانحی اور تاریخی ادب

سوانحی ادب: (سیرۃ، رجال، طبقات وغیرہ):

سوانحی ادب سے مراد وہ تصانیف ہیں جن میں افراد کے حالات و واقعات مختصرًا یا تفصیلًا مرتب ہو کر پیش ہوتے ہیں۔ افراد کے حالات تاریخ میں بھی ہوتے ہیں، لیکن تاریخ اور سوانح میں فرق ہے۔ تاریخ کا تعلق پورے زمانے سے ہوتا ہے، جس میں افراد بھی حصہ لیتے ہیں؛ لیکن اس میں سب کچھ پورے عصر کے نقطۂ نظر سے اور پورے معاشرے کے حوالے سے ہوتا ہے۔ سوانح میں افراد کی انفرادی سوانح عمری یا اس کے اشارے یا خاکے پر زور دیا جاتا ہے اور اس میں اگر زمانہ آتا بھی ہے تو ضمناً آتا ہے۔ اگرچہ یہ صحیح ہے کہ بعض اوقات کسی اہم فرد کی سوانح عمری تاریخ کی قائم مقام بن جاتی ہے، تاہم سوانح کا موضوع فرد یا افراد ہی ہوتے ہیں۔

مسلمانوں کے سوانحی ادب کو دو حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:-

(۱) دینی، جس میں سیرۃ رسول اللہؐ کو اولیں حیثیت حاصل ہے۔ اس کے بعد رُواۃ حدیث و صحابہ و طبقاتِ مفسرین و صوفیہ وغیرہ کے اجتماعی تذکرے آتے ہیں؛

(۲) غیر دینی، جس میں افراد کی سوانح عمریاں اور عام اصناف انام کے اجتماعی تذکرے وغیرہ آتے ہیں۔

سوانحی ادب نے کئی شکلیں اختیار کیں، مثلًا:

(۱) سیرۃ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم: اسے کبھی کبھی مغازی بھی کہا گیا ہے؛

(۲) رجال: حدیث کے راویوں کے حالات زندگی

(مجمل اشارے یا مفصل احوال) :

(۳) طبقات : حدیث کے راویوں کے مختلف طبقے (اس سلسلے میں صحابہ کے طبقات پر عظیم الشان کتابیں لکھی گئیں) ؛

(۴) معجمات : اھمیت رکھنے والے افراد کے حالات کسی خاص ترتیب سے، لیکن ضروری نہیں کہ ایسی کتابوں کے ساتھ معجم کا لفظ بھی آئے؛ کوئی عام نام بھی ھو سکتا ھے، مثلاً بغیة الوعاة (نحویوں کے حالات)؛

(۵) لفظ اخبار اور تذکرہ کے نام سے بھی سوانحی مواد پیش کیا گیا ھے، مثلاً اخبار الحمقاء والمغفلین، تذکرة الحفاظ؛

(۶) یہ سوانحی اشارے تاریخ وفات کے حوالے سے بھی آئے ھیں، مثلاً ابن خلکان کی وفیات الاعیان؛

(۷) لفظ کتاب کے نام سے بھی مجموعی سوانح کا اهتمام کیا گیا ھے، مثلاً ابن قتیبہ کی کتاب الشعر والشعراء؛

(۸) جغرافیائی حوالے سے بھی سوانحی مواد کو جمع کرنے کی کوشش کی گئی ھے، مثلاً امین احمد رازی کی فارسی کتاب ھفت اقلیم؛

(۹) قصص یا حکایات کے نام سے بھی سوانح کو جمع کرنے کی کوشش کی گئی، مثلاً حکایات الصالحین؛ اسی طرح عمروں کی نسبت سے کسی ایک دیار سے دوسری ولایت میں آنے والوں کے حوالے سے، وغیرہ وغیرہ .

(الف) دینی سوانحی ادب

اس تمہید کے بعد سوانحی ادب کی چند اھم ترین اصناف کا ذکر کیا جاتا ھے ۔ سب سے پہلے ھم سیرة رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی بحث لاتے ھیں، جس پر ایک مستقل مقالہ اس دائرۂ معارف میں آ چکا ھے (رک بہ سیرة) ۔ یہاں اس کا خلاصہ ضروری اضافوں کے ساتھ پیش کیا جا رھا ھے تاکہ علم کے تحت اس مقالے میں بھی اس فن جلیل کے متعلق ضروری اشارے مل جائیں .

(سید عبداللہ)

سیرة : ساریسیر سیرًا (= چلنا پھرنا) سے ھے ۔ لغوی طور سے اس لفظ کے کئی معنی ھیں: روش، طریقہ، شکل و صورت، ھیئت ۔ اس کا اطلاق اصطلاحی طور سے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے واقعات زندگی (سوانح) پر ھوتا رھا اور اب بھی اس کا خصوصی مفہوم یہی ھے ۔ سیرة کی اولیں کتابیں مغازی (= غزوات کے حالات) بھی کہلائیں، چنانچہ ابن اسحٰق کی کتاب کو ''مغازی'' بھی کہتے ھیں اور ''سیرة'' بھی، مگر ابن ھشام کی کتاب کو ''سیرة'' ھی کہا جاتا ھے ۔ کتب حدیث و فقہ میں ''کتاب الجهاد والسیر'' کے عنوان سے غزوات اور جہاد کے احکام مراد لیے جاتے ھیں ۔ غیر مسلموں اور دوسری غیر مسلم اقوام و افراد سے امن و جنگ کے زمانے کے احکام بھی سیر کہلاتے ھیں ۔ بعد میں سیرة میں غزوات کے حالات کے علاوہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے عام حالات زندگی بھی شامل ھو گئے .

سیرت اور حدیث میں یہ فرق ھے کہ اول الذکر میں، ربط و ترتیب کا اهتمام کیا جاتا ھے، لیکن حدیث میں آپ ؐ کے حالات موجود ھونے کے باوجود سیرة کی طرح کی ترتیب لازمی نہیں ۔ بایں ھمہ سیرة کا مستند تر مواد حدیث ھی میں ھے، اگرچہ بعض اوقات سیرة (خصوصًا مغازی) والوں نے روایات کے بارے میں پوری احتیاط نہیں برتی ۔ اسی وجہ سے حدیث کی روایت کا درجہ سیرة کی روایتوں سے بلند تر ھے ۔ قرآن مجید کے بعد آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی سوانح عمری کا قطعی مأخذ حدیث ھی ھے ۔ حدیث کا دائرہ وسیع تر اور اس کی غایت

مختلف ہے ۔ اسی سبب سے محدثین اور ارباب سیر کو دو الگ الگ گروہ خیال کیا جاتا ہے ۔ رفتہ رفتہ سیرة کے مفہوم میں وسعت پیدا ہوتی گئی اور اس لفظ کے مفہوم میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم کے علاوہ دوسرے اہم رجال و ابطال کے سوانحی (حقیقی یا افسانوی) حالات شامل ہو گئے ۔ بعض بادشاہوں کی سوانح عمریوں یا بعض افسانوی ابطال کی معرکہ آرائیوں کے لیے بھی سیرة کا لفظ استعمال ہوا ہے، مثلاً سیرة صلاح الدین، سیرة عنتر اور سیرة سیف بن ذی یزن ۔ سیرت کے لیے قدیم زمانے میں لفظ تاریخ بھی استعمال ہوا ہے، مثلاً امام بخاریؒ کی تاریخ صغیرو کبیر ۔ السخاوی نے الاعلان بالتوبیخ میں سوانح عمریوں (انفرادی و اجتماعی) کو تاریخ کے تحت درج کیا ہے ۔ جدید دور میں (خاص طور سے اردو میں) سیرة کا لفظ صحابۂ کرام، علما اور دیگر اہم اشخاص کی سوانح عمری کے لیے بھی استعمال ہونے لگا ہے ۔ مثلاً سیرة الصحابہ، سیرة عائشہؓ، سیرة ابن تیمیہ، وغیرہ۔

اس مقالے میں ہم اسے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم کی سوانح عمری اور مقدس حالات کے لیے خصوصی طور سے استعمال کر رہے ہیں ۔ باقی افراد کے لیے حیات یا سوانح عمری کا لفظ استعمال کریں گے۔

سیرة رسول اللہ کی تدوین کا فن : سیرة حدیث ہی کی طرح روایت و درایت کے اصولوں پر قائم ہے [رک بہ علم : اصول حدیث] ۔ یہ درست ہے کہ سیرة نگاروں کے بارے میں محدثین کو یہ شکایت رہی ہے کہ وہ روایت کے ساتھ درایت کے اصولوں کی پوری پابندی نہیں کرتے، لیکن اس کمزوری کے باوجود سیرت کا معیاری فن انہیں اصولوں کی پابندی کا تقاضا کرتا ہے جو حدیث کے لیے وضع ہوئے ۔

ان اصولوں کی تفصیل اصول حدیث کی قدیم کتابوں میں آئی ہے، لیکن جدید زمانے کے علما نے بھی اپنی اپنی کتابوں میں ان کا ذکر کر کے ان کا اطلاق کیا ہے، چنانچہ مثال کے طور پر شبلی کی سیرة النبیؐ کے مقدمے کا ذکر کیا جا سکتا ہے ۔ ان کے بعد محمد حسین ہیکل کی کتاب حیاة محمد صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم کے مقدمے میں بھی یہ اصول ایک دوسرے نقطۂ نظر سے اختیار کیے گئے ہیں .

قدیم سیرة نگاروں کے سلسلے میں شبلی کی تنقید یہ ہے کہ محدثین نے نقدِ روایت کے جو اصول قائم کیے تھے ان میں سے بیشتر سیرة کی روایتوں میں نظر انداز کر دیے گئے : کتب احادیث سے بے اعتنائی برتی گئی؛ سیرة میں قدما نے جو کتابیں لکھیں ان سے ما بعد کے لوگوں نے جو روایتیں نقل کیں وہ انہیں کے نام سے کیں اور اس میں تدلیس کا عمل جاری ہو گیا؛ روایت کے مختلف مدارج کا خیال نہیں رکھا گیا؛ واقعات میں سلسلہ علت و معلول قائم نہیں کیا گیا؛ نوعیت واقعہ کے لحاظ سے شہادت کا معیار قائم نہیں رکھا گیا اور کبھی روایت میں قیاس کو بھی شامل کر لیا گیا : خارجی اسباب کے حوالے سے روایت کو نہیں پرکھا گیا؛ دلائل عقلی اور قرائن حالی کی پروا نہیں کی گئی .

ان بحثوں کے بعد شبلی نے سیرة نگاری میں احتیاط کے لیے محدثین کے مسلم فن درایت کی بنیاد پر حسب ذیل گیارہ اصول مرتب کیے ہیں، جن کا لحاظ ہر سیرة نگار کو رکھنا چاہیے :

۱ ۔ سب سے پہلے واقعے کی تلاش قرآن مجید میں، پھر احادیث صحیحہ میں، پھر عام احادیث میں کرنی چاہیے ۔ اگر نہ ملے تو روایت سیرت کی طرف توجہ کی جائے ؛

۲ ۔ کتب سیرت محتاج تنقیح ہیں اور ان کے روایات و اسناد کی تنقید لازم ہے ؛

۳ - سیرت کی روایتیں، باعتبار پایۂ صحت، احادیث کی روایتوں سے فروتر ہیں، لہٰذا بصورت اختلاف احادیث کی روایات کو ہمیشہ ترجیح دی جائے گی؛

۴ - روایات احادیث میں اختلاف ہونے کی صورت میں ارباب فقہ و ہوش کی روایات کو دوسروں پر ترجیح ہوگی؛

۵ - سیرت کے واقعات میں سلسلۂ علت و معلول کی تلاش نہایت ضروری ہے؛

۶ - نوعیت واقعہ کے لحاظ سے شہادت کا معیار قائم کرنا چاہیے؛

۷ - یہ دیکھنا چاہیے کہ روایات میں اصل واقعہ کس قدر ہے اور راوی کی ذاتی راے اور فہم کا کس قدر جزو شامل ہے؟

۸ - یہ بھی مدّنظر رہے کہ اسباب خارجی کا کس قدر اثر ہے؟

۹ - جو روایت عام وجوہ عقلی، مشاہدۂ عام، اصول مسلمہ اور قرائن حال کے خلاف ہو گی، لائق حجت نہ ہو گی؛

۱۰ - اہم موضوع پر مختلف روایات کی تطبیق و جمع سے اس کی تسلّی کر لینی چاہیے کہ راوی سے اداے مفہوم میں تو غلطی نہیں ہوئی ہے؛

۱۱ - روایات احاد کو موضوع کی اہمیت اور قرائن حال کی مطابقت کے لحاظ سے قبول کرنا چاہیے (مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے سیرة النبی، مطبوعۂ اعظم گڑھ، بار ششم، ۱: ۸۴)؛

گزشتہ بیان سے یہ غلط فہمی نہ ہونے پائے کہ قدما نے سیرة نگاری کا جو انداز اختیار کیا وہ سراسر خارج از اصول تھا۔ یہ خیال درست نہیں۔ سیرة کی پرانی کتابوں میں معیاری عنصر بھی موجود تھا، لیکن حالات و واقعات کے تحت سیرة کی ہر کتاب بعض جداگانہ خصائص کی حامل تھی۔ اس کی وجہ سے ہر کتاب جہاں ایک لحاظ سے عمدہ تھی، وہاں دوسرے لحاظ سے اس میں کچھ کمزوریاں بھی تھیں۔ نقادوں نے سب کی کمزوریوں کو جمع کر کے ایک فہرست تیار کر لی اور یہ تأثر عام کر دیا کہ سیرة کی سب یا اکثر کتابیں غیر معیاری ہیں، حالانکہ نقاد خود بھی ان کتابوں سے استفادہ کرتے رہے؛ چنانچہ سیرة ابن ہشام سب کے لیے مستند ہے اور واقدی کی مغازی کے عیوب تسلیم شدہ ہونے کے باوجود اس کی روایتیں جب ابن سعد نقل کرتے ہیں تو اکثر تسلیم کر لی جاتی ہیں۔

بایں ہمہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم کے مغربی سیرة نگاروں نے قدیم سیرة نگاروں کی ان کمزوریوں سے فائدہ اٹھایا اور میور Sir William Miur جیسے منصفین نے تو ان پر بنیاد رکھ کر افسانے تراش لیے، جس کے خلاف سر سیّد کو خطبات احمدیہ اور شبلی کو سیرة النبی لکھنی پڑی۔ شبلی نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ یورپ کا کوئی عالم آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم کی سیرة پر قلم اٹھانے کی اہلیت ہی نہیں رکھتا اور اس بیان میں مبالغے کے باوجود اتنی حقیقت ضرور ہے کہ مغربی سیرة نگاروں کی دو بنیادی کمزوریاں یا اصول واضح ہیں: اول تو (الحاد اور لادینی کے باوجود) ان کا مزاجاً عیسائی ہونا؛ دوم ان کا یہ دعوٰی کہ وہ سیرة میں معروضی نقطۂ نظر سے (جو علماے یورپ کا عام نقطۂ نظر ہے) کام لینے پر مجبور ہیں۔ منٹگمری واٹ Montgommery Watt جیسے بظاہر غیر جانبدار سیرة نگار نے بھی یہی دعوٰی کیا ہے۔ مغربی نقاد قدیم سیرة نگاری کو تذکرة المقدسین (Hagiography، جس میں مقدس ہیرو کے مناقب بڑھا چڑھا کر بیان کیے جاتے ہیں) کے زمرے میں شامل کر کے اسے ناقابلِ اعتبار قرار دیتے ہیں اور مدعی ہیں کہ وہ پیغمبر اسلامؑ کو ایک بشر اور

ایک عام لیڈر سمجھ کر ان کی بے لاگ سوانح عمری لکھیں گے - منٹگمری واٹ نے اسی دعوے کے ساتھ اپنی کتاب What is Islam میں آنحضرتؐ پر بطور قائد نظر ڈالی ہے، لیکن اس طریق کار میں کمی یہ ہے کہ فاضل مصنف مقام و منصب نبوت سے ہٹ کر سرور کائناتؐ کو ایک عام قائد کی حیثیت سے دیکھنا چاہتا ہے حالانکہ اس قیادت میں جو نبوت کے ساتھ وابستہ ہے اور اس میں جو ایک عام ذہین و فطین قائد سے ظہور میں آتی ہے بڑا فرق ہے - اسی طرح بعض مصنفین نے انھیں بطور فاتح اور سپہ سالار پیش کیا ہے اور اس سلسلے میں لفظ مغازی سے بے جا فائدہ اٹھایا ہے۔

بہر حال یہ نقطۂ نظر کا فرق ہے اور ان تعصبات کی تو کوئی حد ہی نہیں جو تنقیدی (critical) اور علمی (scientific) طریق کار کی آڑ میں ظاہر ہوئے ہیں اور جن میں مغرب کے اکثر سیرت نگار مبتلا نظر آتے ہیں - محمد حسین ہیکل نے اپنی کتاب حیاة محمد صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم میں زیادہ تر مذکورۂ بالا تعصّبات کا (جو تنقیدی طریق کار کے پردے میں ظاہر ہوئے ہیں) عمدہ جائزہ لیا ہے اور لکھا ہے کہ اس کی کتاب سیرة نگاری کی دو طرفہ کمزوریوں یا کوتاہیوں کے ازالے کے لیے لکھی گئی ہے : وعدانی تفکیری آخر الامر الی دراسة حیاة محمد صاحب الرسالة الاسلامیه و ھدف مطاعن المسیحیة من ناحیة و جمود الجامدین من المسلمین من الناحیة الاخرٰی، علی ان تکون دراسة علمیة علی الطریقة الغربیة الحدیثة خالصة لوجه الحق و لوجه الحق وحده (کتاب مذکور، بار چہارم، ص ۱۸) - ہیکل نے قرآن مجید کو سیرة کا مستند ترین ماخذ قرار دیتے ہوئے حدیث کی صحیح روایات کے علاوہ تاریخ اور معاشرتی ماحول کو بھی ایک ذریعہ بنایا ہے، جس سے روایتوں کی صحت کی جہاں بین کی جا سکتی ہے۔

سیرة میں شبلی کا نقطۂ نظر جہاں دینی (جذباتی) ہے، وہاں ہیکل کا نقطۂ نظر عقلی اور تنقیدی ہے۔ اسی وجہ سے مذاق جدید کا زیادہ میلان اسی کی طرف ہے - بہرحال مستشرقین کے بیانات اور طریق کار پر شبلی اور ہیکل دونوں نے سخت تنقید کی ہے۔

دور جدید میں سیرة پر لکھنے والے (یورپ اور اور عالم اسلام میں) بہت سے مصنّف نظر آتے ہیں؛ چنانچہ ہر زبان میں کتابیں موجود ہیں - عربی، فارسی، اردو اور انگریزی میں بالخصوص متعدد کتابیں لکھی گئیں ہیں - سیرة پر توجہ کی ایک اور صورت بھی نظر آتی ہے اور وہ یہ کہ آنحضرت کے سوانح حیات کے اہم حصوں کو فرداً فرداً موضوع تحقیق بنایا گیا ہے: چنانچہ ان کا ذکر آگے آتا ہے۔

(سیّد عبداللہ)

سیرت کا آغاز و ارتقا : نبی کریمؐ سے محبت اور شیفتگی اور اسلام کو زندۂ جاوید بنانے کا جذبہ جہاں دیگر علوم و فنون کا سر چشمہ بنا رہا، وہاں اس نے سیرت نگاری کو بھی جنم دیا - اس محبت اور عقیدت کا فطری تقاضا تھا کہ نبی کریمؐ کی حیات مقدسہ، آپؐ ان کے اخلاق اور آپؐ کے اقوال و افعال کو تفصیل کے ساتھ منظر عام پر لایا جا سکے۔

حضرت عمرؓ بن عبدالعزیز : حضرت عمرؓ بن عبدالعزیز نے اپنے عہد خلافت میں تمام ممالک میں حکم بھیج دیا کہ احادیث نبویہ قلمبند کی جائیں؛ چنانچہ سعد بن ابراہیم سے، جو بہت بڑے محدث اور مدینۂ منورہ کے قاضی تھے، کثیر احادیث لکھوائیں اور یہ نوشتے تمام ممالک مقبوضہ میں بھیجے (ابن عبدالبرّ : جامع بیان العلم، مطبوعۂ مصر، ص ۳۶) - اسی طرح ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم انصاری کو بھی، جو اس

زمانے کے عظیم محدّث اور امام زہریؒ کے استاد اور مدینۂ منورہ کے قاضی تھے، خاص طور پر احادیث کے جمع کرنے کا حکم بھیجا گیا (طبقات ابن سعد، ۲ / ۲ : ۱۳۴) - اب تک مغازی و سیر کے ساتھ اعتنا نہیں کیا گیا تھا - حضرت عمرؓ بن عبدالعزیز نے اس فن کی طرف خاص توجہ کی اور حکم دیا کہ غزوات نبوی کا خاص حلقۂ درس قائم کیا جائے - عاصم بن عمر بن قتادہ انصاری (م ۱۲۱ھ) کو، جو اس فن میں خاص کمال رکھتے تھے، حکم دیا گیا کہ جامع دمشق میں بیٹھ کر لوگوں کو مغازی کا درس دیں (ابن حجر : تہذیب التہذیب، حیدرآباد دکن ۱۳۲۶ھ، ۵ : ۵۳).

امام زُہریؒ : اسی زمانے میں امام زُہری [رک باں] نے سیرت کی پہلی کتاب تصنیف کی - الزہریؒ اس زمانے کے اعظم العلماء تھے اور حدیث و فقہ میں ان کا جواب نہ تھا - وہ امام بخاریؒ کے شیخ الشیوخ ہیں - انہوں نے روایت حدیث میں حد درجے محنت اٹھائی - وہ نسباً قریشی تھے اور انہوں نے بہت سے صحابہ کو دیکھا تھا - انہوں نے حضرت عمرؓ بن عبدالعزیز کی ہدایت کے مطابق کتاب المغازی لکھی اور ۱۲۴ھ میں وفات پائی (تہذیب التہذیب، حیدر آباد دکن ۱۳۲۶ھ، ۹ : ۴۴۵).

امام زُہریؒ کی وجہ سے سیرت و مغازی کا عام ذوق پیدا ہو گیا - ان کے تلامذہ میں سے یعقوب ابن ابراہیم، محمد بن صالح تمّار اور عبدالرحمٰن ابن عبدالعزیز بالخصوص قابل ذکر ہیں اور کتب رجال مثلاً (تہذیب التہذیب وغیرہ) میں ان کا امتیازی وصف "صاحب المغازی" لکھا جاتا ہے - ان کے تلامذہ میں سے جن دو شخصوں نے اس فن میں انتہائی شہرت حاصل کی اور انہیں پر اس فن کا سلسلہ ختم ہوا وہ موسیٰ بن عقبہ اور محمد بن اسحٰق تھے.

موسیٰ بن عُقبہ الاسدی المدنیؒ (م ۱۴۱ھ) :
موسیٰ خاندان زُبیر کے غلام تھے - انہوں نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کو دیکھا تھا، اس لیے وہ تابعین میں شمار ہوتے ہیں - امام مالکؒ، جو ان کے شاگرد تھے، اکثر لوگوں کو ترغیب دیا کرتے تھے کہ فن مغازی سیکھنا ہو تو موسیٰ سے سیکھو - ان کی کتاب مندرجۂ ذیل خصوصیات کی حامل تھی :

۱ - مصنفین اب تک روایات میں صحت کا التزام نہیں کرتے تھے - انہوں نے بڑی حد تک اس کا التزام کیا؛

۲ - عام مصنفینِ سیرت زیادہ سے زیادہ واقعات قلمبند کرنے کے مشتاق تھے، جس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا کہ ہر قسم کی رطب و یابس روایتیں آ جاتیں - موسیٰ نے اپنی کتاب میں صرف صحیح روایات کو جگہ دی - اسی لیے ان کی کتاب دیگر کتب سیرت کے مقابلے میں مختصر ہے؛

۳ - اکثر لوگ بچپن ہی میں حدیثیں سن کر روایت کرنے لگتے تھے، اس لیے روایتوں میں تغیر اور اختلاط ہو جاتا تھا - بخلاف ازیں موسیٰ نے کبر سن میں اس فن کو سیکھا تھا، اس لیے ان کی روایات صحت سے قریب تر ہیں - موسیٰ کی کتاب کے حوالے سیرت کی تمام قدیم کتابوں میں آتے ہیں، مگر یہ کتاب آج کہیں موجود نہیں (تہذیب التہذیب، حیدرآباد دکن ۱۳۲۶ھ، ۱۰ : ۲۶۰ تا ۳۶۴).

محمّد بن اسحٰقؒ : امام زہریؒ کے دوسرے شاگرد محمد بن اسحٰق بن یسار المطّلبی (م ۱۵۱ھ) ہیں - یہ "امام فن مغازی" کے لقب سے مشہور ہیں - ابن اسحٰق تابعی ہیں کیونکہ انہوں نے مشہور صحابی حضرت انسؓ کو دیکھا تھا - امام زہریؒ کے دروازے پر دربان مقرر تھا کہ کوئی شخص بغیر اطلاع کے نہ آئے، لیکن محمد بن اسحٰق کو عام اجازت تھی کہ جب چاہیں چلے آئیں - ان کے ثقہ

اور غیر ثقہ ہونے کی نسبت محدثین میں اختلاف ہے ۔ امام مالکؒ ان کے سخت مخالف تھے، لیکن محدثین کا عام فیصلہ یہ ہے کہ مغازی اور سیر میں ان کی روایتیں مستند ہیں ۔ فن مغازی کو انھوں نے اس قدر ترقی دی کہ خلفائے عباسیہ میں بھی مغازی کا ذوق پیدا ہو گیا ۔ ابن عدی نے لکھا ہے کہ اس فن میں کوئی تصنیف ان کی کتاب کے رتبے کو نہیں پہنچی ۔ محمد بن اسحٰق کی کتاب المغازی کا ترجمہ شیخ سعدی کے زمانے میں ابوبکر سعد زنگی کے حکم سے فارسی میں ہوا ۔ محمد بن اسحٰق کی کتاب نے بڑی شہرت حاصل کی ۔ اسی کتاب کو ابن ہشام نے زیادہ منقح کر کے اضافے کے ساتھ مرتب کیا، جو سیرت ابن ہشام کے نام سے مشہور ہے ۔ ابن اسحق کی کتاب آج کل نہیں ملتی، لہٰذا ان کی یادگار یہی موجودہ سیرۃ ابن ہشام ہے (تہذیب التہذیب، مطبوعۂ حیدرآباد، ۹ : ۳۸)۔

ابن ہشام : عبدالملک بن ہشام الحِمْیَری (م ۲۱۸ھ) نہایت ثقہ اور نامور مؤرخ تھے ۔ وہ حِمیر کے قبیلے سے تھے؛ چنانچہ انھوں نے سلاطین حِمیر کی تاریخ لکھی، جو آج بھی موجود ہے ۔ ابن ہشام مؤرخ ہونے کے ساتھ ساتھ لغوی بھی تھے، لہٰذا انھوں نے سیرت کے مشکل الفاظ کی لغوی تشریح بھی کر دی ۔ سیرت ابن اسحٰق کی مقبولیت کی بنا پر مندرجۂ ذیل علما نے اسے منظوم کیا : ابو نصر فتح بن موسی خضراوی (م ۶۶۳ھ)؛ عبدالعزیز احمد المعروف بہ سعد ویری (م حدود ۶۰۷ھ)؛ فتح الدین محمد بن ابراہیم معروف بہ ابن الشہید (م ۷۹۳ء)، جن کی کتاب فتح الغریب فی سیرت الحبیب دس ہزار اشعار پر مشتمل ہے ۔

الواقدی : ابو عبداللہ محمد بن عمر الواقدی (م ۲۰۷ھ) سیرت و مغازی کے بڑے عالم تھے ۔ خلیفہ المامون نے انھیں اپنا مقرّب بنایا اور بغداد میں منصب قضا پر مأمور کیا ۔ ابن الندیم نے ان کی پچیس تصانیف گنوائی ہیں ۔ سیرت پر ان کی دو کتابیں قابل ذکر ہیں : السیرۃ اور التأریخ و المغازی و المبعث ۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ واقدی کی تمام تصانیف جھوٹ کا انبار ہیں ۔ کتب سیرت کی ضعیف روایتوں کا سرچشمہ انھیں کی تصانیف ہیں ۔ یہ مستشرقین کی پسندیدہ کتاب ہے ۔ ولہاؤزن Wellhausen نے جرمن زبان میں اس کا ترجمہ برلن سے ۱۸۸۲ء میں شائع کیا (کشف الظنون، تہران ۱۳۷۸ھ، ذکر سیرت، ۲ : عمود ۱۰۱۲ تا ۱۰۱۶)۔

ابن سعد : ابو عبداللہ محمد بن سعد البغدادی (م ۲۳۰ھ) مشہور محدث اور الواقدی کے کاتب اور شاگرد تھے ۔ محدثین نے عموماً لکھا ہے کہ ان کے استاد اگرچہ قابل اعتماد نہیں، لیکن وہ خود مستند ہیں ۔ خطیب بغدادی نے ان کی مدح و ستائش کی ہے ۔ یہ موالی بنی ہاشم سے تھے ۔ بصرے میں پیدا ہوئے، لیکن بغداد میں سکونت اختیار کر لی تھی ۔ مشہور مؤرخ البلاذری ان کے شاگرد تھے ۔ ابن سعد نے باسٹھ سال کی عمر میں وفات پائی ۔ ان کی کتاب کا نام طبقات ہے، جو بارہ جلدوں میں ہے ۔ دو جلدیں نبی کریم صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم کے حالات میں ہیں اور باقی جلدیں صحابہ و تابعین کے ۔ پہلے پہل جرمنی کے مشہور مستشرق زخاؤ Sachau نے اسے مرتب کیا اور نہایت اہتمام اور صحت کے ساتھ لائیڈن سے شائع کیا ۔ اس کتاب کا بڑا حصہ الواقدی سے مأخوذ ہے، لیکن چونکہ تمام روایتیں بہ سند مذکور ہیں، اس لیے واقدی کی ضعیف روایتیں سہولت الگ کی جا سکتی ہیں ۔

محمد بن عیسٰی الترمذیؒ (م ۲۷۹) : مشہور محدّث ہیں، جن کی کتاب صحاح ستہ میں تیسرا درجہ رکھتی ہے ۔ سیرت نبوی پر انھوں نے ایک

رسالہ الشمائل النبویہ والخصائل المصطفویہ (یا کتاب الشمائل) کے نام سے لکھا ہے، جس میں رسول اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم کے حالات و عادات اور اخلاق کریمہ کا ذکر ہے - اس رسالے پر متعدد علما نے شروح و حواشی لکھے ہیں.

سیرت پر اور بھی بہت سی کتابیں لکھی گئیں، جن کے نام کشف الظنون (۲ : عمود ۱۰۱۲ تا ۱۰۱۶) میں مذکور ہیں - چونکہ نام کے سوا ان کے متعلق اور کچھ معلوم نہیں، نہ ان کا وجود ہے، اس لیے ہم انہیں قلم انداز کرتے ہیں.

یہ قدما کی تصنیفات تھیں - اب ہم متأخرین کی ان کتب کا ذکر کرتے ہیں جو متقدمین کی تصانیف کی شرح و توضیح کے طور پر لکھی گئیں۔ ان کتابوں میں اصل کتابوں کے مقابلے میں معلومات زیادہ ہیں اور اس لحاظ سے انہیں مستقل تصانیف کا درجہ دیا جا سکتا ہے :

الرّوض الأُنُف : یہ سیرت ابن اسحٰق کی شرح ہے - اس کے مصنف ابوالقاسم عبدالرحمٰن السُّہَیلی (م ۵۸۱ھ) اکابر محدثین میں سے تھے اور ان کے بعد آنے والے مصنفین سیرت ان کے خوشہ چین ہیں - مصنف نے دیباچے میں لکھا ہے کہ میں نے اس کتاب کے لیے ۱۲۰ کتابوں سے استفادہ کیا - محدث ذہبی (م ۷۴۸ھ) نے اس کا مختصر تیار کیا - علاء الدین مُغْلَطائی (م ۷۶۲ھ) نے الروض الانف کو بنیاد قرار دیکر الزُّہَر الباسم لکھی - اس میں جو منقطع احادیث تھیں ان کی حافظ ابن حجر العسقلانی نے تخریج کی ہے - (السخاوی : الاعلان بالتوبیخ، اردو ترجمہ، مطبوعۂ مرکزی اردو بورڈ لاہور، ص ۱۸۸).

سیرت دِمیاطی : حافظ عبدالمؤمن الدمیاطی (م ۷۰۵ھ) کی تصنیف المختصر فی سیرۃ سیّد البشر کے حوالے آتے ہیں - یہ تقریباً ایک سو صفحات پر مشتمل ہے اور تا ہنوز غیر مطبوعہ ہے - کتاب خانۂ بانکی پور میں اس کا ایک نسخہ موجود ہے (شبلی : سیرت النبی، بار ششم، ۱ : ۳۶).

سیرت کازرونی : شیخ ظہیر الدین علی بن محمد کازرونی (م ۶۹۴ھ) کی تصنیف ہے، جس کا مخطوطہ کتاب خانۂ جامع مسجد، بمبئی میں موجود ہے.

سیرت خلاطی : علاءالدین علی بن محمد الخلاطی الحنفی (م ۷۰۸ھ) کی تصنیف ہے.

سیرت مُغْلَطائی : علاءالدین مغلطائی کی مشہور کتاب ہے، جو مصر سے شائع ہو گئی ہے - علامہ بدر الدین یمنی (م ۸۵۵ھ) نے کشف اللثام کے نام سے اس کے ایک حصے کی شرح لکھی ہے.

جوامع السیرۃ : اندلس کے جیّد فاضل حافظ ابو محمد علی بن احمد بن سعید بن حزم (۳۸۴ تا ۴۵۶ھ) کی کتاب ہے، جسے مصر کے مشہور عالم احمد محمد شاکر نے مرتب کرکے حال ہی میں دارالمعارف مصر سے شائع کیا ہے۔ نبی کریمؐ کی سیرت پر یہ نہایت مختصر، مگر جامع کتاب ہے۔ حضورؐ کی سیرت کے علاوہ اس میں صحابہ، خلفاے راشدین اور اموی و عباسی خلفا کا تذکرہ بھی کیا گیا ہے.

شرف المصطفٰی : حافظ ابو سعید عبدالملک نیشا پوری (م ۴۰۶ - ۴۰۷ھ) کی تصنیف آٹھ جلدوں میں ہے - حافظ ابن حجر اصابہ میں اکثر اس کا حوالہ دیتے ہیں، مگر اس میں رطب و یابس بھی ہے.

سیرت ابن عبدالبر : اندلس کے مشہور محدث ابن عبدالبّر کی اس کتاب کے حوالے اکثر آتے ہیں.

عیون الأثر : ابوالفتح بن سیّد النّاس (م ۷۳۴ھ) کی جامع تصنیف ہے - اس میں معتبر کتب کو مآخذ قرار دے کر جہاں سے جو کچھ نقل کیا ہے وہاں

سند بھی دی ہے۔ مگر ابن القولج (م ۷۳۸ھ) کہتے ہیں کہ مصنف نے مجھے یہ کتاب دکھائی تو میں نے اس میں سو ایسی جگھوں پر نشان لگائے جن میں شک کی گنجائش ہے۔

نُورُ النِّبراس فی سیرة ابن سیّد النّاس: ابراهیم بن محمد البرهان الحلبی (م ۸۴۱ھ) نے اس نام سے عیون الاثر کی نہایت محققانہ شرح لکھی ہے، جو بڑی مفید معلومات کا گنجینہ ہے۔ یہ دو جلدوں میں ہے (الاعلان بالتوبیخ، ص ۱۹۰)۔

المواهب اللدنّیه: علامه شهاب الدین احمد ابن محمد القسطلانی (م ۹۲۳ھ)، شارح بخاری، کی مشهور کتاب اور متأخرین کا مأخذ ہے۔ یہ اگرچہ نہایت مفصل ہے، لیکن اس میں موضوع اور ضعیف حدیثیں بہت ہیں۔ یہ ۱۲۸۱ھ میں قاهره سے شائع ہوئی۔

شرح علی المواهب اللدنّیه: الزرقانی کی یہ کتاب السہیلی کی الروض الأنف کے بعد سب سے زیادہ جامع اور محققانہ تصنیف سمجھی جاتی ہے۔ یہ آٹھ ضخیم جلدوں میں چھپ کر مصر سے شائع ہو چکی ہے۔

الشّهاب احمد بن اسمٰعیل الأبشیطی الشافعی الواعظ (م ۸۳۵ھ): ان کی ایک جامع کتاب ہے، جس کے انھوں نے تیس جز لکھے ہیں۔ یہ سیرت ابن اسحٰق (مع تعلیقات، جو السہیلی اور دوسروں نے اس پر لکھی ہیں) کے علاوہ ابن کثیر کی البدایة، واقدی کی مغازی اور دیگر کُتبِ سیرت کی جامع ہے۔ اس میں جو الفاظ آئے ہیں ان کا صحیح صحیح اعراب بھی انھوں نے درج کر دیا ہے (الاعلان بالتوبیخ، اردو ترجمه، ص ۱۹۱)۔

الشفاء بتعریف حقوق المصطفٰی: یہ عیاض ابن موسی الیحصبی (م ۵۴۴ھ) کی تصنیف ہے۔ یہ رطب و یابس کا مجموعہ ہے، جس میں صحت کا التزام نہیں کیا گیا (کشف الظنون، ۲: عمود ۱۰۱۲ تا ۱۰۱۶)۔

منظوم سیرت: متعدد علماء نے منظوم سیرتیں لکھ کر بارگاہ رسالت میں ہدیۂ عقیدت پیش کیا۔ ان میں سے مندرجۂ ذیل اہم ہیں:

۱ - محمد بن ابراهیم المعروف به فتح الدین الشهید (م ۷۹۳ھ) نے دس ہزار ابیات پر مشتمل سیرت لکھی۔

۲ - حافظ زین الدین عراقی (م ۸۰۶ھ) نے، جو حافظ ابن حجر العسقلانی کے استاد تھے، نظم میں سیرت لکھی۔ اس کی کتاب کا نام الفیة (هزار اشعار) ہے، جس میں وہ مُغلطائی کی مختصر سیرت کے ساتھ ساتھ چلے ہیں۔ عراقی کی نظم کی شرح الشّهاب بن رسلان (م ۸۴۴ھ) نے کی۔ حافظ ابن حجر نے بھی الفیه کے شروع کے چند ابیات کی شرح کی تھی، جس کی تکمیل السخاوی نے کی۔

۳ - الشمس الباعونی الدمشقی (م ۸۷۱ھ) نے بھی مُغلطائی کی سیرت کو هزار بیت سے زیادہ میں نظم کیا ہے۔ اس کا نام مِنحةُ اللّبیب فی سیرة الحبیب ہے۔ وہ استاد برهان الدین (م ۸۷۰ھ) کے بھائی تھے (الاعلان بالتوبیخ، ص ۱۹۲)۔

سیرة النبی کے مختلف پہلو: رسول کریمؐ کے مولد کو بعض علما نے مستقل کتابوں کا موضوع بنایا (مثلاً ابوالقاسم السبتی: الدُرّ المُنظّم فی المولدالمعظّم)۔ بعض علما نے رسول اکرم صلّی اللہ علیه و آله و سلّم کے اسلاف اور اسما پر کتابیں لکھیں۔ ناموں کی مجموعی تعداد پانچ سو کے قریب ہے۔ دلائل النبوة کے موضوع پر متعدد علما نے کتابیں لکھیں۔ ان میں محدث ابوبکر البیہقی کی کتاب سب سے جامع ہے۔ بکثرت علما نے اَعلام النبوّة (نبوت کی علامتوں) کو موضوع کتاب

ٹھیرایا۔ الشمائل النبویۃ پر بھی متعدد علما کی کتابیں ہیں۔ ان میں امام ابو عیسی الترمذی (م ۲۷۹ھ) کی کتاب الشمائل معروف تر ہے۔ نعلین مبارک پر ابوالیمن عبدالصمد بن عبدالوہاب (۶۱۴ھ/۶۸۶ھ) نے کتاب تحریر کی۔ اخلاق نبوی پر محمد بن ابی بکر ابن القیم الجوزیۃ (م ۷۵۱ھ) کی زاد المعاد فی ھدی خیرالعباد بہت عمدہ کتاب ہے۔ متعدد علما نے الطب النبوی اور آپؐ کے خصائص پر کتابیں لکھیں (تفصیل کے لیے دیکھیے الاعلان بالتوبیخ، ص ۱۹۶ تا ۱۹۷)۔ نبی اکرم کے خُطَب (خطبوں) سے متعلق ابو احمد العسّال اور ابو الشیخ بن حبّان کی تصانیف ہیں۔ نَسَب النبیؐ پر الطّبرانی اور ابو عبداللہ بن مَندہ (م ۳۹۵ھ) کی کتابیں ہیں۔ مکاتبات پر عمارۃ بن زید کی تصنیف ہے۔ کچھ اور لوگوں نے وفات نبویؐ اور آپؐ پر درود بھیجنے کو موضوع سخن بنایا۔ آپ کی ازواج مطہرات کے تذکرے کو دمیاطی نے اپنی کتاب میں جمع کر دیا۔ آپؐ کے مَوالی (آزاد کردہ غلاموں) اور کُتّاب (کاتبوں) کے حالات کو عبداللہ بن علی بن احمد بن حدیدہ نے جمع کر کے کتاب کا نام المصباح المضیء فی کُتّاب النبیؐ رکھا۔ (دیگر تصانیف کے لیے دیکھیے الاعلان بالتوبیخ، ص ۱۹۸)۔

سیرت نگاری عصر حاضر میں: سیرت نگاری سے شغف ہر دور میں جاری رہا۔ اور مسلمانوں کی سب اہم زبانوں میں کتابیں لکھی گئیں۔ قدیم سیرت نگاروں کے بعد اب ہم عصر حاضر کے ممتاز سیرت نگاروں کا تذکرہ کرتے ہیں۔ موجودہ دور کے سیرت نگاروں کو ہم دو قسموں میں منقسم کرتے ہیں: (۱) مغربی سیرت نویس؛ (۲) مسلم سیرت نویس۔

مغربی سیرت نویس: سترھویں صدی عیسوی کے وسط میں یورپ میں علمی نشأۃ ثانیہ کا ظہور ہوا۔ مستشرقین کی کوشش سے نادرالوجود عربی کتابیں شائع ہوئیں۔ سیاسی اغراض کے پیش نظر عربی زبان کے مدارس قائم ہوئے۔ اٹھارھویں صدی عیسوی کے اواخر میں یورپ کی سیاسی قوت اسلامی ممالک میں پھیلنی شروع ہو گئی۔ اس کے زیر اثر مستشرقین کی ایک کثیر جماعت عالمِ وجود میں آئی، جنھوں نے مشرقی کتب خانوں کی بنیاد ڈالی اور مشرقی تصنیفات کی طبع و اشاعت کا اہتمام کیا۔ مسلمانوں کے ہاں عربی زبان میں سیرت و مغازی کی جو کتابیں محفوظ تھیں وہ ایک ایک کر کے اٹھارھویں صدی کے اواخر سے لے کر انیسویں صدی کے اختتام تک یورپ میں چھپ گئیں اور ان میں سے اکثر کا یورپی زبانوں میں بھی ترجمہ ہو گیا۔ علماے مغرب نے ان سے استفادہ کر کے سیرۃ رسول اللہؐ کو بھی موضوع توجہ بنایا۔

سیرت نگار مصنفین یورپ کو تین قسموں میں منقسم کیا جا سکتا ہے: (۱) جو عربی زبان اور اصل مآخذ سے بیگانہ تھے۔ ان کا سرمایۂ معلومات دوسروں کی تصنیفات اور تراجم تھے۔ ان کا کام صرف یہ تھا کہ مشتبہ اور ناقص مواد کو قیاس اور میلان طبع کے قالب میں ڈھال کر دکھائیں۔ ان میں بعض مصنفین انصاف پسند بھی ہیں؛ مثلاً ***The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*** (تاریخ زوال سلطنت روما) کا مصنف گبن **Gibbon** اور کارلائل **Carlyle**؛ (۲) دوسری قسم کے مصنفین عربی زبان و ادب اور تاریخ و فلسفۂ اسلام کے ماہر، مگر فن سیرت سے ناآشنا تھے۔ ان لوگوں نے سیرت یا دین اسلام پر کوئی مستقل کتاب نہیں لکھی، لیکن ضمنی موقعوں پر اسلام یا داعی اسلام صلی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے متعلق لکھا اور تعصب سے کام لیا۔ ان کی فہرست طویل ہے: (۳) تیسری قسم میں وہ مستشرقین آتے ہیں جنھوں نے اسلامی ادبیات کا خاصا مطالعہ کیا ہے، مثلاً پامر **Palmer** یا مارگولیتھ

Margoliouth - مؤخرالذکر کا دعوی ہے کہ اس نے مسند احمد بن حنبلؒ کا ایک ایک حرف پڑھا ہے، لیکن رسول اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی سیرت پر جو کتاب لکھی اس میں کذب و افترا سے دریغ نہیں کیا - ڈاکٹر اشپرنگر Sprenger جرمنی کا مشہور عربی دان عالم تھا اور کئی سال مدرسۂ عالیہ، کلکتہ کا پرنسپل رہا - حافظ ابن حجر العسقلانی کی الاصابة فی احوال الصحابه اسی نے بعد از تصحیح کلکتے میں چھپوائی، لیکن آنحضورؐ کی سیرت پر جو ضخیم کتاب *Das leben und die Lehre des Mohammed* تین جلدوں میں لکھی وہ تعصبات سے لبریز ہے - ان مصنفین نے سیرت رسول اللہؐ سے متعلق جو نکتہ چینیاں کی ہیں ان میں سے اکثر نامعقول ہی نہیں، مکروہ بھی ہیں، مثلاً (۱) رسول اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی زندگی مکۂ معظمہ تک پیغمبرانہ زندگی ہے، لیکن مدینۂ منورہ جا کر جب سیاسی قوت حاصل ہوئی تو پیغمبری بادشاہی میں تبدیل ہو گئی اور اس کے جو لوازم ہیں . یعنی لشکر کشی، قتل و انتقام، خونریزی وغیرہ، وہ خود بخود عالم وجود میں آ گئے؛ (۲) کثرت ازواج و میل الی النساء؛ (۳) اشاعت اسلام بالجبر؛ (۴) لونڈی غلام بنانے کی اجازت اور اس پر عمل؛ (۵) مادہ پرستانہ پالیسی اور بہانہ جوئی (تفصیلات کے لیے دیکھیے شبلی نعمانی: سیرة النبیؐ، بار ششم، ۱: ۸۸ ببعد).

مستشرقین کی اس روش کی اصل وجہ تو ان کا مذہبی اور سیاسی تعصب ہے، لیکن اس میں ان کے طریق کار کو بھی دخل ہے - مغربی سیرت نگاروں کا سرمایۂ استناد سیرت و تاریخ کی کتابیں ہیں، مثلاً مغازی، واقدی، سیرت ابن ہشام و تاریخ طبری وغیرہ - ظاہر ہے کہ جو غیر مسلم شخص آنحضرتؐ کی سیرت مرتب کرنا چاہے گا تو وہ لازماً کتب سیرت کی طرف رجوع کرے گا، [لیکن واقعہ یہ ہے کہ سیرة کی تکمیل قرآن و حدیث سے ہونی چاہیے] - آنحضرت کے یقینی سوانح حیات وہ ہیں جو قرآن مجید سے ثابت ہیں یا کتب حدیث میں بروایات صحیحہ منقول ہیں اور مستشرقین کی اکثریت اس قیمتی سرمائے سے استفادہ نہیں کرتی - مزید براں یورپ کے اصول تنقید اور ہمارے اصول نقد و جرح میں بڑا فرق و اختلاف ہے - یورپ اس بات کو بالکل نہیں دیکھتا کہ راوی صادق ہے یا کاذب - وہ صرف یہ دیکھتا ہے کہ راوی کا بیان قرائن اور واقعات کے ساتھ ہم آہنگ ہے یا نہیں [یعنی داخلی معیار (تقوٰی، دیانت، بے غرضی، للّٰہیت) کوئی نہیں، وہ صرف عقلی و واقعاتی نقد و جرح سے کام لیتا ہے اور راویوں کی روایت پر شک کر کے ان کی روایت کو پرکھتا ہے] - بخلاف ازیں محدثین واقعے پر غور کرنے سے پہلے یہ دیکھتے ہیں کہ اسماء الرجال کے فن میں اس شخص کا نام ثقہ [یعنی عادل، متقی، بے لوث اور خدا پرست] لوگوں کی فہرست میں درج ہے یا نہیں - [اگر نہیں ہے تو ان کے نزدیک اس کا بیان بہرحال مشکوک سمجھا جائے گا - اس اختلاف اصول نے یوروپین مستشرقین کی تصنیفات کو ناقابل اعتبار بنا دیا ہے]؛ چنانچہ اہل یورپ ظاہری ربط و تسلسل کے پیش نظر واقدی کے بیان پر سب سے زیادہ اعتماد کرتے ہیں، مگر محدثین کے نزدیک وہ کذّاب ہے.

[مغرب کے پرانے سیرت نگاروں (سرولیم میور Sir William Muir، اشپرنگر Aloys Sprenger، نولدکہ Nöeldeke، مارگولیتھ Margoliouth، گولت سہر Goldziher، کائتانی Caetani اور شاخت Schacht وغیرہ) نے محدثین سے زیادہ سیرة نگاروں کے بیانات پر اعتماد کیا ہے اور واقدی کو بے اندازہ اہمیت دی ہے، یہاں تک کہ منٹگمری واٹ Montgommery Watt نے بھی، جو یوں غیر جانب دارانہ اور منصفانہ

سیرت نگاری کا مدعی ہے، اسے بڑی اہمیت دی ہے اور اس کے بیانات کو قیمتی مآخذ قرار دیا ہے (دیکھیے *Muhammad at Mecca*، بار دوم (۱۹۶۵ء)، مقدمہ، ص xii)؛ اس کے علاوہ مذکورۂ بالا مغربی فضلا کے طریق کار کی حمایت بھی کی ہے، جس کے وہ مستحق نہیں ۔ یوں منٹگمری واٹ کا اپنا طریق کار بھی پوری طرح قابل قبول اس لیے نہیں کہ وہ واقعے (act) اور محرکات (motives) کی بحث میں حدیث پر اعتماد کرنے کے بجاے عقلی و منطقی استقرا پر نتائج کی بنیاد رکھتا ہے اور قرآن مجید کو سیرت کا اتنا اہم مآخذ نہیں سمجھتا جتنا کہ وہ ہے (کتاب مذکور، مقدمہ، ص xiv) ۔ بایں ہمہ اب مغرب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے مقام رفیع کو سمجھنے اور اسلام کو عملی نتائج کے حوالے سے سمجھنے کی سنجیدہ کوششوں کا آغاز ہو چکا ہے. اگرچہ منٹگمری واٹ کے بقول مسلم قارئین کو یہ ضرور بد نظر رکھنا چاہیے کہ مغربی سیرت نگار کو ان معاملات میں اپنے ماحول اور تربیت کے مطابق معروضی اور سیکولر (secular) غیر دینی نقطۂ نظر رکھنے کی مجبوری ہے؛ اس لیے ان کی تحریروں کو اگر ناقدانہ ہمدردی کے ساتھ پڑھیں تو مذہبی و علمی افہام و تفہیم کے حق میں اچھا ہوگا] .

عہد حاضر کے مسلم سیرۃ نگار: عصر حاضر کے متعدد عرب مصنفین نے سیرۃ النبی کے موضوع پر قلم اٹھایا ہے اور قابل قدر کتابیں تصنیف کی ہیں ۔ ان میں سے چند قابل ذکر تصنیفات حسب ذیل ہیں :- امین دویدار : صور من حیاۃ الرسول؛ محمد عزت دروزہ: سیرۃ الرسول، ۲ جلدیں؛ احمد عزالدین عبداللہ خلف اللہ: السیرۃ المحمدیۃ الخالدہ؛ قرنی طلبہ بدوی: جواہر السیرۃ النبویۃ؛ محمود شبلی : حیات رسول اللہ؛ عبدالجلیل راضی: حیاۃ محمد الروحیۃ: محمد حسین ہیکل : حیاۃ محمد؛ عباس محمود العقاد : عبقریۃ محمد؛ محمد فرج: العبقریۃ العسکریۃ فی غزوات الرسول؛ محمد عطیۃ الابراشی: عظمۃ الرسول؛ الخضری، نورالیقین؛ مصطفی الغلایینی: لباب الخیار فی سیرۃ المختار؛ محمد احمد جادالمولیٰ: محمد المثل الکامل: عبدالرحمٰن الشرقاوی: محمد رسول الحریۃ؛ عبدالرزاق نوفل: محمد رسولاً نبیاً؛ محمد عبدالفتاح ابراہیم : محمد القائد: محمد جمال الدین مسرور: قیام الدولۃ العربیۃ الاسلامیۃ .

مسیحی اور مغربی سیرت نگاروں کے غیر منصفانہ انداز تحریر کے خلاف ہندوستان (و پاکستان) میں بھی رد عمل ہوا ۔ جن اہل علم نے ان کے جواب میں مدافعتی یا مثبت طور سے قلم اٹھایا ان میں مندرجۂ ذیل بالخصوص ممتاز ہیں : سید احمد خان (مصنف خطبات احمدیہ، ۱۸۶۹ء)، شبلی نعمانی (مصنف سیرۃ النبی، جلد اول)، سید سلیمان ندوی (مصنف سیرۃ النبی، باقی جلدیں؛ رحمت عالم؛ خطبات مدراس)، قاضی سلیمان منصور پوری (م ۱۹۳۰ء؛ مصنف رحمۃ للعالمین)، عبدالرؤف دانا پوری (مصنف اصح السیر)، مناظر احسن گیلانی (مصنف النبی الخاتم) مولانا اشرف علی تھانوی (مصنف نشر الطیب فی ذکر النبی الحبیب)، امام خان نوشہروی (مترجم حیات محمد، از محمد حسین ہیکل)، سید نواب علی (مصنف سیرۃ الرسول)، چودھری افضل حق (مصنف محبوب خدا)، راشد الخیری (مصنف آمنہ کا لال)، میجر جنرل اکبر خان (مصنف حدیث دفاع، جس میں غزوات نبوی پر جدید فنی و فوجی نقطۂ نظر سے بحث کرنے کے علاوہ آنحضور کی فوجی حکمت عملی، مقامات جنگ، انداز جنگ اور اوقات جنگ کے انتخاب پر روشنی ڈالی گئی ہے، نیز میدان جنگ و صف بندی کے رخ اور فوجوں کی آمد کے راستے وغیرہ کے نقشے بھی دیے ...

انگریزی میں سید امیر علی کی *Life of Muhammad* اور خالد لطیف گابا کی *The Prophet of Desert* قابل ذکر ہیں۔ بریگیڈیر گلزار احمد نے بھی غزوات پر ایک کتاب لکھی ہے۔ اسی سلسلے کی سب سے زیادہ قابل ذکر کتاب محمد حمید اللہ: *The Battle-fields of the Prophet Muhammad* ہے۔

مآخذ: (۱) القاموس المحیط، مطبوعۂ مصر؛ (۲) صراح، مطبوعۂ نولکشور؛ (۳) شبلی نعمانی: سیرة النبیؐ، بار ششم، مطبوعۂ اعظم گڑھ، ج ۱؛ (۴) السخاوی: الاعلان بالتوبیخ لمن ذم التاریخ، اردو ترجمہ از ڈاکٹر سید محمد یوسف، لاہور ۱۹۶۸ء؛ (۵) وہی مصنف: فتح المغیث فی شرح الفیة الحدیث، مطبوعۂ لکھنؤ؛ (۶) الزرقانی: شرح المواہب اللدنیہ، مطبوعۂ مصر؛ (۷) ابن عبدالبر: جامع بیان العلم، مطبوعۂ مصر؛ (۸) ابن سعد: طبقات، جزو ثانی؛ (۹) ابن حجر العسقلانی: تہذیب التہذیب، مطبوعۂ حیدرآباد (د ن)؛ (۱۰) حاجی خلیفہ: کشف الظنون، مطبوعۂ تہران؛ (۱۱) ابن العماد الحنبلی: شذرات الذہب فی اخبار من ذہب، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۱۲) نواب صدیق حسن خان: التاج المکلل، مطبوعۂ بمبئی؛ (۱۳) اسمٰعیل پاشا بغدادی: ہدیة العارفین، تہران ۱۹۶۰ء؛ (۱۴) السخاوی: الضوء اللامع لاہل القرن التاسع، مطبوعۂ بیروت؛ (۱۵) اسحٰق النبی علوی: واقعات سیرت نبوی میں توقیتی تضاد اور اس کا حل، در ماہنامۂ برہان، دہلی، مئی تا دسمبر ۱۹۶۳ء۔

(غلام احمد حریری [و سید عبداللہ])

⊗ **رجال:** جیسا کہ پہلے ذکر آ چکا ہے، فن رجال حدیث سے متعلق ہے۔ اس میں راویوں کے حالات (اشارے اور خاکے) ملتے ہیں۔ تفصیلات کے لیے رک بہ اسماء الرجال۔

⊗ **طبقات:** طبقات بھی اس سے ملتا جلتا فن ہے۔ اس میں صحابہ، یا دوسرے درجے کو ملحوظ رکھ کر، اصناف رجال کے تذکرے لکھے گئے ہیں۔ طبقات ابن سعد اس سلسلے کی مشہور کتاب ہے۔ عبدالرحمٰن السّلمی کی طبقات الصوفیہ بھی اسی انداز کی کتاب ہے۔ مزید معلومات کے لیے رک بہ طبقات۔

ب۔ عام (غیر دینی) سوانحی ادب

معجمات: (ع ج م مادے سے عجم، عجمة، عجمی، اعجمی . . . . اور معجم)؛ اعجم الکتاب = کتاب پر نقطے ڈالے، محض حروف تہجی: معجم اس کتاب کو بھی کہتے ہیں جو باعتبار حروف تہجی مرتب ہوئی ہو؛ بمعنی لغت بھی ہے (دیگر معانی کے لیے دیکھیے لسان، بذیل مادّۂ ع ج م؛ تہانوی: کشاف، بذیل مادّۂ المعجم) - عربی اور فارسی میں معجم نام کی بہت سی کتابیں ہیں - ان میں سے بعض باعتبار حروف تہجی مرتب ہیں، مثلاً معجم الادباء، اور بعض میں یہ ترتیب ملحوظ نہیں، مثلاً فارسی کی کتاب المعجم فی معاییر اشعار العجم، از شمس قیس - معجم کے نام سے کئی اور کتابیں بھی ہیں، مثلاً نجم الدین ابن فہد المکی: المعجم (اہلوارت: فہرست مخطوطات عربی، کتاب خانۂ برلن، عدد ۱۰۱۳۱، ۱۰۱۳۲)؛ یاقوت: معجم اہل الادب (کتاب مذکور، عدد ۹۸۵۲)؛ المعجم فی بقیة الاشیا (کتاب مذکور، عدد ۷۰۵۲)؛ یاقوت، معجم البلدان (کتاب مذکور، عدد ۶۰۳۰، ۶۰۳۱، ۶۱۲۳)؛ المعجم الوجیز من کلام الرسول العزیز (کتاب مذکور، عدد ۱۳۷۳)؛ ابن الفوطی: مجمع الآداب و معجم الالقاب - یہ سب کتابیں سوانحی نہیں، تاہم سوانحی نوعیت کی بہت سی کتابیں معجم ہی کہلاتی ہیں۔

وفیات: بعض کتابوں میں اشخاص کے حالات کو تاریخ وفات کے لحاظ سے مرتب کیا گیا ہے، مثلاً ابن خلکان: وفیات الاعیان اور اسی کا

تکملہ الصفدی: الوافی بالوفیات، وغیرہ .

اخبار: (جمع خبر) عموماً حدیث یا تاریخ کے معنوں میں استعمال ہوا ہے، لیکن عام سوانحی اشارات یا تفصیلات والی کتابوں کے نام میں بھی یہ لفظ آیا ہے، مثلاً عبدالحق: اخبارالاخیار اور قدیم تر ادبی کتاب اخبار الحمقاء والمغفلین؛ مگر جاحظ کی تصنیف کتاب الحمقاء میں لفظ کتاب ہی کو کافی سمجھا گیا ہے: نیز رک بہ تاریخ .

حکایات: (جمع حکایت [رک بآں]): بہت سے معنوں کے علاوہ اس کا ایک مفہوم جمع حالات اشخاص بھی ہے، مثلاً حکایات الصالحین یا جوامع الحکایات .

تذکرہ: فرد کی سوانح عمری کے لیے بھی استعمال ہوا ہے اور گروھوں کے حالات کے لیے بھی، مثلاً عطار: تذکرۃ الاولیاء، (نیز رک بہ تذکرہ؛ سیّد عبداللہ: تذکرہ نگاری کا فن اور اردو تذکرے، جس میں دیگر مآخذ کی تفصیل آئی ہے ۔ اس کے علاوہ دیکھیے شاہ علی: تذکرہ نگاری کا فن، مطبوعۂ کراچی).

تذکروں کے لیے عام نام بھی آئے ہیں، مثلاً جامی: نفحات الانس؛ دارا شکوہ: سفینۃ الاولیاء؛ غلام سرور: خزینۃ الاصفیاء، وغیرہ .

ملفوظات: ملفوظات اگرچہ براہ راست سوانح میں شامل نہیں، تاہم ان میں سوانحی مواد بکثرت مل جاتا ہے ۔ اس قسم کی تصانیف خاصی تعداد میں موجود ہیں جن کے عنوان (یا نام) میں لفظ ملفوظات شامل ہے .

(د) افراد کی سوانح عمریاں ۔ اس صنف کو تین حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے: (۱) تاریخی: سلاطین اور اہل دربار کے سوانح، مثلاً گلبدن بیگم: ہمایوں نامہ؛ (۲) کسی عالم، صوفی یا کسی اور وجہ سے اہم شخص کی سوانح عمری؛ (۳) خود نوشت سوانح حیات ۔ یہ عام بھی ہیں، مگر تیموری سلاطین کی تزکات خاص شہرت رکھتی ہیں .

یاد رہے کہ یہ ساری بحث قدیم زمانے سے متعلق ہے ۔ مغربی اثرات کی وسعت کے بعد سوانح نگاری کے فن نے ایک اور سمت میں بہت ترقی کی ہے اور مسلمانوں کے ادب میں اس صنف کا ذخیرہ وافر موجود ہے ۔ اس جدید سوانح عمری کا طریق کار بھی مختلف ہے اور غایتیں بھی مختلف ہیں ۔ یہ چونکہ مغربی اصولوں کے تحت ہیں اس لیے اس کے لیے دیکھیے *Ency. Britannica*، بذیل مادۂ **Biography**؛ نیز شاہ علی: سوانح نگاری کا فن .

اس موقع پر مسلمانوں کے سوانحی ادب اور مغرب کے جدید سوانحی ادب کی بنیادی روح کا تذکرہ بے محل نہ ہوگا، اگرچہ ہم اس کی تفصیل میں نہیں جا سکتے .

مسلمانوں کا حقیقی سوانحی ادب حدیث کی خدمت کے لیے ایجاد ہوا ۔ اس کی روح راویوں کے حقیقی حالات اور ان کے کردار کی حقیقی خصوصیات تک پہنچنا تھا ۔ گویا سچائی اور صداقت کی جستجو اس کی غایت اوّل تھی ۔ تصویر کشی اور مرقع نگاری اس کا مقصد نہ تھا ۔ شخصیتوں کی نفسیات تک پہنچنا اور ان کی داخلی شخصی خصائص و میلانات کا کھوج لگانا علماے رجال کا ایک بہت بڑا مقصد تھا، مگر محض عیب جوئی کی خاطر نہیں بلکہ یہ جاننے کے لیے کہ آنحضرتؐ کے متعلق کوئی روایت بیان کرنے والے کا روحانی مرتبہ کیا ہے؟ اس حیثیت سے جدید ترین سوانحی تحریریں بالکل دوسری سمت جاتی نظر آتی ہیں ۔ ان مصنفوں کی ساری جستجو انسانوں کی کمزوریوں کی نقاب کشائی (اور ان کی پردہ دری) کے لیے وقف ہے .

مسلمانوں کے عام سوانحی ادب میں نارئین

کی عام دلچسپی کو بھی مد نظر رکھا گیا ہے، مگر ''همه را به نیکی یاد کردن'' کا اصول بلا التزام کارفرما نظر آتا ہے۔ یہ ادب یادگاری اور موعظتی مقصد کے لیے بھی پیدا ہوا۔ ان ادیبوں کا نظریہ یہ تھا کہ بشریت اور تقصیر (گناہ اور لغزش) لازم و ملزوم ہیں، اس لیے اس کی تفصیلات میں جانا تحصیل حاصل کا درجہ رکھتی ہے۔ اصل شے قابل ذکر یہ ہے کہ اسی کمزور اور پر تقصیر مخلوق نے مذکورہ دشواریوں کے اندر کیا کیا کمال حاصل کیے، اس نے انسانیت کے لیے کیا کیا کارنامے انجام دیے اور اس کی زندگی طلب کمال کی جد و جہد میں دوسرے انسانوں کے لیے کیا کیا سبق دیتی ہے؟ کسی گناہ‌گار کو گناہ‌گار ثابت کرنے کے لیے دور کی کوڑی لانے کی سعی تحصیل حاصل کے مترادف ہے۔ مسلم سوانح نگاروں کا بالعموم ہدف یہی رہا ہے کہ وہ انسان کے کمالات کو ذات خداوندی اور صانع حقیقی کے حوالے سے اجاگر کر کے دوسروں کے لیے مشعل راہ مہیا کریں [سیّد عبداللہ نے لکھا]۔

(ج) تاریخی ادب

اس کا ذکر پہلے آ چکا ہے: رک بہ تاریخ۔

تاریخی ادب میں بدائع وقائع اور تاریخی قصص و حکایات بالخصوص قابل ذکر ہیں۔

⊗ **بدائع وقائع**: جیسا کہ نام سے ظاہر ہے اس سے مراد ایسے واقعات کا بیان ہے جو عجیب اور دلچسپ ہوں۔ یہ واقعات سلاطین و امرا سے بھی متعلق ہو سکتے ہیں اور عام معاشرتی زندگی سے بھی۔ اس سلسلۂ تصنیف کو مجموعی طور پر تاریخ اور قصے کا امتزاج کہا جا سکتا ہے۔

مدوّنات پر لکھنے والوں نے اس کا بطور صنف مستقل کہیں ذکر نہیں کیا، البتہ چند مصنفین نے اپنی کتابوں کے نام میں بدائع (یا عجائب) کا لفظ شامل کیا ہے، جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ تاریخ (واقعات کا علم بہ تسلسل زمانی یا بقول السخاوی ''مرور الانسان فی الزمان'') ان مصنفین کے مد نظر نہیں بلکہ دلچسپ تاریخی و معاشرتی مواد بطور واقعہ مہیا کرنا اس کا مقصود ہے؛ لہٰذا اس سلسلے کی کتابیں خود تاریخ نہیں، اگرچہ تاریخ کا ایک مأخذ ضرور ہیں۔ انہیں آسانی سے قصص یا حکایات میں بھی شامل کیا جا سکتا ہے، لیکن یہ ایسے قصے ہیں جو محض تخیل کی تخلیق نہیں بلکہ جن کے لیے واقعاتی مواد موجود ہوتا ہے۔

اس قسم کی کتابوں کو عام ادبی کتابوں سے یوں جدا کیا جا سکتا ہے کہ ان کا مقصد اسالیب بیان سے قارئین کو آگاہ کرنا ہوتا ہے اور ضروری نہیں کہ ان میں وقائع بھی ہوں۔ بہر حال اسلامی ادبیات میں یہ عجیب و غریب سلسلۂ تصنیف موجود ہے، جس کا مقصد قارئین کے لیے دلچسپ واقعاتی مواد مہیا کرنا ہے۔ دلچسپی کا عنصر بے شمار تصانیف میں، جن میں تاریخ، محاضرات، حکایات و قصص، سوانحی ادب اور تزکات و ملفوظات تک شامل ہیں، موجود ہے؛ مگر ان میں معیاری بدائع وقائع صرف انہیں کتابوں کو کہا جائے گا: (۱) جن کا مقصد تاریخ نگاری نہ ہو، محض دلچسپی و تفریح ہو؛ (۲) جو باقاعدہ تاریخ کے طور پر مسلسل نہ لکھی گئی ہوں یا باقاعدہ قصص میں شامل نہ ہوں اور (۳) جو مضمون واحد کے بجائے متفرق مطالب پر مشتمل ہوں اور ان میں منطقی یا تاریخی ربط و تسلسل موجود نہ ہو۔

اس دلچسپ و فرحت افزا عنصر سے متأثر ہو کر بعض مؤرخوں نے بھی اپنی کتابوں کے ناموں میں بدائع یا عجائب کا لفظ شامل کیا ہے، مگر ایسی کتابیں تاریخ ہی ہیں بدائع وقائع نہیں، مثلاً ابن

عرب شاہ: عجائب المقدور فی نوائب التیمور، یا الجبرتی: عجائب الآثار فی التراجم والاخبار۔ بہرحال اس سلسلے کی صحیح حدبندی اور تعریف امر مشکل ہے۔ ہم ذیل میں دو شذرات درج کرتے ہیں۔ ان میں سے ایک عربی ادب سے متعلق ہے اور دوسرا فارسی ادب سے۔ ظاہر ہے کہ ترکی اور اردو ادب میں اس نوع سے متعلق کتابیں موجود ہوں گی، لیکن صحیح حد بندی نہ ہونے کی وجہ سے ہم صرف عربی اور فارسی کتابوں کا تذکرہ کریں گے۔ [سید عبداللہ، رئیس ادارہ، نے لکھا]۔

(ادارہ)

عربی: بدائع (ع) بدیع یا بدیعہ کی جمع، بمعنی چیز ہاے نو پیدا شدہ، مجازاً بمعنی عجائبات؛ وقائع (ع) الواقعة والوقعة کی جمع؛ بمعنی روئداد و احوال و اخبار کار زار، حرب و قتال و معرکہ (فرہنگ انندراج، بذیل مادّہ وقائع الحرب؛ نیز لسان العرب، بذیل مادّہ، جہاں اس کے معنی ایام حروبهم دیے ہیں)، یعنی وہ نادر دلچسپ واقعات (علمی و ادبی و تاریخی)، جن میں ملکی احوال اور معرکہ آرائیوں کا بھی ذکر ہو۔ اسلام میں تاریخ نگاری (وقائع نگاری) کی ابتدا اوائل عہد بنو امیہ ہی میں ہو گئی تھی (دیکھیے مارگولیتھ: *Arab Historiography*)، لیکن محض تفریح و دلچسپی کی خاطر بدائع وقائع کی کتابیں کچھ بعد میں ظہور میں آئیں۔ پہلے اہم مصنف الجاحظ (م ۸۶۸ء) اور ابن قتیبہ (م ۸۸۹ء) ہیں۔ یہاں یہ عنصر خاص طور سے (اور اولاً) مدنظر ہے۔ الجاحظ کی کتابوں میں البیان والتبیین خاص طور سے معروف ہے۔ اسی طرح ابن قتیبہ کی عیون الاخبار خاص شہرت رکھتی ہے۔ ان دونوں مصنفوں کی دوسری کتابوں (کتاب البخلاء وغیرہ) میں بھی تصریح پر بالخصوص زور دیا گیا ہے۔ ہم المبرّد (م ۲۸۵ھ): کتاب الکامل کو بھی اس صف میں شامل کر سکتے ہیں۔ یہی صورت ابن عبد ربہ (م ۳۲۸ھ): العقد الفرید؛ ابوالفرج الاصبہانی (م ۳۵۶ھ): کتاب الاغانی؛ الابشیہی (م ۸۵۰ء): المستطرف؛ التنوخی (م ۳۸۳ھ): الفرج بعد الشدة اور ابن ایاس (م ۹۳۰ھ): بدائع الظہور فی وقائع الدہور کی ہے۔ ان کے علاوہ بھی کچھ کتابیں ہیں، لیکن موجودہ مقصد کے لیے یہی کافی ہیں۔

مآخذ: متن میں مذکور کتابوں کے علاوہ دیکھیے (۱) براکلمان: *GAL*، مع تکملہ، مطبوعۂ لائڈن؛ (۲) F. Rosenthal: *A History of Muslim Historiography*، لائیڈن ۱۹۶۸ء؛ (۳) Barnard Lewis و Holt: *Historians of the Middle East*، لائیڈن ۱۹۶۲ء؛ (۴) یاقوت: معجم الادباء؛ (۵) ابن خلکان: وفیات الاعیان، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۶) ابن العماد: شذرات الذہب، قاہرہ ۱۳۵۰ھ؛ (۷) حاجی خلیفہ: کشف الظنون، استانبول ۱۹۴۱ء؛ (۸) ذیل کشف الظنون، استانبول ۱۹۴۷ء؛ (۹) سرکیس: معجم المطبوعات، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۱۰) الزرکلی: الاعلام، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۱۱) جرجی زیدان: تاریخ آداب اللغة العربیہ، مطبوعۂ بیروت۔ [شیخ نذیر حسین، رکن ادارہ، نے لکھا]۔

(ادارہ)

فارسی: بدائع (جمع بدیعہ)، بمعنی نیا، عجیب، تحیّر خیز اشیا و حالاتِ عجیبہ؛ وقائع (جمع واقعہ)، بمعنی واقعات و حادثات، واقعات جو کسی نظم یا ناٹک میں بیان کیے جائیں اور دلچسپی کا باعث ہوں، جدید اسمبلی کی روئداد (دفتر الوقائع: سرکاری گزٹ اور سالنامے)، قانون جائداد سے متعلق حق یا ذمے داری، حقائق کے متعلق شہادتیں [وقائع نگار اور وقائع نویس مغلوں کے زمانے میں ایک خاص منصب، وہ عہدے دار جو اپنے متعلقہ صوبے یا شہر سے متعلق

خبریں براہ راست بادشاہ کو پہنچاتا تھا]؛ بدائع وقائع بمعنی دلچسپ و عجیب و تحیر خیز واقعات پر مشتمل کتاب۔

بدائع وقائع اور تاریخ کا فرق ظاہر کرنے کے لیے مختصراً یہ بتانا مناسب ہو گا کہ تاریخ کی اصطلاح دو صورتوں میں مستعمل ہے : اول، ان افعال و واقعات کا بیان جو نوع انسان یا کسی قوم یا ملک کے زمانۂ ماضی کو مشخص کرتے ہیں؛ دوم، مذکورہ افعال و واقعات کا تجزیہ، نیز یہ کہ یہ افعال و واقعات کیوں اور کیسے وقوع پذیر ہوے اور نتیجہ کیا ہوا؟ تاریخ میں سیاسی، معاشرتی اور فکری زندگی کا انعکاس بھی ہوتا ہے اور روزمرہ زندگی کے ماحول پر تنقید و تبصرہ بھی۔ اس میں وہ جغرافیائی حالات بھی آ جاتے ہیں جو عوام یا حکومت کے کاروبار پر اثر انداز ہوتے ہیں .

بدائع وقائع میں ، جیسا کہ مذکورۂ بالا تعریف سے واضح ہوتا ہے، کچھ تاریخی واقعات ہوتے ہیں اور کچھ عوام کی دلچسپی کے افسانوی واقعات بھی۔ واقعات کی توضیح کے لیے کچھ حکایات بھی شامل کی جاتی ہیں اور کچھ روایات بھی۔ حکومت کے کاروبار کا بیان بھی ہوتا ہے اور اشخاص کے متعلق بیانات میں رنگ آمیزی بھی دیکھنے میں آتی ہے۔ گویا بدائع وقائع کی اصطلاح تاریخ کی مذکورۂبالا پہلی صورت سے قریب ہیں؛ اس لیے کہا جا سکتا ہے کہ بدائع وقائع تاریخ مرتب کرنے میں ممد ہوتے ہیں۔ انھیں ہم تاریخی مواد یا تاریخ کے اولیں نقوش کہ سکتے ہیں؛ لیکن تاریخ کے وجود میں آنے کے بعد ان کا انفرادی وجود ختم نہیں ہو جاتا بلکہ ان کی صورتیں نہ صرف قائم رہتی ہیں بلکہ مرور ایام کے ساتھ ساتھ واقعات میں اضافہ ہوتا ہے اور داستان طرازی بھی دلچسپی کا موجب بنتی ہے۔ فارسی زبان میں مرتب ہونے والے بدائع وقائع کا ہم ذیل میں ذکر کرتے ہیں :

بدایع الازمان فی وقایع کرمان : یہ چھٹی صدی ہجری / بارھویں صدی عیسوی کے ایک وقائع نویس افضل الدین ابو حامد احمد بن حامد کرمان ملقب بہ افضل کرمانی کی تالیف ہے۔ مؤلف قاورد شاہ سلجوقی کے عہد آخر اور کرمان پر غزوں کے تسلط کے زمانے میں ہوا۔ وہ پہلے غز حکمران ملک دینار کا، جس نے ۵۸۳ھ / ۱۱۸۷ء میں کرمان کو مسخر کیا، ہم عصر تھا۔ بدایع الازمان اپنی نوع کی اہم کتابوں میں سے ہے۔ واقعات و حکایات کے باوجود اس کی اہمیت اس بات سے واضح ہو جاتی ہے کہ اس سے محمد بن ابراہیم نے قاورد شاہ سلجوقی کے اختلاف کے حالات استخراج کیے اور پھر حسن بن شہاب یزدی نے جامع التواریخ کا بیشتر حصہ حوالہ دیے بغیر اسی کتاب سے اخذ کیا ہے (دیکھیے ذبیح اللہ صفا : تاریخ ادبیات در ایران، ۲ : ۱۰۲۵)۔ اسی طرح حافظ ابرو نے بھی اپنی مجمع التواریخ، میں کتاب مذکور سے بہت کچھ استفادہ کیا ہے۔ بدایع الازمان میں جغرافیۂ کرمان، مختلف نواح کے مفصل حالات مع روایات اور کرمان کی اہم عمارات کی مختصر تاریخ بیان کی ہے۔ اس میں مؤلف نے قبل از اسلام کے بعض تاریخی واقعات کے علاوہ عربوں کی فتح اور اس کے بعد آل صفار، آل الیاس، غزنویوں، دیالمہ، قاوردی سلاجقہ، انقلابات کرمان ملک دینار کے تسلط، ملوک شبانکارہ، اتابکان فارس اور عمال خوارزمشاهان کے حالات بیان کیے ہیں۔ حکایات و روایات کا عنصر بھی نمایاں ہے۔ یہ کتاب ڈاکٹر مہدی بیانی کے مفصل مقدمے کے ساتھ تہران سے ۱۳۲۶ھ ش میں شائع ہوئی ہے۔

المضاف الی بدایع الازمان فی وقایع کرمان : مؤلف مذکور کی ایک اور کتاب ہے۔ اس کا موضوع بھی احوال کرمان ہے۔ سال تالیف ۶۱۳ھ / ۱۲۱۶ء

ہے ۔ اسے اقبال آشتیانی نے ۱۳۳۱ھ ش میں شائع کرایا ہے ۔ اس میں اس زمانے کے جستہ جستہ حالات و واقعات درج ہیں جب امرائے غزہ شبانکارہ اور اتابکان فارس کا تعلق کرمان سے ختم ہو گیا تھا اور یہ سر زمین مکران کی مشرقی سرحد اور حدود ھرمز تک ملک زوزن مؤید الملک قوام الدین کے زیر تسلط آ گئی، جو حکام سلطان محمد خوارزمشاہ (۵۹۶ھ / ۱۱۹۹ء تا ۶۱۷ھ / ۱۲۲۰ء)، میں سے تھا ۔ اس میں واقعاتی رنگ کے ساتھ حکایتی رنگ کی بھی آمیزش ہے ۔

بدایع وقائع، از اندرام مخلص : مخلص سودھرہ (ضلع سیالکوٹ) کا رہنے والا تھا اور محمد شاہ (۱۱۳۱ھ / ۱۷۱۹ء تا ۱۱۶۱ھ / ۱۷۴۸ء) کے عہد میں وزیر اعتماد الدولہ کا وکیل تھا ۔ وہ سیف الدولہ عبدالصمد خان، ناظم صوبۂ لاہور و ملتان، کے وکیل کی حیثیت میں بھی کام کرتا رہا اور حسن کار کردگی کی بدولت رائے رایان کے خطاب سے نوازا گیا ۔ وہ متعدد کتابوں (پریخانہ، دیوان نظم، مرآۃ الاصطلاح، چمنستان، رقعات، ہنگامۂ عشق، کارنامۂ عشق) کا مصنف تھا (دیکھیے سید عبداللہ، در اورینٹل کالج میگزین، فروری ۱۹۲۹ء) ۔ اس کا انتقال ۱۱۶۴ھ / ۱۷۵۰ء میں ہوا ۔

بدایع وقائع کے بعض اجزا کا انگریزی ترجمہ شائع ہو چکا ہے ۔ مولوی محمد شفیع لاہوری لکھتے ہیں کہ کامل کتاب کسی مصنف کے پیش نظر نہ تھی، اس لیے کتاب کا پورا حال اب تک سامنے نہیں آیا تھا ۔ مولوی صاحب نے کشمیری پنڈتوں کے ایک علمی گھرانے سے اس کتاب کا کامل نسخہ پنجاب یونیورسٹی لائبریری کے لیے خریدا اور کتاب کی مفصل کیفیت بیان کرنے کے علاوہ اس کے محتویات کی طویل فہرست دی ہے (دیکھیے اورینٹل کالج میگزین، نومبر ۱۹۴۱ء، ص ۸۹ ببعد) ۔ کتاب کی پہلی فصل رجب ۱۱۴۵ھ کے واقعات سے شروع ہوتی ہے اور خاتمے کی تاریخ ۱۱ جمادی الآخرہ ۱۱۶۱ھ ہے ۔ مصنف نے دیباچے میں حمد کے بعد لکھا ہے کہ میں ایام بہار میں گوشۂ تنہائی میں بیٹھا تھا کہ مجھے خیال آیا کہ جن اساتذۂ سلف نے تاریخ کی بنیاد رکھی، انھوں نے دوسرے لوگوں کے سوانح تو لکھے مگر اپنے احوال کو قلمبند نہ کیا ۔ ''اگر فقیر بعض حالات خود را بقلم آرم، خالی از لطفی نخواہد بود، بلکہ بتفریح خاطر عاطر ارباب وجد و حال، کہ سرخوشان نشاہ کمال اند، خواہد افزود'' ۔

اس کے بعض محتویات حسب ذیل ہیں :- محمد شاہ کے زمانے میں نواب اعتماد الدولہ چین بہادر نصرت جنگ کے ہمرکاب رجب ۱۱۴۵ھ کے پہلے عشرے میں مصنف کا سیر و شکار کو جانا؛ وقائع حضور معلّٰی اور سوانح دربار؛ حکایت شوریدہ حالی؛ ۱۱۴۶ھ (= پندرھویں سنہ جلوس) کا ایک سانحۂ عشق و محبت، جو شاھجہان آباد میں واقع ہوا؛ بعض اخبار دربار دہلی؛ سترھویں سال جلوس کا بیان؛ تعریف خیمۂ دیوان خاص، جو جلوس اقدس کے لیے آراستہ ہوا؛ تعریف بزم ہولی؛ مشاہیر سے ملاقات: شرف الدین علی پیام، سراج الدین خان آرزو، محمد جان دیوانہ و غیرھم کے ساتھ ہم مجلسی؛ ایک رقص کی مجلس کا دلچسپ حال؛ احوال سیزدہ روز سفر مکتیسر؛ تاریخ پنجاب کے واقعات از جمادی الآخرہ ۱۱۵۸ھ تا جمادی الآخرہ ۱۱۶۱ھ؛ ضبطی احوال امرائے متوفی؛ حکام کی تقرری؛ احوال دہلی سے لاہور کی جانب والد کے حکم کے بموجب مخلص کے اہتمام میں اموال شاھجہان کی روانگی۔ یہ صرف چند موضوعات تحریر کیے گئے ہیں، جن سے بدایع وقائع کی نوعیت اور اہمیت کا پتا چل جاتا ہے (مزید تفصیل کے لیے دیکھیے مولوی محمد شفیع، در اورینٹل

کالج میگزین، نومبر ۱۹۴۱ء، ص ۸۹ تا ۱۲۴ و نومبر ۱۹۴۹ء، ص ۱ تا ۳۲ و فروری ۱۹۵۰ء، ص ۳۳ تا ۸۰ و اگست ۱۹۵۰ء، ص ۵۰ تا ۵۳).

بعض ایسی کتابیں جو وقائع یا واقعات کے نام سے تالیف ہوئیں ان میں سے تذکرۃ الواقعات، مولفۂ جوہر آفتابچی اور وقائع دلپذیر کا ذکر کیا جائے گا۔

تذکرۃ الواقعات میں ہمایوں کے عہد حکومت کے واقعات درج ھیں ۔ مؤلف ہمایوں کا آفتابچی تھا اور یہ خدمت اسے زندگی بھر حاصل رہی ۔ کتاب کے آخر میں (عدد Add. ۱٦۷۱۱، ورق ۱۳۲) ھمیں وہ بتاتا ھے کہ ہمایوں نے اسے ۹٦۲ھ/ ۱۵۵۴ء میں ھیبت پور کا محصل مقرر کیا تھا اور ساتھ ھی تاتار خان کے دیہات کا بھی ۔ وہ اپنے آپ کو پنجاب اور ملتان کا خزانچی بھی بتاتا ھے (ورق ۱۳۵ ب) ۔ تمہید میں لکھا ھے کہ تذکرۃ الواقعات اس نے ۹۹۵ھ/ ۱۵۸٦ء میں، یعنی ہمایوں کی وفات سے ۳۲ سال بعد، شروع کیا (دیکھیے ایلیٹ : *History of India*، ۵ : ۱۳٦ تا ۱۴۹) ۔ اس نسخے کا ترجمہ میجر چارلس سٹیوارٹ نے ۱۸۳۲ میں کیا ۔ موزۂ بریطانیہ میں اس کا ایک انگریزی ترجمہ موجود ھے (عدد Add. 26608، از Wm. Erskine).

وقائع دلپذیر : یہ بادشاہ بیگم کے ذاتی حالات و واقعات پر مبنی ھے ۔ بادشاہ بیگم غازی الدین حیدر کی بیگم تھی، جو بعد میں اودھ کا بادشاہ بنا ۔ اس کا مصنف عبدالاحد بن مولوی محمد فائق ھے، جو بارہ سال تک ایسٹ انڈیا کمپنی کی ملازمت میں رہا ۔ یہ کتاب اس نے لفٹننٹ شیکسپیئر John Doeswell Shakespear کی فرمائش پر ۱۲۵۰ھ/۱۸۳۴ء میں تصنیف کی تھی۔

بادشاہ بیگم دختر مبشر خان منجم کی شادی بنارس میں ۱۲۰۹ھ/ ۱۷۹۴ء میں ہوئی تھی۔ وہ بڑے مضبوط عزم و ارادہ کی خاتون تھی ۔ اس نے اپنے کمزور ارادے کے شوہر پر دھاک بٹھائے رکھی اور طرح طرح کے مرضی کے کام کیے ۔ اس کے طریق کار کے متعلق متعدد تعجب خیز واقعات بیان کیے گئے ھیں ۔ اس نے دربار اودھ میں، جو سازشوں کا اڈا بنا ہوا تھا، نمایاں کردار ادا کیا ۔ اپنے شوہر کی وفات کے بعد اس نے اپنے فرضی بیٹے محمد مہدی فریدوں کو، جسے لوگ منّا جان کہا کرتے تھے، تخت نشین کرانے کی انتہائی کوشش کی (۱۲۵۳ھ/۱۸۳۷ء)، لیکن کرنل لو Lowe کی مداخلت کی وجہ سے وہ کامیاب نہ ہو سکی ۔ بالآخر کرنل مذکور نے بیگم اور اس کے فرضی بیٹے کو کانپور کی جیل میں ڈال دیا ۔ اس عرصے کے بعض تحیرزا واقعات کو مصنف نے بڑے دلچسپ انداز میں پیش کیا ھے ۔

بیان واقع : مصنفۂ خواجہ عبدالکریم کشمیری ۱۱۹۳ھ/۱۷۷۹ء میں لکھی گئی ۔ مؤرخین نے اسے نادر شاہ کی تاریخ کا اہم مآخذ قرار دیا ھے اور اس سے استفادہ بھی کیا ھے ۔ یہ کتاب کے ۔ بی ۔ نسیم کی تصحیح کے بعد شائع ہو گئی ھے (لاہور ۱۹۷۰ء) ۔ مصنف کشمیر میں پیدا ہوا اور زندگی کا بیشتر حصہ شاہجہان آباد (دہلی) میں گزارا ۔ نادر شاہ کے حملے اور دہلی میں اس کے چند روزہ قیام کے دوران میں جو بڑے بڑے واقعات برصغیر پاک و ہند میں رونما ہوے وہ اس کے چشم دید ھیں ۔ دہلی میں نادر شاہ کے وزیر اعظم علی اکبر کی وساطت سے اس نے نادر شاہ کی ملازمت اختیار کی اور ۱۱۵۱ھ / ۱۷۳۸-۱۷۳۹ء میں اس کی برصغیر سے مراجعت اور بعدازاں ترکیہ کی مہم پر اس کے ساتھ رہا ۔ قزوین پہنچ کر (۱۱۵۴ھ/ ۱۷۴۱ء) وہ بادشاہ کی اجازت سے مستعفی ہو کر مکۂ معظمہ روانہ ہوا اور حج کے بعد دوسرے

مقدس مقامات کی زیارت کرتا ہوا سمندر کے راستے ۱۱۵۶ھ/۱۷۴۳ء میں دہلی واپس آیا۔ یہاں اس نے نادر شاہ کے سوانحی حالات، حملۂ دہلی، خود اپنے سفر و سیاحت کی سرگزشت اور دربار ایران کے متعلق اپنے تاثرات اور تاریخ ہندوستان کے حالات بیان کرتے ہوئے قارئین کی دلچسپی کو بھی پیش نظر رکھا ہے۔ شروع میں نادر شاہ کے حسب نسب، برصغیر پاکستان و ہند پر حملے تک کی فوجی مہموں کے لیے چند اوراق وقف کیے ہیں۔ کتاب کا یہ حصہ اس کے ذاتی معلومات کا نتیجہ نہیں، تاہم خاص تاریخی اہمیت کا حامل ہے (*Nadir Shah* : Lokcait، ص ۳۰۱)۔ مصنف نے نادر شاہ کی ناخوشی یا ترهیب کے خیال سے بالاتر ہو کر نادر شاہ کے حسب نسب اور اس کی ابتدائی پست حالی کی زندگی پر بھی روشنی ڈالی ہے۔

خواجہ عبدالکریم نے نادر شاہ کے متعلق بعض دلچسپ لطائف اور ذاتی قرب سے حاصل کی ہوئی تفصیلات بھی دی ہیں، جو نادر شاہ کے مشہور سوانح نگار میرزا محمد مہدی کے ہاں نہیں ملتیں۔ یہ لطائف اور تفصیلات اسے بطور وقائع نویس ممتاز کرتی ہیں اور پھر اس نے نادر شاہ کی برصغیر سے واپسی اور بخارا اور خوارزم کی فتح سے متعلق جو مفصل حالات بتائے ہیں وہ بھی میرزا محمد مہدی کے ہاں نہیں۔ نادری عساکر کو ۱۷۳۹ء میں وادی کرم میں سے گزرتے ہوئے جن صعوبتوں سے دو چار ہونا پڑا اور پندرہ ماہ بعد عساکر کو جن مشکلات اور تکالیف کا گڑگاؤں سے گزرتے ہوئے سامنا ہوا، ایسی معلومات ہیں جو نادر شاہ کی مہمات کی سرکاری دستاویز میں بھی نہیں ملتیں۔ یہ اور دوسری معلومات خواجہ عبدالکریم نے ایک ماہر طبیب نواب سید علوی خان سے شاہ کی جسمانی اور ذہنی کیفیات کے متعلق حاصل کر لی تھیں، جنھیں وہ بڑی دلچسپی سے ضبط تحریر میں لایا ہے۔ قارئین کا ذائقۂ دهن بدلنے کے لیے کچھ ظریفانہ واقعات بھی شامل کیے ہیں۔ نادر شاہ اپنی مہموں سے فارغ ہوتا ہے اور نشاط و انبساط کی بساط بچھتی ہے تو اس صورت حال کو ”انعقاد محفل نشاط و مجرئی نور بائی طوائف“ کے عنوان سے یوں پیش کیا ہے: چنانچہ نور بائی کہ سرطائفۂ هر طائفه و در حاضر جوابی و لطیفه گوئی و غمزه سنجی و عشوه پیرائی و خوش صحبتی یگانۂ جهان و شهرۂ زمان بود، بعد ملازمت این اشعار در حضورش خوانده، مورد مراحم و عواطف خسروانۂ مخصوص گشت.

دلربایانه دگر بر سر ناز آمده ای
از دل ما چه بجا مانده که باز آمده ای
بے بده، مے بستان، دست بزن، پای بکوب
بخرابات نه از بهر نماز آمده ای

نادر شاه از استماع این اشعار نهایت محفوظ و مشعوف شده حکم کرد که مبلغ سه هزار روپیه انعام داده، وی را همراه ببرند۔ بائی جیو بیچاره را بمجرد اصغائے کلمۂ همراه بردن، خوردن و خوابیدن د شوار شده و مردن گوارا گردیده، شکمش جاری شد و نزدیک بود که جان شیرین از بدن نازنینش بدر رود و آخر کار به تلبیس تمارض از چنگ آن پلنگ نجات یافت و وبال از برائے امرا زاده هائے صاحب مال باقی ماند“۔ اس سے آگے ایک نقل ہے جو عریاں ہونے کے باوجود دلچسپی سے خالی نہیں (دیکھیے عبدالکریم: بیان واقع، بہ تصحیح و تحقیق ڈاکٹر کے۔ بی۔ نسیم، مطبوعۂ ادارۂ تحقیقات پاکستان دانشگاہ پنجاب، ص ۴۴)۔ اس کے علاوہ حکایات دزدی (کتاب مذکور، ص ۱۵۱) اور دلچسپی کے بعض اور واقعات بھی لکھے ہیں۔

تاریخ سلاطین افاغنہ: بعض کتابیں یوں تو تاریخ هی کے نام سے لکھی گئی هیں، لیکن ان میں بدائع وقائع کا عنصر بھی نظر آتا ہے۔ ان میں جابجا طویل خیالی، رومانی، تحیرزا حکایات اور عجائبات کے بیان سے تاریخ کو مزین کیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں تاریخ سلاطین افاغنہ (طبع محمد هدایت حسین، رائل ایشیاٹک سوسائٹی بنگال، ۱۹۳۹ء) بالخصوص قابل ذکر ہے۔ جیسا کہ عنوان کتاب سے ظاهر ہے۔ اس کا شمار تاریخوں هی میں هوتا ہے، لیکن حکایات کو تاریخ کا لازمی جزو قرار دے کر مصنف نے قارئین کی دلچسپی کا خاصا مواد فراهم کیا ہے۔ اس کے دیباچہ نویس محمد هدایت حسین اس بات سے متفق هیں کہ مصنف نے افغان حکمرانوں کے عہد حکومت کے ساتھ عجیب و غریب خیالی اور بعض بے تکی کہانیاں شامل کر دی هیں۔ غرض غالبًا یہ ہے کہ تاریخ کے خشک واقعات میں کچھ تازگی پیدا هو (دیباچہ، ص ۸)۔

تاریخ سلاطین افاغنہ کا مصنف احمد یادگار ہے، جو سوری بادشاهوں کا قدیمی ملازم تھا (کتاب مذکور، ص ۲)۔ اس کا والد گجرات کی مہم (۹۴۲ - ۹۴۳ھ/ ۱۵۳۶-۱۵۳۷ء) میں بابر کے تیسرے بیٹے میرزا عسکری کا وزیر تھا۔ یہ تاریخ اس نے ابوالمظفر داؤد شاہ (غالبًا داؤد شاہ بن سلیمان، ۹۸۰ھ/ ۱۵۷۲ء تا ۹۸۴ھ/ ۱۵۷۶ء) کی فرمائش پر لکھی (دیکھیے *Persian Literature*: C.A. Storey، ص ۵۱۰)۔ یہ لودی اور سوری بادشاهوں کے عهد کی تاریخ ہے، جس میں هیمو بقال کی وفات تک کے حالات هیں۔ ریو نے اس کا نام تاریخ سلاطین افاغنہ هی لکھا ہے (ص ۹۲۲) اور سٹوری نے بھی (ص ۵۱۰)، لیکن دیباچہ نویس نے اس کے آخری صفحے کے ایک قطعے کی رو سے، اس کا نام تاریخ شاهی لکھا ہے اور بتایا ہے کہ اس کا نام تاریخ سلاطین افاغنہ نہیں۔ قطعے کا مطلع یہ ہے:

بحمداللہ کہ از عون الٰهی
بپایان آمد این تاریخ شاهی

راقم مقالہ کو اس سے اتفاق نہیں۔ خیال ہے کہ اس تاریخ کو شعری ضرورت کی وجہ سے بصورت صفت ''تاریخ شاهی'' لکھ دیا ہے کیونکہ در اصل یہ بادشاهوں هی کی تاریخ ہے۔ دیباچہ نویس نے خود هی یہ بھی لکھ دیا ہے کہ یہ قطعہ کاتب هی کا هو سکتا ہے جو خود شاعر بھی تھا۔

تُوزک بابری: جسے واقعات بابری اور بابر نامہ بھی لکھا گیا ہے، میرزا ظهیر الدین بابر بادشاہ (تولد فرغانہ ۸۸۸ھ/ ۱۴۸۳ء، م ۹۳۷ھ/ ۱۵۳۰ء) کی تصنیف ہے، جو ترکی میں لکھی گئی تھی۔ یہ بابر کی تخت نشینی، یعنی رمضان ۸۹۹ھ/ جون ۱۴۹۴ء سے محرم ۹۳۶ھ/ ستمبر ۱۵۲۹ء تک کے حالات پر مشتمل ہے۔

یہاں بابر کے خاندانی حالات، اس کی ایشیائی مہموں، فتح هندوستان، قیام هند اور مغلیہ حکومت کا ذکر کرنے کی ضرورت نہیں۔ دراصل همارے موجودہ مقالے کا موضوع وہ واقعات هیں جو حقیقی هونے کے ساتھ دلچسپ اور تعجب خیز بھی هیں اور بابر نے انهیں بیان کرنے میں بڑی صاف گوئی اور حقیقت پسندی سے کام لیا ہے اور لطف یہ ہے کہ مگر دلچسپی اپنی جگہ پر قائم رهی ہے۔

تُوزک جہانگیری: یہ جہانگیر کی زندگی کے تمام حالات و واقعات کا مرقع ہے۔ یہاں هم اس کی شاهی مہمات، تاریخی واقعات، سیر و شکار کے شوق، شادیوں اور پیدائشوں کے جشنوں، سال بسال جلوس شاهی کے مناظر اور تعمیرات میں اس کی دلچسپی کا تجزیہ نہیں کرنا چاهتے البتہ اس کے اس حصے کو بدائع وقایع میں شامل کر رهے هیں جو تہذیبی تاریخ پر مبنی هونے کے ساتھ ساتھ حیرت

و استعجاب کا پہلو بھی لیے ہوے ہے۔

جوامع الحکایات و لوامع الروایات: اس کا مؤلف نورالدین محمد عوفی (حبیب السیر، ۲/۴: ۱۶۲) اپنے زمانے کا مشہور مصنف اور تذکرہ نویس تھا۔ اس کتاب سے پتا چلتا ہے کہ اس نے بخارا میں تعلیم پائی اور اس کا دادا قاضی ابو طاہر یحیی بن طاہر الصوفی ماوراء النہر کا رہنے والا تھا۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ سیاح تھا اور ۶۰۰ھ/ ۱۲۰۳ء میں نسا میں مقیم تھا۔ اس نے خوارزم اور کھمبایت کی سیاحت بھی کی۔ بالآخر وہ ناصر الدین قباچہ (م ۶۲۴ھ/ ۱۲۲۷ء) کے دربار سے وابستہ ہوا، جس کے وزیر عین الملک حسن اشعری کے نام اس نے اپنا معروف تذکرہ لباب الالباب معنون کیا۔ ناصرالدین قباچہ کی حکومت کے خاتمے پر اس نے فاتح التتمش (۶۰۷ھ/ ۱۲۱۰ء تا ۶۳۳ھ تا ۱۲۳۵ء) کی ملازمت اختیار کی اور اس کے وزیر نظام الملک قوام الدین محمد کے نام جوامع الحکایات معنون کی، جو ناصرالدین قباچہ کی فرمائش پر شروع کی گئی تھی۔ اس کا زمانۂ تصنیف ۶۳۰ھ/ ۱۲۳۲ء ہے۔ اس میں غزنوی اور غوری سلاطین کے عہد سے متعلق کچھ واقعات لکھے ہیں، جن سے اس زمانے کی سیاسی، معاشرتی اور اخلاقی حالت کا پتا چلتا ہے۔ قباچہ اور التتمش کے ساتھ اسے رہنے کا موقع ملا تھا، چنانچہ ان کے متعلق جو واقعات بیان کیے وہ اس کے چشم دید ہیں؛ اس لیے تاریخی اعتبار سے ان کی خاصی اہمیت ہے۔ جوامع الحکایات چار حصوں (اقسام) میں ہے اور ۲۵ ابواب پر مشتمل ہے۔ اس میں حکایات، لطائف، کہانیاں اور ایسے متفرق واقعات درج ہیں جو اس کے دیکھنے میں آئے یا مستند ذرائع سے اس نے سنے۔ اس میں وہ نصیحتیں بھی ہیں جو علما و صوفیہ نے بادشاہوں کو کیں۔ قضاۃ، علما، دبیروں اور ندیموں کے لطائف بہت دلچسپ ہیں۔ اطبا اور حکما کا ذکر بھی دلچسپی سے خالی نہیں۔ قابل تعریف اوصاف، مثلاً شرافت و پاکبازی، عجز و انکسار، معافی اور رحم اور قابل ملامت اوصاف، مثلاً حسد، بغض اور حرص و آز کا ذکر مع لطائف زیب کتاب ہے۔ آخری قسم میں بادشاہوں کی خدمت کے فوائد اور نقصانات، تخلیق کائنات کے معجزات، تقدیر کے کرشموں، طلسمات اور بیسیوں دوسرے موضوعات پر خیال آرائی کی ہے۔ عوفی نے اس مواد پر خاص طور سے توجہ دی ہے، جو قارئین کی دلچسپی کا موجب بن سکتا ہے۔ یہ کتاب لنڈن میں ۱۹۲۹ء میں طبع ہوئی۔

(مرزا مقبول بیگ بدخشانی، رکن ادارہ، نے لکھا)

(ادارہ)

تاریخی قصص و حکایات: رکّ بہ تاریخ؛ حکایۃ؛ قصہ۔

(۲) جغرافیہ

(الف) علم جغرافیہ

(ب) علم عجائب

⊗ علم جغرافیہ : رک به جغرافیه.

⊗* علم العجائب : یعنی زمانۂ قدیم کی عجیب و غریب اشیا کا علم - اس اصطلاح اور اس کے مشتقات کا اطلاق خدا کی آفریدہ عجیب و غریب سب چیزوں پر کیا جاتا ہے، جن کا ذکر قرآن مجید میں بھی آیا ہے - گویا عجائب میں وہ سب معلومات شامل ہیں جو غیر معمولی آثار فطرت، تعجب خیز عمارات و تعمیرات، موالید ثلاثہ یا موسمیاتی کوائف کے بارے میں حاصل ہوں - ان پر دو پہلوؤں سے نگاہ ڈالی جاتی ہے - ان میں سے ایک میں تو یونانی ذوق کا پرتو ہے اور دوسرا کتاب مقدس کے مشرقی تصورات سے مأخوذ ہے - [تعجب خیز افعال و تجربات انسانی اور عجیب و غریب مشاہدات کے لیے بھی یہ لفظ استعمال ہوتا ہے: چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ ابن بطوطہ نے اپنے سفرنامے کا نام عجائب الاسفار رکھا].

مسلمانوں نے قدیم کلاسیکی روایات کو، جس شکل میں وہ مشرق میں مرتب ہوئیں، محفوظ رکھا - یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ مسلمانوں کو عجائبات فطرت اور عجائبات زندگی سے بہت دلچسپی رہی ہے؛ لیکن یہ دلچسپی معنوی لحاظ سے یونانی دلچسپی سے مختلف ہے - عرب مصنفین نے جن عمارتوں کو طرفہ اور عجائب بتایا ہے، ان میں اسکندریہ کا منار خاص طور پر قابل ذکر ہے - یہ قدیم عمارت، جس کا حال عرب مصنفوں نے یونانی اور لاطینی مصنفوں کی بہ نسبت زیادہ تفصیل سے لکھا ہے، آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی تک موجود تھی اور اس کی تعمیر کو غلط طور پر اسکندر اعظم سے منسوب کیا جاتا تھا [عام طور سے مقدونیہ کا یہ بادشاہ ایک عالمی علامت بن گیا تھا، جس کی شخصیت میں یونانی فاتح ہونے کے ساتھ مشرق قدیم کی مذہبیت خلط ملط کر دی گئی تھی: چنانچہ بہت سے نامی گرامی آثار اسی کے نام سے منسوب ہو گئے].

جہاں تک اللہ تعالٰی کی مخلوقات کے عجائبات کا تعلق ہے، وہ محض تخیل کی بےباک اختراعات نہیں، بلکہ اکثر مناظر قدرت کے بہت باریک اور نہایت صحیح مشاہدات پر مبنی ہیں [اور ان میں قطعی علوم کے آثار بھی ہیں]؛ چنانچہ الجاحظ کی کتاب الحیوان میں ہمیں ڈارون Darwin کے نظریۂ ارتقا کے مبادیات نظر آتے ہیں - ابو حامد نے اودبلاؤ کے بنائے ہوئے پشتوں کا حال قلمبند کیا ہے، جنھیں کہ وہ معجزانہ بتاتا ہے - ابن الفقیہ نے بعض مقناطیسی اور برقی مظاہر کی کیفیت بیان کی ہے، جو شہر آمد کے قریب ایک پہاڑ پر مشاہدے میں آتے ہیں.

بایں ہمہ یہ بات ناگزیر تھی کہ عجائبات کے بارے میں یہ دو قسم کے تصورات، جو نظریاتی اعتبار سے ایک دوسرے سے نہایت مختلف تھے، باہم ملتبس ہو کر ایک خاص قسم کی ادبی صنف (خصوصًا عربی جغرافیے کی کتابوں میں) پیدا کر دیں - ایسی کتابوں میں مشہور ناخدا بزرگ بن شہر یار [رک باں] کی کتاب عجائب الہند اس بات کی مستحق ہے کہ اس کا ذکر سب سے پہلے کیا جائے، کیونکہ اسے تقدم زمانی حاصل ہے اور اپنے دور کے بارے میں تحریری شہادت کے طور پر اس کا قابل قدر ہونا بالکل مسلم ہے - یہ کتاب اس قول سے شروع ہوتی ہے: "خدا نے اپنی مخلوقات کے عجائب دس حصوں پر منقسم کیے - ان میں سے نو حصے مشرق کو ملے اور ایک حصہ باقی جملہ جہات میں تقسیم کیا گیا - ان نو حصوں میں سے،

جو مشرق کو ملے، آٹھ ہندوستان اور چین کا حصہ ہیں اور باقی صرف ایک حصہ مشرق کے دوسرے خطوں کو نصیب ہوا ہے ......‘‘ - یہ کتاب ان جہازرانوں کی بیان کردہ کہانیوں پر مشتمل ہے جو مشرقی افریقہ، ہندوستان اور جنوب مشرقی ایشیا کے بحری سفروں پر جاتے رہتے تھے؛ چنانچہ اس کی بعض کہانیوں میں حقیقی مشاہدات کی آمیزش نظر آتی ہے، بحالیکہ بعض اور دوسری روایات کی کوئی تأویل صرف ان اقوام کی عوامی روایات کا مطالعہ کرنے سے ممکن ہے جن کے بارے میں وہ بیان کی گئی ہیں - بہر حال دور دراز کے ملکوں کے عجائبات نے چوتھی صدی ھجری / دسویں صدی عیسوی ہی میں ادبی صورت حاصل کر لی تھی، لیکن مختلف اسلامی ملکوں کی عجیب چیزیں صرف جغرافیے کی کتابوں میں ضمناً آ جاتی تھیں (مثلاً المقدسی کی احسن التقاسیم میں) - کہیں چھٹی صدی ھجری / بارھویں صدی عیسوی میں جا کر حیوانیات، نسلیات اور آثار قدیمہ کے بارے میں یہ منتشر معلومات ایک مستقل ادبی شکل اختیار کر سکیں، بالخصوص ابو حامد الغرناطی کی وساطت سے، جس نے ان سب کو اپنی کتاب تحفة الالباب میں جمع کر دیا تھا - چوتھی صدی ھجری / دسویں صدی عیسوی اور پانچویں صدی ھجری / گیارھویں صدی عیسوی کی ان عربی ادبیات کا، جو مستند یا معیاری مانی جاتی ہیں، خاص وصف یہ ہے کہ ان میں تبحر علمی اور جمالیاتی تخلیق دونوں متوازن ہیں - جب عربی ادب کے انحطاط کے باعث اس توازن میں فرق آنے لگا تو اہل قلم تجربی علوم (sciences) سے بے پروا ہوتے چلے گئے اور عجائبات کی مقبولیت بڑھتی گئی - ان کی انتہائی ترقی چودھویں صدی عیسوی کی احوالِ عالم کی کتابوں میں نظر آتی ہے - اس دور کا سب سے بڑا ادیب القزوینی [رک بآں] تھا، جس کی تصنیف دو حصوں پر مشتمل ہے: ایک حصے کا نام عجائب المخلوقات اور دوسرے کا نام آثار البلدان ہے - اس طرح اس طرزِ نگارش کے بہترین نمائندے نے بھی صدیوں بعد جا کر اس بات کی شہادت دے دی کہ عجائب کی دو قسمیں ہیں، جن کا ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں - اس دور میں ’’جہاں نگاری‘‘ (Cosmography) کی کتابیں جغرافیے کے علم کو پس پشت ڈالتی چلی گئیں اور تحریر کا مقصد دلچسپ کہانیاں بیان کرنے کے سوا اور کچھ نہ رہا - اسی دور میں سِنْد باد جہازی کی کہانیوں کا سلسلہ شروع ہوا، جو بزرگ بن شہر یار کے بیانات کی ایک متبدل شکل کے سوا اور کچھ نہیں .

سن ھجری کی ابتدائی صدیوں میں ان لوگوں نے، جن کے مشاہدے میں یہ عجائب آئے، یا دوسرے مصنفوں نے، جنھوں نے ان کے بیانات نقل کیے، انھیں ان کے صحیح جغرافیائی مقام پر رکھا - ابتدائی دور کے عرب جغرافیہ نویسوں اور ابو حامد کے بارے میں بھی یہی کہا جا سکتا ہے - لیکن جوں جوں لوگوں میں صحیح علمی جزئیات کا شوق کم ہوتا گیا اور اس کی جگہ تفریحی ادب میں دلچسپی بڑھتی گئی، اسی نسبت سے مذکورہ عجائبات اپنی قطعیت و حقیقت اور اپنے جغرافیائی موضوع کی تعیین کھوتے چلے گئے - عجائب کا حال بیان کرتے وقت اسلامی ادب میں اکثر وہ حقیقی علمی معلومات بھی آ جاتی ہیں جو مسلمانوں نے حاصل کیں اور جو پہلے کی قدیم اقوام کو حاصل نہیں تھیں، مگر ان عجائبات کو فکری ارتقا کی تاریخ میں ایک خاص کردار اس لیے حاصل ہو جاتا ہے کہ وہ ہمیں حقیقت محسوسہ کے عالم سے نکال کر تخیلات کی اس دنیا میں لے جاتے ہیں، جو مشرقی داستانوں نے بنا دی تھی - ابو حامد ان مقبول عام مصنفینِ احوال عالم کا پیشرو ہے جنھوں نے ازمنۂ وسطی کے اواخر، یعنی

اسلامی ادب کے دور انحطاط میں عربی اور فارسی کے اهل قلم کو بدرجۂ غایت متأثر کیا ۔ القزوینی نے اس کی کتابوں کو اپنے سب سے بڑے مأخذ کے طور پر استعمال کیا تو اس کی وجه بھی یہی تھی ۔ دوسری طرف یه انھیں مقبول عام جہاں نگاروں هی کی بدولت ہے که مسلم فطانت و ذهانت کا بنیادی حصه عجائب کے قصوں کے ذریعے الف لیلة و لیلة کی کہانیوں کی شکل میں عالمی ادب کے ذخیرے میں شامل دو گیا.

[عربی فارسی کی مزید کتابوں کا بھی ذکر کیا جا سکتا ہے ۔ البیرونی نے آثارالباقیه اور کتاب الهند دونوں میں بعض عجائبات کا ذکر کیا ہے ۔ اس سلسلے میں ابن بطوطه کا عجائب الاسفار بھی قابل مطالعه ہے ۔ داستانوں میں بھی عجائب کے عنصر کی کثرت قابل توجه ہے ۔ اس کے علاوہ واقعاتی صداقت رکھنے والے تاریخی اور نیم تاریخی عجائب بھی قابل مطالعه ھیں، مثلاً بدائع وقائع [رک باں] ۔ مختلف تاریخی ادوار میں عجائب پسندی کی شکلوں میں جو تبدیلی آتی رھی اس کے واقعاتی پس منظر کا سراغ لگانا اس وقت تک ممکن نہیں جب تک تاریخ کے مد و جزر کے ساتھ ساتھ تمدن کے تغیرات اور میلانات طبعی کی تبدیلی کا سراغ پورے ادب، خصوصاً داستانوں اور قصوں میں نه لگایا جائے (اردو کے داستانی ادب کے لیے ملاحظه هو گیان چند: هماری داستانیں؛ نیز رک به بدایع وقائع)۔ بہر حال معلومات سے تخیلات کی طرف مائل هو جانے کا میلان مسلم کلچر کے اهم مسائل میں سے ہے، جس کی گہرائی میں جانا خالی از فائدہ نه هو گا].

مآخذ: (۱) وآو ت، ۱: ۱۶۸؛ (۲) Pauly-wissowa، بذیل مادۂ Paradoxographoi؛ (۳) M Asin: *El furo de Alejandria*، ۱۹۳۳ء، ص ۲۳۱ ببعد؛ الجاحظ کے ڈارونی نظریۂ ارتقا کے لیے دیکھیے (۴) E. Wiedmann در *SBPMSErlg.*، ۱۹۱۰ء، ص ۱۳۰؛ ابن الفقیه کے لیے دیکھیے (۵) *BGA*، ۵: ۱۳۴ و ۱۳۴؛ (۶) G. Jacob: *Studien im Arabischen Geographen*، ج ۱، برلن ۱۸۹۱ء؛ المقدسی کے لیے دیکھیے (۷) *BGA*، ۳: ۲۳۰؛ دیگر مذکورہ مصنفین کے لیے رک به بزرگ بن شہریار؛ ابو حامد الغرناطی؛ القزوینی؛ (۸) C. E. Dubler: *El extremo Oriente visto por les musulmanes anteriores a la invasión de los Mongoles en el siglo* ۱۳، *La defrmácion del saber geográfico etnológico en los cuentos orientales*، *Homenaja a Millás-Vellicrosa*، ۱: ۴۶۵ ببعد.

(C. E. Dubler [و اداره])

۳ - علوم الادب واللسان

تمہید

لفظ ادب (رک بآں) کی ارتقائی تاریخ طویل ہے - زمانۂ جاہلیت سے لے کر اس وقت تک اس کے مفہوم میں عہد بہ عہد تغیر ہوتا رہا؛ عام مفہوم: عادت؛ پھر سنت، یا دستور زندگی، جو موروثی طور پر بزرگوں سے ملتا ہے؛ پھر سنت نبوی، یا معیار شائستگی و نفاست، آئین سہمانداری و ضیافت؛ پھر آہستہ آہستہ وہ علوم و فنون جو خوش خلقی، خوش کلامی کے علاوہ زبان پر پوری قدرت پیدا کرتے ہوں، مثلاً فن شعر، فن خطابت، عربوں کی پرانی تاریخی و معاشرتی روایات اور متعلقہ علوم، یعنی بلاغت نحو، اور عروض - الجاحظ کے دور میں ادب کا وسیع ترین مفہوم ہمیں ملتا ہے، جس میں عالمگیر انسانیاتی روح جلوہ گر ہوئی - ایک زمانے میں مختلف مناصب کے لیے ماہرانہ استعداد پیدا کرنے کے طریقے اور دستور بھی اس میں شامل ہو گئے، مثلاً ادب الکاتب اور ادب القاضی وغیرہ.

انجام کار ادب کا اطلاق محض شعر و سخن، نثر مرصع، نثر پر تکلف، حکایت نگاری، نوادر نگاری وغیرہ پر ہونے لگا (لفظ ادب یا آداب کے لیے دیکھیے براکلمان، ج ۳، بمدد اشاریہ، بذیل ادب و آداب؛ حاجی خلیفہ: کشف الظنون، بذیل مادۂ ادب و آداب) - جدید دور میں (خصوصاً اردو و فارسی میں) یہ لفظ ادبیات ادب کی جملہ اصناف کے لیے یا کسی قوم کے کل سرمایۂ تحریر کے لیے استعمال ہوتا ہے.

بنو امیہ کے آخری دور تک ادب کا لفظ اطوار پسندیدہ و شائستہ کے علاوہ عربی زبان سیکھنے اور اس پر کامل قدرت کے معنوں میں بھی استعمال ہونے لگا.

ایک مدت تک علم الادب سے مراد علم العربیہ ہی تھی - غالباً چھٹی صدی ہجری کے ادبا نے علم الادب کو علم العربیہ کی قید سے نجات دلائی اور فارسی (یا کسی اور زبان) کی تحصیل تدریس کو بھی ادب کا رتبہ نصیب ہوا؛ تاہم ادب میں تعلیم زبان و بیان کے علاوہ، سلیقہ اور حسن اخلاق کا مفہوم تب بھی زندہ رہا (اور آج تک زندہ ہے).

نتیجہ یہ ہے کہ علوم الادبیہ سے اولاً مراد عربی زبان سکھانے کے لیے وضع شدہ فنون مراد ہیں اور ثانیاً وسیع تر مفہوم میں کسی بھی (زبان فارسی ترکی اردو وغیرہ) میں کامل استعداد پیدا کرنے والے فنون - انہیں فنون ادبیہ بھی کہا جاتا تھا (تفصیل کے لیے دیکھیے سید عبداللہ: ادب کا قدیم تصور، در مباحث، مطبوعۂ مجلس ترقی ادب لاہور، ۱۹۶۵ء، ص ۳۲۱ ببعد).

عرب مصنفوں کے نزدیک علوم ادبیہ تیرہ اقسام پر مشتمل ہیں: (۱) علم لغت؛ (۲) علم خط؛ (۳) علم قرض الشعر؛ (۴) علم العروض؛ (۵) علم قافیہ؛ (۶) علم النحو؛ (۷) علم الصرف؛ (۸) علم الاشتقاق؛ (۹) علم المعانی؛ (۱۰) علم بیان؛ (۱۱) علم بدیع؛ (۱۲) علم محاضرات اور (۱۳) انشا (نثر) - یہ تقسیم ہمیشہ برقرار نہیں رہی؛ چنانچہ السخاوی نے، جو متأخرین میں سے تھے، ادب کو دس اقسام پر مشتمل کیا ہے - پھر کیف دیکھا یہ جاتا ہے کہ بعض اوقات علوم حکمیہ کو چھوڑ کر باقی ہر تحریر کو ادب میں شامل کر لیا جاتا ہے، چنانچہ ابن خلدون کو مقدمہ میں یہ کہنا پڑا کہ "یہ علم اس قدر وسیع ہے کہ اس کے موضوع کا تعین مشکل ہے" (ابن خلدون: مقدمہ، بیروت ۱۹۶۱ء، ص ۱۰۶۹) - عبدالقادر البغدادی (م ۱۰۹۳ھ) نے خزانۃ الادب کے نام سے جو کتاب لکھی ہے، اس میں محض صرف و نحو اور فن اشتقاق کو اصولی اہمیت دی ہے - ابن ولّاد مصری (م ۳۳۲ھ)، الاصمعی (م ۲۱۶ھ)

ابن الاعرابی (م ۲۳۱ھ) ابن سلام (م ۲۲۳ھ) جیسے لوگ، جو محض لغت کے خادم تھے، ادبا میں شامل ہیں ۔ المبرد (م ۲۸۵ ھ) نے الکامل فی الادب کے نام سے جو کتاب لکھی ہے اس کے مضامین محدود نہیں بلکہ صرف و نحو سے لے کر تاریخ تک اس میں شامل ہے ۔ ابن الندیم (م ۳۸ ۴ھ) نے کتاب الفہرست میں ادب کے فنون میں افسانہ اور علم نیر نجات وغیرہ کو بھی شامل کیا گیا ہے (اور یہ زبان و بیان کے مختلف اسالیب سکھانے کے مقصد سے کیا گیا ہو گا) ۔

فارسی کے لغت نگاروں نے ادب کے ایک معنی یہ دیے ہیں : علوم عربیہ کہ بدان از خلل در کلام عرب محفوظ باشد، مثلاً صرف و نحو و بیان و معانی (فرہنگ آنند راج ، بذیل مادہ) ۔

ان شواہد سے یہ صاف ظاہر ہوتا ہے کہ ابتدائی ادوار میں علوم ادبیہ وہی تھے جو عربی زبان کی تعلیم و مہارت میں بطور فنون آلیہ سکھائے جاتے تھے (اسی لیے انھیں علوم العربیہ کہا جاتا تھا) اور عربی زبان میں مہارت کا مرکزی مقصد قرآن مجید کے اسالیب و غوامض لسانی سے با خبر ہونا اور احادیث نبوی اور لغات عرب میں سے لغت غریب کو بالخصوص سمجھنا اور سمجھانا تھا ۔

یہی وجہ ہے کہ بعد میں بھی نصابات تعلیم میں ان فنون کو اہمیت دی جاتی رہی کیونکہ یہ قرآن و سنت کو سمجھنے کا ذریعہ تھے ۔ (سیّد عبداللہ، رئیس ادارہ، نے لکھا) ۔

[ادارہ]

⊗ **علم الصّرف** : لغوی و اصطلاحی مفہوم : صرف کے لغوی معنی الٹ پلٹ کرنے، کسی چیز کو گردش دینے اور پھیرنے کے ہیں ۔ اصطلاحاً علم الصرف اس علم کا نام ہے جس میں ایسے اصول و قواعد کا ذکر کیا جاتا ہے جن کی مدد سے ہم یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ فلاں عربی لفظ اصل میں کیا تھا، اس میں کیا تبدیلی ہوئی اور کس لیے ہوئی؟ کسی لفظ میں تبدیلی اس لیے کی جاتی ہے کہ اس سے مطلوبہ مفہوم حاصل کیا جائے، مثلاً ایک شخص کو رجلٌ، دو کو رَجُلَانِ اور دو سے زیادہ کو رجالٌ کہیں گے ۔ یہ اسم میں تبدیلی کی مثال ہے ۔ معنوں میں حسب موقع و مقام تبدیلی ہوتی چلی جاتی ہے ۔ ضَرْبٌ مصدر سے فعل ماضی ضَرَبَ، فعل مضارع معلوم یَضْرِبُ، امر اِضْرِبْ، نہی لَاتَضْرِبْ آتی ہے۔ پھر ماضی و مضارع میں تذکیر و تانیث نیز واحد، تثنیہ اور جمع کے اعتبار سے لفظ کی شکل بدلتی جائے گی۔ ان دونوں فعلوں میں کل چودہ صیغے ہوتے ہیں اور ہر ایک کا مفہوم جداگانہ ہوتا ہے ۔ ان سب تغیرات کا پتا علم الصرف سے چلتا ہے (عبدالنبی احمد نگری : دستور العلماء، مطبوعۂ حیدر آباد دکن، ۲ : ۲۴۱؛ سیّد شریف الجرجانی : التعریفات، مطبوعۂ قاہرہ، ص ۱۱۳؛ کشف الظّنون، ۲ : ۱۰۷۸) ۔

عربی افعال کی دو قسمیں ہیں : (۱) افعال متصرّفہ وہ افعال ہیں جن کے ماضی، مضارع اور امر و نہی کے سارے صیغے مستعمل ہوں ۔ اکثر افعال اسی قسم سے تعلق رکھتے ہیں؛ (۲) افعال غیر متصرّفہ وہ افعال ہیں جن کے کچھ صیغے مستعمل ہوتے ہیں اور کچھ نہیں، مثلاً ''لَیْسَ'' (= نہیں) کہ اس کے ماضی کے تو تمام صیغے مستعمل ہوتے ہیں، لیکن اس سے مضارع اور امر و نہی بالکل نہیں آتے ۔

ابن ساعد الانصاری اپنی کتاب ارشاد القاصد میں علم الصرف کے فوائد بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں : ''کلمات کی ساخت کے اصول اور ان کے احوال جاننے کا نام علم الصرف ہے ۔ اس علم میں مفردات الفاظ سے بحث کی جاتی ہے کہ ان کی اصل کیا ہے، وہ کیسے بنے اور بنانے کا مقصد کیا تھا؟ فعل مضارع

کیا ہے، ثلاثی کیا ہے اور رباعی کسے کہتے ہیں؟ حروف اصلیہ اور زوائد میں کیا فرق ہے؟ حروف زوائد سے جو تغیرات واقع ہوتے ہیں ان کی معرفت بھی اس علم سے حاصل ہوتی ہے ۔ اس علم کی بدولت مفرد الفاظ کی شکل و صورت کے باب میں، یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ کونسے اوزان ہیں جو افعال سے مخصوص ہیں اور کونسے اسما سے مختص ہیں ۔ جامد اور مشتق کی معرفت بھی اس علم سے حاصل ہوتی ہے اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ فلاں لفظ اس لفظ سے کس طرح مشتق ہوا ۔ اسی علم کے ذریعے ہمیں یہ بھی پتا چلتا ہے کہ ایک فعل کا صیغہ کس طرح امر و نہی کا قالب اختیار کرنا ہے اور تثنیہ، جمع، فصل، وقف اور ابتدا کی شناخت بھی اسی علم سے حاصل ہوتی ہے ۔ اس علم سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ کس حرف کو کہاں اور کس میں مدغم کرنا چاہیے، کہاں اور کس سے بدلنا چاہیے، کہاں کس کا اخفا ضروری ہے اور کہاں اظہار ناگزیر ہے؟ (راغب الطّباخ: الثقافۃ الاسلامیہ، اُردو ترجمہ، ۲ : ۲۳۶ : بحوالۂ ابن ساعد انصاری : ارشاد القاصد) ۔

علم الصرف کا آغاز و ارتقا : جب اسلام بلاد عربیہ سے نکل کر دیار عجم میں پھیلا تو جہاں عجمیوں کو قرآن مجید کی تلاوت اور اس کی فہم و ادراک میں دقت پیش آئی وہاں عربی زبان بھی عرب و عجم کے اختلاط سے متأثر ہوئے بغیر نہ رہی ۔ جلال الدین السیوطی (م ۹۱۱ھ) نے الاخبار المرویّۃ فی سبب وضع علم العربیۃ (مطبوعۂ آستانہ) میں ابوبکر الانصاری (م ۳۲۸ھ) کی الامالی کے حوالے سے بیان کیا ہے کہ حضرت عمرؓ کے زمانے میں ایک اعرابی آیا اور اس نے کہا : ''کون ہے جو مجھے قرآن پڑھائے؟'' ایک شخص نے اسے سورۃ التّوبہ پڑھائی اور اس کی تیسری آیت کے اس جملے ''اِنَّ اللّٰهَ بَرِیْٓءٌ مِّنَ الْمُشْرِکِیْنَ وَ رَسُوْلُهٗ'' (= اللہ مشرکین سے بیزار ہے اور اس کا رسول بھی) میں لفظ ''رَسُوْلُهٗ'' کو لام پر پیش پڑھنے کے بجائے زیر دے کر '' رَسُوْلِهٖ'' پڑھ ڈالا، جس کے معنی نعوذ باللہ یہ ہو گئے کہ اللہ بیزار ہے مشرکین سے اور اپنے رسول سے ۔ یہ سن کر اعرابی نے کہا : ''کیا اللہ اپنے رسول سے بیزار ہو گیا؟ اگر اللہ اپنے رسول سے بیزار ہے تو میں بھی اس سے بیزار ہوں'' ۔ جب حضرت عمرؓ کو اس واقعے کا پتا چلا تو آپ نے اعرابی کو بلا کر ماجرا پوچھا ۔ اس نے واقعہ بیان کر دیا ۔ اس کے بعد حضرت عمرؓ نے یہ عام حکم دے دیا کہ بجز عالم لغت کے کوئی اور قرآن مجید نہ پڑھایا کرے ۔ ساتھ ھی انھوں نے ابوالاسودالدؤلی (م ۶۹ھ) کو علم العربیۃ کے کچھ قواعد و ضوابط بنانے کا حکم دیا (راغب الطباخ : الثقافۃ الاسلامیہ، اردو ترجمہ، ۲ : ۲۲۳، بحوالۂ ابن عساکر : تاریخ دمشق و عبدالرحمٰن بن محمد الانباری : نزھۃ الالبّاء فی طبقات الادباء) ۔

حضرت علیؓ اور زیاد بن ابیہ (م ۵۳ھ) کو بھی اسی قسم کے واقعات پیش آئے ۔ ابو سعید حسن بن عبداللہ السیرافی (م ۳۶۸ھ) نے اخبار النحویین (ص ۹۱) میں اس قسم کے متعدد واقعات بیان کیے ہیں ۔ اخبار النحویین اور نزھۃ الالبّاء دونوں میں ابوعبیدہ معمر بن المثنیٰ کا یہ قول مذکور ہے : ''لوگ ابوالاسود کے پاس عربیّت سیکھنے آیا کرتے تھے ۔ سب سے پہلے جس نے عربی قواعد وضع کیے وہ ابوالاسودالدُّؤلی ہیں'' ۔ غرض اس طرح عربیت کے ابتدائی قواعد کی بنا پڑی ۔ عربیت کے قواعد میں صرف و نحو دونوں علم شامل ہیں ۔ علم صرف کا تعلق الفاظ کی ہیئت اور بناوٹ سے ہے اور نحو کا موضوع کلمات کی باہمی ترکیب اور ان کی اعرابی حالت ہے ۔ یہ دونوں علم پہلو بہ پہلو چلتے ہیں

اور ان میں کوئی حد فاصل نہ تھی، تاہم عربیت کے اکابر علما، مثلاً خلیل بن احمد (م ۱۷۵ھ)، عمرو بن عثمان المعروف سیبویہ (م ۱۸۰ھ)، الزمخشری (م ۵۳۸ھ) اور ابن ہشام، صاحب مغنی (م ۷۶۲ھ) نے علم نحو کو اپنی توجہ کا مرکز قرار دیا اور علم الصرف کی جانب مقابلۃً کم توجہ دی گئی ۔ علم صرف کے بعض ممتاز علما کا ذکر حسب ذیل ہے :

ابو عثمان المازنی : بکر بن محمد عثمان المازنی (م ۲۴۹ھ) ہی نے سب سے پہلے علم الصرف کو نحو سے جدا ذاتہ حیثیت دی اور تصریف المازنی کے نام سے اس پر مستقل کتاب لکھی ۔ بعد ازاں ابو الفتح عثمان بن جنّی (م ۳۹۳ھ) نے المصنّف کے نام سے اس کی شرح تحریر کی ۔ آگے چل کر شیخ یعیش بن علی النحوی (م ۶۴۳ھ) نے اس شرح پر ایک مفصل حاشیہ لکھا ۔ اس اعتبار سے المازنی کو علم الصرف کا بانی تصور کیا جاتا ہے ۔ المازنی کے حالات کے لیے دیکھیے کشف الظنون، ۱ : ۴۱۲؛ ابن خلّکان : وفیات الاعیان، ۱ : ۹۲؛ یاقوت : معجم الادباء، ۲ : ۳۸۰؛ السیرانی : اخبار النحویین البصریین، ص ۸۵؛ تاریخ بغداد، ۷ : ۹۳؛ ابن عماد : شذرات الذہب ۲ : ۱۱۳؛ ابن الجزری : طبقات القراء، ۱ : ۱۷۹؛ السیوطی : بغیۃ الوعاۃ، ص ۲۰۳ ۔

ابو علی الفارسی : حسن بن احمد بن عبدالغفار ابو علی الفارسی (م ۳۷۷ھ، بمقام بغداد) علم الصرف کے عظیم عالم تھے ۔ ان کے تلامذہ کا قول ہے کہ ''اِنّہ اَعلم مِن المُبرِّد'' (= وہ المبرد سے بھی بڑے عالم تھے) ۔ وہ مذہباً معتزلی تھے اور مشہور عالم ابن جنّی ان کے شاگرد تھے ۔ عضدالدّولۃ کے لیے انھوں نے نحو میں الایضاح اور علم الصرف میں التکملۃ تحریر کی ۔ السیوطی لکھتے ہیں کہ ابو علی نے جب الایضاح لکھی تو عضدالدّولۃ نے اسے کچھ اہمیت نہ دی اور کہا : ''یہ کتاب صرف بچوں کے لیے مفید ہے'' ۔ ابو علی نے غیرت سے جل بھن کر جب التکملۃ صرف میں تحریر کی تو عضدالدولۃ بولا : ''غضب الشیخ وجاء بما لا نفہمہ نحن و لا ہُو'' (= شیخ نے غضب ڈھایا اور ایسی کتاب لکھ ماری جو نہ تو ہماری سمجھ میں آتی ہے اور نہ وہ خود سمجھتے ہیں) ۔ علم الصرف میں ان کی دوسری کتاب المقصود والمحدود ہے (بغیۃ الوعاۃ، ۱ : ۴۹۷م) ۔

ابن جنّی : عثمان بن جنّی الموصلی (۳۳۰ تا ۳۹۲ھ) بڑے ادیب، صوفی، نحوی اور لغوی تھے ۔ وہ بغداد میں پلے بڑھے اور وہیں ابتدائی تعلیم حاصل کی ۔ موصل میں نحو پڑھتے تھے کہ وہاں ابو علی الفارسی کا گزر ہوا ۔ انھوں نے صرف کا کوئی مسئلہ پوچھا تو ابن جنّی بتا نہ سکے ۔ ابو علی فارسی کہنے لگے : ''زبّبت قبل ان تحصرم'' (= انگور بننے سے پہلے ہی تم منقی بن گئے) ۔ اسی روز سے ابن جنّی ان کے شاگرد ہو گئے اور چالیس سال تک ان کے وابستۂ دامن رہ کر علم صرف پڑھتے رہے ۔ جب ابو علی الفارسی فوت ہوے تو ابن جنی بغداد میں ان کے جانشین قرار پائے ۔ مشہور شاعر المتنبی ان کے بارے میں کہا کرتے تھے : ''ھذا رجل لا یعرف قدرہٗ کثیر من الناس'' (= بہت سے لوگ اس شخص کی قدر نہیں جانتے) ۔ الخصائص فی النحو، سرالصناعۃ، شرح تصریف المازنی، شرح الحماسہ، التصریف الملوکی، شرح المقصور والممدود، المذکر والمؤنث، شرح دیوان المتنبی اور محاسن العربیہ ۔ ان کی مشہور تصنیفات ہیں ۔ علم الصرف میں ان کی کتاب التصریف الملوکی بہت مشہور ہے، جس کی متعدّد علما نے شرحیں تحریر کی ہیں، مثلاً ابوالسعادات ہبۃ اللہ بن علی ابن الشجری البغدادی (م ۵۵۲ھ)، قاسم بن قاسم الواسطی (م ۶۲۶ھ)، شیخ ابن یعیش (م ۶۴۳ھ) (بغیۃ الوعاۃ، ۲ : ۱۳۲؛ کشف الظنون، ۲ : ۴۱۳م) ۔

ابن القطّاع: علی بن جعفر بن محمد المعروف بابن القطاع العقلی (۴۳۳ تا ۵۱۴ھ)، جو بقول یاقوت الحموی علوم عربیہ میں یگانۂ روزگار تھے، لیکن الصفدی کے بیان کے مطابق مصر کے نقاد انھیں روایت کرنے میں سہل انگار تصور کرتے تھے۔ علم الصرف میں ابن القطاع نے کتاب الافعال تحریر کی، جو حیدر آباد دکن سے شائع ہو چکی ہے۔ ان کی دوسری کتاب ابنیة الاسماء ہے۔ انھوں نے ۱۰ صفر ۵۱۴ھ کو وفات پائی اور امام شافعیؒ کی قبر کے پاس مدفون ہوے (معجم الادبا، ۱۲ : ۲۷۹؛ بغیة الوعاة، ۲ : ۱۵۳)۔

ابن مالک: محمد بن عبداللہ النحوی (م ۶۷۲ھ) نے تصریف ابن مالک تحریر کی۔ اس کی شرح حسین بن ایاس النحوی (م ۶۸۱ھ) نے لکھی۔

ابن الحاجب: ابو عمرو عثمان بن عمر المعروف بابن الحاجب النحوی المالکی (۵۷۰ تا ۶۴۶ھ) مصر کے شہر اسنا میں پیدا ہوے، دمشق میں تعلیم حاصل کی اور اسکندریہ میں شوال ۶۴۶ھ میں وفات پائی۔ الذّہبی کہتے ہیں کہ ان کے والد نوجی تھے۔ انھوں نے بچپن میں قاہرہ کے شہر میں قرآن حفظ کیا اور حد درجہ ذہین تھے (کان من اذکیاء العالم)۔ ابن خلکان کہتے ہیں: "کان من احسن خلق اللہ ذھنًا"۔ وہ جامع عالم تھے، مگر علم نحو ان کا پسندیدہ فن تھا۔ انھوں نے متعدد علوم میں کتابیں تحریر کیں۔ نحو میں ان کی کتاب الکافیہ اور صرف میں الشافیہ بہت مقبول اور متداول ہیں۔ الشافیہ کی مقبولیت کا اندازہ اس امر سے کیا جا سکتا ہے کہ اس کی شرحیں متعدد علما نے تحریر کیں، مثلاً (۱) احمد بن حسن فخر الدین الجاربردی (م ۷۴۶ھ)، جن کی شرح پر عزّالدین محمد بن احمد المعروف بابن جماعة (م ۸۱۶ھ) نے حاشیہ لکھا؛ (۲) جمال الدین عبداللہ بن یوسف المعروف ابن ھشام النحوی (م ۷۶۲ھ)، جنھوں نے عمدة الطالب فی تحقیق تصریف ابن الحاجب کے نام سے دو جلدوں میں شرح لکھی؛ (۳) سیّد عبداللہ بن محمد الحسینی المعروف نقره کار (م ۷۷۶ھ)؛ (۴) شیخ رضی الدین محمد بن حسن الاستر آبادی (م ۶۸۴ھ)، جنھوں نے الکافیہ اور الشافیہ دونوں کی الگ الگ شرح تحریر کی؛ (۵) علاء الدین علی بن محمد المعروف القوشجی (م ۸۷۹ھ)، جنھوں نے فارسی زبان میں شرح تحریر کی؛ (۶) شیخ زکریا بن محمد الانصاری (م ۹۲۶ھ): المناھج الکافیہ فی شرح الشافیہ؛ (۷) مولٰی عصام الدین الاسفراینی (م ۹۴۳ھ)؛ (۸) احمد بن محمد المعروف ابن الملّا (م ۹۹۰ھ)؛ علاوہ ازیں کچھ علما نے الشافیہ کو نظم کے قالب میں بھی ڈھالا، مثلاً (۱) یوسف بن عبدالملک (نواح ۸۴۰ھ)، بعنوان الصافیہ؛ (۲) شیخ ابوالنجاہ ابن خلف المعّری (ولادت ۸۴۹ھ) اور (۳) ابراھیم بن حسین الکرمیانی المعروف الشرینی (م ۱۰۱۶ھ)۔ مزید براں کئی اور علما نے بھی الشافیہ پر کام کیا۔ (وفیات الاعیان، ۱ : ۳۱۴؛ بغیة الوعاة، ۲ : ۱۳۵؛ عمر رضا کحالہ: معجم المؤلفین، ۵ : ۲۶۵)۔

الزنجانی: عزّالدین ابو المعالی ابراھیم بن عبدالوھّاب الزنجانی (م بعد از ۶۵۵ھ) نے تصریف الزنجانی تحریر کی۔ علامہ تفتازانی (م ۷۹۱ھ) نے اس کی شرح لکھی، جس پر جلال الدین السیوطی (م ۹۱۱ھ) نے حاشیہ تحریر کیا۔ بعد ازاں اسی شرح پر شمس الدین محمد بن علی الحلبی المعروف بابن ھلال النحوی (م ۹۳۳ھ) نے بھی التطریف علی شرح التصریف کے نام سے حاشیہ لکھا۔ تصریف الزنجانی کی دیگر شروح بھی ملتی ہیں۔

الحضرمی: شیخ امام ابو الذبیح اسمعیل بن محمد الحضرمی الشافعی (م ۶۷۶ھ) نے اساس التصریف تحریر کی (کشف الظنون، ۲ : ۱۱۳۹)۔

الفنّاری : مولی شمس الدین محمد بن حمزہ الفنّاری (م ۸۳۴ھ) نے اساس التصریف لکھی، جس کی ان کے بیٹے محمد شاہ (م ۸۳۹ھ) نے شرح رقم کی .

مفتی ابن کمال پاشا (م ۹۴۰ھ) : انھوں نے الفلاح بشرح المراح تصنیف کی .

ناصیف یازجی : لبنان کے مشہور ادیب شیخ ناصیف الیازجی (م ۱۲۸۸ھ) نے دو کتابیں فصل الخطاب فی الصرف و النحو اور الجُمّانۃ فی الصرف تحریر کیں .

علم الصرف عصر حاضر میں : عصر حاضر میں بر صغیر پاک و ہند کے علما نے علم الصرّف پر جو کام کیا ہے اس کی تفصیل حسب ذیل ہے :

محمد اکبر الہ آبادی : انھوں نے علم الصرف پر فارسی میں فصول اکبری اور عربی میں الاصول الاکبریۃ تصنیف کی - مصنّف نے شرح الاصول الاکبریۃ کے نام سے مؤخرالذکر کتاب کی شرح بھی خود ہی لکھی - فصول اکبری عربی مدارس میں عام طور سے متد اول و مقبول ہے - یہ نہایت مختصر اور دقیق متن ہے، لیکن اسے علم الصرف کی نہایت جامع کتاب کہا جا سکتا ہے .

مفتی محمد سعد اللہ رام پوری (۱۲۱۹ تا ۱۲۹۴) : انھوں نے نوادر الاصول فی شرح الفصول کے نام سے فارسی میں فصول اکبری کی شرح لکھی - مفتی صاحب شاہ عبدالعزیزؒ محدّث دہلوی کے زمانے میں دہلی آ کر طلب علم میں مشغول رہے، پھر لکھنؤ جا کر تکمیل کی - ۲۹ سال تک سرکاری مفتی رہنے کے بعد وہ سفر حج پر روانہ ہوے اور مکۂ معظمہ میں وہاں کے رئیس العلماء شیخ جمال سے حدیث کی سند حاصل کی - بعد ازاں وہ نواب یوسف علی خان کے طلب کرنے پر رام پور آ کر مسند افتاء پر فائز ہوے - پھر ریاست بھوپال سے منصب افتاء کی پیشکش ہوئی، لیکن ابھی تیاری میں مصروف تھے کہ پیام اجل آ گیا - بڑے جامع عالم اور یگانۂ روزگار فاضل تھے (نوادر الاصول، مطبع مجتبائی دھلی، ص ۲۸۰).

حافظ محمد لکھوی : لکّھو کے (ضلع فیروز پور، مشرقی پنجاب) کے رہنے والے یکتاے روزگار عالم تھے - انھوں نے سید نذیر حسین دہلوی سے اکتساب فیض کیا اور ابواب الصرف تصنیف کی - یہ کتاب عربی مدارس میں مقبول ہے اور اسے زبانی یاد کیا جاتا ہے .

مفتی عنایت اللہ : ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی میں حصہ لینے کی بنا پر انھیں کالا پانی کی سزا دی گئی تھی - آپ نے علم الصرف میں ایک کتاب علم الصّیغہ تصنیف کی .

ان کے علاوہ کئی اور کتب صرف بھی عربی مدارس میں مقبول و متد اول ھیں .

مصادر و مآخذ : (۱) حاجی خلیفہ : کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون، مطبوعۂ استانبول؛ (۲) سید شریف جرجانی : التعریفات، مطبوعۂ قاھرہ؛ (۳) عبدالنبی احمد نگری : دستور العلما، مطبوعۂ حیدر آباد دکن؛ (۴) راغب الطباخ : الثقافۃ الاسلامیۃ، اردو ترجمہ؛ (۵) ابن مساعدالانصاری : ارشاد القاصد، مطبوعۂ مصر؛ (۶) ابن عساکر : تأریخ دمشق؛ (۷) عبدالرحمن بن محمد الانباری : نزھۃ الالباء؛ (۸) ابوسعید حسن بن عبداللہ البرانی : اخبار النحویین؛ (۹) ابن خلکان : وفیات الاعیان؛ (۱۰) یاقوت حموی : معجم الادبا؛ (۱۱) خطیب البغدادی : تأریخ بغداد؛ (۱۲) ابن عماد الحنبلی : شذرات الذھب؛ (۱۳) ابن الجزری : طبقات القراء؛ (۱۴) السیوطی : بغیۃ الوعاۃ؛ (۱۵) عمر رضا کحالہ : معجم المؤلفین؛ (۱۶) مفتی سعد اللہ رام پوری : نوادر الاصول فی شرح الفصول .

(غلام احمد حریری)

علم نحو : عربی میں اس کے لفظی معنی سمت، راستہ یا قصد کے ھیں - بعد میں رفتہ رفتہ اس کے اصطلاحی معنی ''قواعد زبانِ عربی'' مقرر ھوگئے - نحویوں، یعنی ماھران لسان عرب کے نزدیک قواعد لسان کے دو حصّے ھیں : (۱) علم الصرف یا تصریف : اس میں افعال موضوع، فعل کے حروف اصلیه کی شناخت، فعل کی گردان، اسماے ذات و صفات بنانے اور ان کی جمع اور تانیث وغیرہ کے قاعدوں سے بحث ھوتی ھے - گویا الفاظ مفردہ کی ھیئت و اشکال اس کا موضوع ھیں؛ (۲) علم النحو : زبان شناسان عرب نے نحو کے بنیادی تصورات ارسطو کی منطق سے لیے - یه تصورات عربوں کو سریانی زبان کے عالموں کی وساطت سے پہنچے (عربی کے صوتیات کے لیے سنسکرت کے صوتیات پر عربوں کے انحصار کے بارے میں دیکھیے براکلمان، ۱ : ۹۷) - عربی علوم کے آغاز کی تاریخ چونکه عام طور پر تاریکی کے پردے میں ڈھکی ھوئی ھے اس لیے خود عرب بھی قطعی طور پر نہیں بتا سکتے که لفظ نحو کا اصطلاحی معنوں میں استعمال کب سے شروع ھوا - مشہور ھے که ابوالاسود الدؤلی کو، جو علم النحو کا بانی متصور ھوتا ھے، حضرت علیؓ نے بتایا که وہ اس موضوع کی تقسیم کیونکر کرے اور آخر میں اس سے فرمایا : ''اُنْحُ'' (= اسی طریقے پر آگے چل)؛ [پورا جمله یه ھے: اُنْحُ عَلٰی ھٰذا النَّحْو؛ دیکھیے تاج العروس، ۱۰ : ۳۶۰]؛ چنانچه نئے علم نے اسی ارشاد کی بدولت نحو نام پایا - ایک روایت یه ھے که ابوالاسود نے عربی گرامر کے قواعد خود مرتب کیے اور لوگوں سے کہا: ''اُنْحُوہُ'' ''[یا اُنْحُوا نَحْوَہُ''، دیکھیے تاج العروس، محل مذکور]، یعنی اسی طریقے سے چلے چلو- اسی سے اس علم کا نام نحو پڑ گیا - کہتے ھیں که مسائل لسان سے بحث کی تحریک حضرت علیؓ کی طرف سے ھوئی - انھوں نے ابوالاسود کو نحو کے بنیادی قواعد سکھائے اور اسے سمجھایا که کلمات تین انواع میں منحصر ھیں : اسم، فعل اور حرف - علم نحو کے قواعد کی تدوین کا خیال ابوالاسود کو کیونکر پیدا ھوا، اس کا قصه ایک اور روایت میں حسب ذیل طریق سے بیان کیا گیا ھے، جو حقائق واقعیه سے زیادہ قریب نظر آتا ھے: ''زیاد بن ابیه [رکّ بآں] نے اس سے فرمائش کی وہ نحو کے باب میں جو اصول حضرت علیؓ سے سیکھ چکا ھے اسے قید کتابت میں لے آئے - ابوالاسود نے اس میں تأمل کیا اور والی [زیاد] سے کہا که اس کام سے مجھے معذور رکھا جائے؛ لیکن بعد میں اس نے اتفاق سے کسی کو تلاوت قرآن میں ایسی غلطی کرتے سنا جس سے مطلب ھی غلط ھوتا تھا تو اس نے اس کام کو انجام دینے کی حامی بھر لی - اس نے ایک کاتب کو قرآن مجید املا کرانے کے لیے بلوایا اور کہا : جب تم دیکھو که کسی حرف کو زبان سے ادا کرتے وقت میں اپنا منه پوری طرح کھولتا ھوں (فتح) تو اپنی تحریر میں اس حرف کے اوپر نقطه لگا دو؛ جب دیکھو که میں منه پوری طرح بند کر لیتا ھوں (ضمّ) تو اس حرف کے آگے نقطه لگا دو اور جب دیکھو که منه کو آدھا کھلا، آدھا بند رھنے دیتا ھوں (کسرہ) تو اس حرف کے نیچے نقطه لگا دو'' - اس روایت کے مطابق حرکات کی ایجاد کی ابتدا ابوالاسود سے ثابت ھوتی ھے - اسی مسئلے کی بابت ایک اور روایت میں آیا ھے که کسی نو مسلم مولٰی نے ابوالاسود کی موجودگی میں اعراب کی کوئی غلطی کی، جس پر اس کے گھر والوں میں سے کوئی ھنس پڑا - ابوالاسود نے کہا: ''یه موالی ھیں، جو اسلام سے شغف رکھتے ھیں اور اسے قبول کر کے ھمارے بھائی بن چکے ھیں - ان کی خاطر عربی زبان کے قواعد مرتب کر دیے جائیں تو کیسا

رہے؟" چنانچہ اس نے فاعل و مفعول سے متعلق ایک باب قلمبند کیا - ان روایات میں کم از کم اتنی بات ضرور ہے کہ ان کا وقوع اغلب معلوم ہوتا ہے - یہ درست ہے کہ عجمیوں کے اسلام لانے سے اندیشہ پیدا ہو گیا تھا کہ خالص عربی زبان غیر ملکی عناصر کے اختلاط سے کہیں بگڑ نہ جائے - ساتھ ہی ایک تقاضا یہ بھی تھا کہ قرآن مجید کی قراءت بلند آواز سے ہو اور اس میں غلطی بھی نہ ہونے پائے اور معانی بھی ٹھیک سمجھ میں آئیں - ان وجوہ سے اس بات کی ضرورت محسوس ہوئی کہ اس مقدس کتاب کی زبان کے متعلق باقاعدہ تحقیق ہو اور اس کے قواعد کو منضبط کر لیا جائے تا کہ جو لوگ اس زبان سے واقف نہیں وہ ان قواعد سے رہبری حاصل کر سکیں .

نحو کے آغاز کے مسئلے سے متعلق دیگر روایات، جو سب کی سب مذکور بالا روایات کیطرح اوائل ہی کا درجہ رکھتی ہیں، ابوالاسود ہی کو علم کی اس شاخ کا بانی قرار دیتی ہیں، لہٰذا انصاف کی رو سے اسی کو عربی کا سب سے پہلا نحوی کہا جا سکتا ہے - بایں ہمہ اس کی کوئی تالیف ہم تک نہیں پہنچ سکی - ابوالاسود بصرے کے نحوی دبستان کا بانی متصور ہوتا ہے، اس لیے اس دبستان کے آغاز کا زمانہ بہت قدیم ماننا پڑے گا، کیونکہ ابوالاسود کی وفات پہلی صدی ہجری کے اختتام کے قریب ہوئی ہے - بصری دبستان کے چند مشہور ترین لوگوں کے نام لیں تو ان میں ذیل کے اکابر شامل ہوں گے: (۱) ابو عمرو بن العلاء اور اس کے شاگرد ابو عبیدہ اور الاصمعی (جاہلیت سے متعلق ہماری معلومات بڑی حد تک انھیں کی رہین منت ہیں)؛ (۲) سیبویہ (جس کی قواعد نحو پر عظیم الشان کتاب کا نام ہی خصوصیت کے ساتھ الکتاب قرار پایا) اور (۳) خلیل (جسے علم عروض کا موجد سمجھا جاتا ہے) -

ان کے علاوہ دیگر بہت سے مشاہیر ہیں - کچھ ہی عرصے بعد جدید شہر کوفے میں بھی نحات بصرہ کا مد مقابل ایک نحوی دبستان پیدا ہو گیا اور وہاں کے علما بھی قواعد زبان کے مسائل میں دلچسپی لینے لگے - شروع شروع میں تو دونوں دبستانوں میں تبادلۂ خیالات ہوتا رہا اور کوفے کے طلبہ تحصیل علم کے لیے بصرے اور بصرے کے مشہور فضلا کوفے جاتے رہے، مگر پھر رفتہ رفتہ دونوں میں رقابت پیدا ہو گئی - چونکہ بصری اصول نحو پر بہ نسبت کوفیوں کے زیادہ زور دیتے تھے، اس لیے ان کا شمار زیادہ معتبر اور زیادہ صحیح راویوں میں ہوتا تھا - دونوں دبستانوں کے اختلافات کی تفصیل عبدالرحمٰن ابن محمّد بن عبیداللہ ابن ابی سعید بن الانباری نے اپنی ایک کتاب میں دی ہے - الکسائی اور المفضّل الضبّی دبستانِ کوفہ ہی سے تعلق رکھتے تھے - تیسری صدی ہجری کے بعد عربی علوم کا مرکز دار الخلافۂ بغداد میں منتقل ہو گیا اور وہاں بھی ایک دبستان نحو پیدا ہو گیا، جو دبستان بغداد کہلایا - اس جدید نحوی دبستان کے باعث کوفہ و بصرہ کے مذاہب کا اختلاف آہستہ آہستہ مٹ گیا .

مآخذ : (۱) ابو البرکات بن الانباری : *Die grammatischen Streitfragera der Baṣrer und Kūfer*، طبع G. Weil، لائیڈن ۱۹۱۳ء؛ (۲) براکلمان، ۱ : ۹۶ ببعد، ۱۱۴ ببعد، ۱۲۰ ببعد؛ (۳) ابن الندیم : الفہرست، طبع فلوگل، ص ۳۹ ببعد؛ (۴) Flügel : *Die grammatischen Schoelen der Araber*، ص ۱۲ ببعد؛ (۵) لسان العرب، ۲۰ : ۱۸۱، بذیل مادۂ نحو؛ (۶) تاج العروس، ۱۰ : ۳۶۰؛ (۷) G. Weil : *Zum Verstädnis der Method der muslimischen Grammatiker*، در *Sachau-Festschrift*، برلن ۱۹۱۰ء.

(ISLE LICHTENSTÄDTER)

⊗ **علم الاشتقاق : لغوی و اصطلاحی مفہوم :** اِشتقاق باب اِفتعال سے مصدر ہے، جس کے لفظی معنی پھاڑنے، پھوٹنے اور ایک لفظ کو دوسرے سے نکالنے کے ہیں .

علم الاشتقاق وہ علم ہے جس میں ایک کلمے کے دوسرے کلمے سے نکلنے کی کیفیت سے بحث کی جاتی ہے اور بیان کیا جاتا ہے کہ مصدر اور مشتق کے درمیان ان کے جوہر و مادّہ کے اعتبار سے اصل اور فرع ہونے کی نسبت پائی جاتی ہے (شریف الجرجانی: التعریفات، ص ۲۲؛ قاضی عبدالنبی احمد نگری : دستور العلماء، ۱ : ۱۱۹).

علم الصرف، علم الاشتقاق اور علم لغت تینوں جداگانہ علوم ہیں اور ان کے فرق کو اچھی طرح ذہن نشین کر لینا چاہیے ۔ کسی لفظ کے اصل مادّے کا پتا علم لغت سے چلتا ہے اور ایک لفظ کی نسبت دوسرے لفظ کی جانب اگر مادّے کے اعتبار سے ہو تو یہ علم الاشتقاق کا مسئلہ ہے، مثلاً نَہق اور نَعق کے مابین مادّے کے اعتبار سے مناسبت پر بحث علم الاشتقاق کا کام ہوگا اور دونوں لفظوں کی ہیئت و صورت کے اعتبار سے مناسبت زیر بحث ہو تو یہ علم الصّرف کا وظیفہ ہوگا، مثلاً عِلْم اور معلوم کے مابین صیغے کے اعتبار سے فرق کرنا علم الصّرف کا کام ہے .

مذکورۂ صدر بیان سے تینوں علوم کا باہمی فرق واضح ہو جاتا ہے ۔ یہ بھی معلوم ہوا کہ اشتقاق علم الصرف اور علم لغت کے درمیان واسطے کی حیثیت رکھتا ہے ۔ اسی لیے علما کا کہنا یہ ہے کہ تعلیم میں اس کو علم صرف پر مقدم رکھنا اور علم لغت سے مؤخّر کرنے کو مستحسن خیال کیا جاتا ہے .

اس فرق کی مزید توضیح یہ ہے کہ مادّے کے اعتبار سے اصل اور فرع ہونے کی قید نے علم الاشتقاق کے دائرے سے علم الصرف کو خارج کر دیا کیونکہ علم الصّرف میں بھی کلمات کے درمیان اصل اور فرع ہونے کی نسبت ہوتی ہے، مگر اس کا تعلق جوہریت میں ایک کے اصل اور دوسرے کے فرع ہونے سے نہیں بلکہ ہیئت و صورت سے ایک کو اصل اور دوسرے کو فرع قرار دیا جا سکتا ہے .

علامہ جلال الدین السیوطی (م ۹۱۱ھ) نے المزْہر میں ابن دحیہ کا یہ قول ان کی کتاب التنویر سے نقل کیا ہے : ''اشتقاق کلام عرب کے عجائب و نوادر میں سے ہے ۔ ثقہ راویوں سے یہ حدیث قدسی نبی اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم سے منقول ہو کر ہم تک پہنچی ہے کہ اللہ تعالی فرماتا ہے : میں رحمن ہوں، رحم کو میں نے پیدا کیا اور اس کا اشتقاق میں نے اپنے نام سے کیا (المزھر، طبع عیسی بابی الحلبی، مطبوعۂ قاھرہ، ۱ : ۳۴۶).

علامہ سیوطی شرح التسہیل کے حوالے سے مزید لکھتے ہیں : ''ایک ایسے صیغے سے دوسرے صیغے کو اخذ کرنے کا نام اشتقاق ہے جو معنی اور مادّۂ اصلیہ کے اعتبار سے ایک ہوں ۔ دوسرے صیغے میں کچھ اضافہ کر دیا جاتا ہے، جس کی وجہ سے دونوں کے حروف اور ہیئت و معنی میں کچھ فرق آ جاتا ہے، مثلاً ضرب سے ضَارِبٌ اور حَذِرَ سے حَذِرٌ.

عمل اشتقاق کا طریقہ یہ ہے کہ کلمے کی تصریفات کو متعدد شکلوں میں اس طرح تبدیل کر دیں کہ وہ ایک ایسا صیغہ بن جائے جو مادّے کے اصل معنی اپنے اندر محفوظ رکھنے کے ساتھ ساتھ کچھ اضافے کا بھی فائدہ دے (خواہ یہ معنوی اضافہ کوئی حرف بڑھائے بغیر ہو یا حروف میں زیادتی کر کے)، جیسے ضَرْبٌ کا لفظ ہے، جو مطلق ضرب پر دلالت کرتا ہے، لیکن ضَارِبٌ (= مارنے والا)، مَضْرُوبٌ (= جس پر مار پڑی ہو)، یَضْرِبُ (= وہ مارتا

ہے) اور اِضْرِبْ (= تو مار)، یہ سب کے سب اپنے حروف کے لحاظ سے بھی ضَرْبٌ سے زیادہ ہیں اور مصدری معنی سے کچھ زائد معنی پر بھی دلالت کرتے ہیں ۔ ضَرَبَ (= اس نے مارا)، جو ماضی کا صیغہ ہے، حروف میں تو اپنی اصل (مادّے) کے مساوی ہے، لیکن معنی پر دلالت کرنے کے لحاظ سے بہ نسبت اصل کے زیادہ ہے ۔ یہ تمام مشتقات ض ۔ ر ۔ ب میں مشترک ہیں اور ان تغیرات کے باوجود مادّے کی ہیئت ترکیبی (پہلے ض، پھر ر، پھر ب) میں بھی یکساں ہیں'' (السیوطی : المزھر، ۱ : ۳۴۷).

اقسامِ اشتقاق : اِشتقاق کی تین قسمیں ہیں : (۱) اِشتقاق صغیر : اگر دو لفظوں کے درمیان ایسا تناسب پایا جاتا ہو کہ ان کے حروف اصلیہ بھی ایک ہوں اور ان کی ترتیب میں بھی فرق نہ پایا جاتا ہو تو اس کو اشتقاق صغیر کہتے ہیں، جیسے ضَرْبٌ سے ضَرَبَ؛ (۲) اشتقاق کبیر : اگر دو لفظوں کے درمیان حروف اصلیہ اور معنی و مفہوم میں موافقت پائی جاتی ہو، مگر حروف کی ترتیب مختلف ہو تو اسے اشتقاق کبیر کہتے ہیں، جیسے جَزَبَ و جَبَزَ (= اس نے کھینچا)؛ (۳) اشتقاق اکبر : اگر دو کلمات کے حروف مخرج کے اعتبار سے متحد ہوں تو اس کو اشتقاق اکبر کہتے ہیں، جیسے نَہَقَ اور نَعَقَ (ھاء اور عین میں تناسب یہ ہے کہ دونوں حروف حلقیہ میں سے ہیں (دیکھیے الجرجانی : التعریفات، ص ۲۲؛ دستور العلماء، ۱ : ۱۱۹؛ المزھر، ۱ : ۳۴۷).

اس سے ظاہر ہوا کہ علم الاشتقاق ایک مستقل اور جداگانہ علم ہے، مگر عام طور سے دیکھا گیا ہے کہ متاخّرین نے اشتقاق کے قواعد کتب صرف میں درج کر دیے ہیں اور ان کو الگ مدوّن نہیں کیا ۔ ایسا یا تو اس لیے کیا گیا ہے کہ اس کے قواعد کم ہیں یا اس لیے کہ صرف کے قواعد بڑی حد تک علم الاشتقاق کے ساتھ ملتے جلتے ہیں اور دونوں کے مبادی مشترک ہیں ۔ یہ مبادی کا اشتراک ہی ان اسباب میں سے ایک ہے جس کی بنا پر ان دونوں علوم کو بعض لوگوں نے ایک علم سمجھ بیٹھنے کی غلطی کی ہے ۔ حالانکہ کتب صرف میں اشتقاق کے قواعد درج کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ دونوں علم بنیادی طور پر ایک ہی ہیں ۔ (کشف الظّنون، ۱ : ۱۱۰).

مندرجۂ ذیل علما نے اپنی دیگر تصانیف کے علاوہ ''اشتقاق'' کے موضوع پر مستقل کتب تحریر کیں (ان کے تفصیلی سیر و سوانح اور تصانیف کی خصوصیات کے لیے مآخذ درج کر دیے گئے ہیں) :

۱ ۔ القُطرب : محمد بن المستنیر ابوعلی النحوی (م ۲۰۶ھ)، مشہور نحوی سیبویہ کا وابستۂ دامن رہا ۔ وہ اکثر رات کو سیبویہ کے گھر آتا اور جب وہ باہر نکلتے تو قُطرب کو موجود پاتے ۔ ایک دن دیکھ کر کہنے لگے، ''انت قطرب لیلٍ'' (=''تم تو رات کے قُطرب ہو''؛ قُطرب ایک چھوٹا سا رینگنے والا جانور ہے، جو رینگتا رہتا ہے اور کبھی نہیں تھکتا) ۔ اس کے بعد وہ قطرب مشہور ہو گیا ۔ نظام معتزلی کی شاگردی اختیار کر کے وہ معتزلی ہو گیا تھا (بغیۃ الوعاۃ، ۱ : ۲۴۳؛ اخبار النحویین البصریین، ص ۲۹؛ لسان المیزان، ۵ : ۳۷۸؛ الیافعی : مرآۃ الجنان، ۲ : ۳۰۰؛ معجم الادباء، ۱۹ : ۵۳، ۵۴).

۲ ۔ الاصمعی : عبدالملک بن قُریب الاصمعی البصری (م ۲۱۵ - ۲۱۶ھ، بعمر ۸۸ سال) بڑے فصیح اللسان تھے ۔ امام شافعیؒ فرمایا کرتے تھے کہ الاصمعی جیسا عبارت خوان دوسرا کوئی نہیں ۔ محدّث ابو داودؒ اور ابن معینؒ ان کو ثقہ راوی قرار دیتے ہیں ۔ کتاب الاشتقاق ان کی تصنیف ہے

(بغیة الوعاة، ۲ : ۱۱۳).

۳ - الاخفش : ابو الحسن سعید بن مسعدة الاخفش (م ۲۲۱ یا ۲۱۵ھ) سیبویہ کا شاگرد رشید اور عمر میں اپنے استاد سے بڑا تھا - سیبویہ کی الکتاب کا راوی بھی الاخفش ھی ھے - سیبویہ نے کسی کو اپنی کتاب نہیں پڑھائی تھی، لیکن ان کی وفات کے بعد الاخفش نے الکتاب ابوعثمان المازنی اور دوسروں کو پڑھائی - اس کتاب کا اصل نام کتاب الاشتقاق ھے.

۴ - المبرّد : محمد بن یزید الازدی البصری ابو العبّاس المبرّد (۲۱۰ تا ۲۸۵ھ)، حد درجہ فصیح و بلیغ اللسان ھونے کے علاوہ نہایت ذھین و فطین اور قوی الحافظہ تھا - ابن الندیم نے ادب، لغت، نحو اور عروض و بلاغت میں اس کی چوالیس تصانیف کا تذکرہ کیا ھے - جب مشہور نحوی المازنی نے کتاب الالف و اللام تحریر کی تو المبرّد سے اس کے مشکلات کے بارے میں سوالات کیے اور المبرّد نے اپنی حاضر جوابی سے المازنی کو بہت متأثر کیا - المازنی کہنے لگا : ''قُمْ فَاَنْتَ المُبَرِّدُ '' (= اٹھ جاؤ تم تو حق کو ثابت کرنے والے ھو) - المبرِّد بکسرالراء ھے، لیکن اھل کوفہ طنزاً اسے بفتح الراء پڑھنے لگے - ان کی کتاب الاشتقاق بڑی ضخیم کتاب ھے (ابن خلّکان : وفیات، ۱ : ۴۹۵؛ ابن الندیم : الفہرست، ص ۵۹ ؛ طبقات النحویین البصریین، ص ۹۶ ؛ تاریخ بغداد، ۳ : ۳۸۰؛ شذرات الذھب، ۲ : ۱۹۰؛ ابن قاضی شہبہ : طبقات، ۱ : ۱۴۶؛ بغیة الوعاة؛ ۱ : ۲۶۹).

۵ - المفضّل : ابو طالب المفضل بن سلمہ بن عاصم الکوفی اللغوی (م ۳۰۰ھ)، جس کی بیس تصانیف کا ابن الندیم نے ذکر کیا ھے - ان میں الاشتقاق بھی شامل ھے (بغیة الوعاة، ۲ : ۲۹۷؛ الفہرست، ص ۷۳ ؛ ابن خلکان، ۱ : ۴۶۰؛ المزھر، ۲ : ۳۱۴؛ ابن قاضی شہبہ : طبقات، ۱ : ۲۵۴).

۶ - الزجاج : ابو اسحٰق ابراھیم بن السری بن سہل (م جمادی الآخرہ ۳۱۱ھ) شیشے کا کاروبار کرنے کے باعث الزجاج کے لقب سے مشہور ھوے - وہ المبرّد کے تلمیذ تھے - انہوں نے علاوہ دیگر کتب کے کتاب الاشتقاق تصنیف کی (ابن خلکان : وفیات، ۱ : ۱۱؛ الفہرست، ص ۶۰؛ معجم الادباء، ۱ : ۴۷؛ بغیة الوعاة، ۱ : ۴۱۲؛ تاریخ بغداد؛ ۶ : ۸۹؛ السیوطی : النجوم الزاھرة، ۳ : ۲۰۸).

۷ - ابن السراج : محمد بن السری البغدادی ابوبکر بن السراج (م ذوالحجہ ۳۱۶ھ)، جو بقول المرزبانی المبرّد کا سب سے کم عمر شاگرد اور نہایت ذھین و فطین تھا - اس نے المبرّد سے سیبویہ کی الکتاب پڑھی - اس کے تلامذہ میں ابو القاسم الزجاجی، السیرافی اور الرمانی جیسے علماء شامل ھیں - اس نے علم الاشتقاق پر کتاب لکھنے کا آغاز کیا، مگر اس کی تکمیل سے قبل وفات پائی (ابن الندیم : الفہرست، ص ۹۹؛ بغیة الوعاة، ۲ : ۱۱۰).

۸ - ابن دُرَید : ابو بکر محمد بن حسن بن درید الازدی الشافعی بصرے میں ۲۲۳ھ میں پیدا ھوے اور ۲۸ رمضان ۳۲۱ھ کو عمان میں وفات پائی - بقولِ علما وہ ساٹھ سال تک بلا شرکت غیرے رئیس العلماء رھے - ان کے متعلق یہ فقرہ مشہور ھے: ''ابن درید اشعر العلماء و اعلم الشعراء'' (= ابن درید علما میں سے بڑے شاعر اور شعرا میں سب سے بڑے عالم ھیں) - دُرَید اَدْرَد کی تصغیر ھے اور اَدْرَد اس شخص کو کہتے ھیں جس کے دانت نکل گئے ھوں (عبدالواحد بن علی ابوالطیّب اللغوی : مراتب النحویّین، ص ۸۴؛ بغیة الوعاة، ۱ : ص ۷۶ تا ۸۱؛ لسان المیزان، ۵ : ۱۳۲؛ ابن خلکان: وفیات، ۱ : ۴۹۷؛ الفہرست، ص ۶۱؛ تاریخ بغداد، ۲ : ۱۹۵؛ شذرات الذھب، ۲ : ۲۸۹؛ الیافعی : مرآة الجنان، ۲ : ۲۸۲).

۹ ۔ ابو جعفر النحاس : احمد بن محمد بن اسمٰعیل النّحاس (م ۳۳۸ھ) مصر کا رھنے والا تھا، طلب علم کے لیے بغداد گیا، پھر مصر لوٹ آیا اور وھیں وفات پائی ۔ اس نے المبرّد، الاخفش اور الزجاج سے علم حاصل کیا ۔ ابو جعفر النحاس کی شخصیت ابن النّحاس النّحوی (م ۶۹۸ھ) سے مختلف ہے ۔ اس نے دیگر تصانیف کے علاوہ کتاب الاشتقاق تحریر کی ۔ ایک بار وہ دریاے نیل کے کنارے بیٹھا شعر گوئی میں مشغول تھا کہ ایک جاھل کا وھاں سے گزر ھوا ۔ اس نے سمجھا کہ وہ دریاے نیل پر جادو کر رھا ہے کہ وہ بڑھ نہ جائے ۔ جاھل نے دھکا دے کر اسے دریا میں پھینک دیا اور وہ ڈوب کر مر گیا (معجم الادباء، ۲ : ۷۶؛ ابن خلکان، ۱ : ۲۹؛ مرآة الجنان، ۲ : ۳۱۱؛ بغیة الوعاة، ۱ : ۳۶۲؛ المزھر، ۲ : ۴۰۰؛ ابن کثیر : البدایة والنھایة، ۱۱ : ۲۲۲).

۱۰ ۔ ابو الحسن الرّمانی : علی بن عیسٰی ابوالحسن الرّمانی (۲۷۶ تا ۳۸۴ھ) مذھبًا معتزلی تھا ۔ اس نے الزجاج ابن السراج اور ابن دُرَید سے علم حاصل کیا ۔ بقول ابوحیّان التوحیدی وہ یکتاے روزگار نحوی عالم تھا ۔ دیگر تصانیف کے علاوہ اس نے اشتقاق کے موضوع پر ایک مستقل کتاب تحریر کی (بغیة الوعاة، ۲ : ۱۸۱).

مآخذ : (۱) الجرجانی : التعریفات، مطبوعۂ مصر؛ (۲) قاضی عبدالنبی احمد نکری : دستور العلماء، مطبوعۂ حیدرآباد دکن؛ (۳) السیوطی : المزھر، مطبوعۂ قاھرہ؛ (۴) حاجی خلیفه : کشف الظنون؛ (۵) السیوطی : بغیة الوعاة؛ (۶) اخبار النحویّین البصریّین؛ (۷) ابن حجر العسقلانی : لسان المیزان؛ (۸) الیافعی : مرآة الجنان؛ (۹) یاقوت الحموی : معجم الادباء؛ (۱۰) ابن خلکان : وفیات الاعیان؛ (۱۱) ابن الندیم : الفھرست؛ (۱۲) خطیب البغدادی : تاریخ بغداد؛ (۱۳) ابن عماد الحنبلی : شذرات الذھب؛ (۱۴) ابن قاضی شھبه : طبقات؛ (۱۵) عبدالواحد بن علی ابوالطیب اللغوی : مراتب النحویّین، مطبوعۂ مصر؛ (۱۶) ابن کثیر : البدایة والنھایة.

(غلام احمد حریری)

علم اللغة (عربی) : عرب عصرِ جاھلیت ھی ⊗ سے اپنی زبان کی حفاظت کا بڑا اھتمام کرتے تھے، جس میں ظھور اسلام کے بعد اور بھی اضافه ھو گیا ۔ اس کی وجه یه تھی که عربی اللہ کی کتاب اور اس کے رسولؑ کی زبان قرار پائی ۔ عرب اپنی زبان کے تمام کلمات کے معانی و مطالب سے آگاہ نہ تھے ۔ رسول کریم صلّی اللہ علیه و آله و سلّم بعض اوقات ایسے الفاظ ارشاد فرما دیتے تھے جن کے معانی سے صحابه آشنا نه ھوتے حالانکه ان میں حضرت عمر بن خطاب، حضرت علی بن ابی طالب اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنھم جیسے عظیم ماھرِ لسان بھی تھے؛ چنانچه ایک روز حضرت علیؓ نے حضورؑ سے سوال کیا که ھم ایک ھی دادا کی اولاد ھیں، تاھم آپ کی زبان مبارک سے بعض ایسے کلمات صادر ھوتے ھیں جن کے معانی ھم نہیں سمجھتے .

مشھور ماھر نحو و لغت خلیل بن احمد (م ۱۷۵ھ) کے عھد تک عرب لغت نگاری سے آگاہ نه تھے، مگر اس کا یه مطلب نہیں که وہ لغات سے بے نیاز تھے ۔ اس کی دلیل یه ہے که وہ جن کلمات کے مفھوم سے نا آشنا ھوتے تھے ان کے معنی و مفھوم وہ اھل علم سے دریافت کرتے تھے ۔ گویا اس دور کے اھل علم وھی کام دیتے تھے جو آج ھم کتبِ لغت (dictionaries) سے لیتے ھیں ۔ عھدِ نبوت و خلافتِ راشدہ میں تفسیرِ قرآن اور غریب الحدیث کی شرح و توضیح کے لیے کتب لغت کی ضرورت سے انکار ممکن نہیں، مگر یه بات بھی مسلمه ہے که یه ضرورت اس وقت کے علما سے پوری کی جاتی تھی ۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: ''شعر عربوں کا دیوان ہے ۔ جب قرآن کے کسی لفظ کا مفہوم ہمیں معلوم نہ ہوتا تو ہم اشعار کی طرف رجوع کرتے ۔ جب قرآن کی کوئی بات سمجھ میں نہ آئے تو شعروں میں تلاش کیجیے، اس لیے کہ اشعار عربی ہیں'' (تفسیر ابن جریر، ۱۷ : ۱۲۹؛ Goldziher : مذاہب التفسیر الاسلامی (عربی ترجمہ)، ص ۸۹ تا ۹۰) .

جب نافع بن ازرق اور نجدہ بن عویمر نے حضرت ابن عباسؓ سے چند تفسیری مسائل دریافت کیے اور یہ شرط لگائی کہ ہر کلمے کا مفہوم عربی اشعار کی مدد سے واضح کیا جائے تو انھوں نے یہ شرط پوری کر دی (الجوھری : الصحاح، مقدمہ، ۱ : ۲۸، بحوالۂ السیوطی : الاتقان .

مذکورۂ صدر واقعے میں حضرت ابن عباسؓ نے وھی کام دیا جو آج کل کتب لغت سے لیا جاتا ہے ۔ بلا شبہہ وہ ایک چلتی پھرتی کتاب لغت تھے ۔ وہ عربی لغات، نوادر اور مفردات سے بخوبی آگاہ تھے اور مہارت لغت ھی کی بنا پر عربی کلمات کی لغوی تشریح کیا کرتے تھے ۔ زبان دانی اور مختلف لہجوں میں مہارت کو اس دور میں بھی ایک عظیم اور قابل فخر کارنامہ سمجھا جاتا تھا، حتی کہ رسول اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم فرمایا کرتے تھے : ''میں افصح العرب ہوں ۔ میں قریش میں پیدا ہوا اور میری تربیت بنی سعد میں ہوئی (صحاح ستہ) .

جب اسلامی فتوحات کا دائرہ اکناف ارضی تک پھیلا اور عجمی اقوام حلقہ بگوش اسلام ہوئیں تو عربی اور عجمی زبانوں کے امتزاج سے عربی زبان بگڑ گئی، حتّٰی کہ شہری حلقے بھی اس سے محفوظ نہ رہ سکے ۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ شہری زبان استناد و اعتماد کے قابل نہ رہی ۔ اب عربی زبان کے محافظ علما اس بات کے لیے مجبور ہوے کہ دیہات میں جا کر خالص اور فصیح عربی سیکھیں، جو ہنوز ہر قسم کے اختلاط سے پاک تھی ۔ بنا بریں ہم دیکھتے ہیں کہ علماے لغت کی ایک کھیپ فصیح عربی سیکھنے کے لیے دیہات کا رخ کرتی ہے۔ اس سلسلے میں متعدد ممتاز علما کا نام لیا جا سکتا ہے، مثلاً خلیل بن احمد (م ۱۷۰ یا ۱۷۵ھ)، خلف الاحمر (م ۱۸۰ھ)، یونس بن حبیب الضّبی (م ۱۸۲ھ)، الکسائی (م ۱۸۹ھ)، النضر بن شُمیل (م ۲۰۳ھ)، الاصمعی (م ۲۱۵ھ)، ابو زید الانصاری (م ۲۱۵ھ)، ابن دُرید (م ۳۲۱ھ)، الازھری (م ۳۷۰ھ)، الجوھری (م ۳۹۵ھ)، وغیرہ .

عرب کے فصیح بادیہ نشینوں کے ساتھ ان علماے لغت کے ربط و اتصال نے پہلے تدوین لغت اور آگے چل کر لغت نویسی کی بنا ڈالی ۔ اس طرح عربی زبان ہمیشہ کے لیے آمیزش و اختلاط سے محفوظ ہو گئی ۔ انھوں نے یہ دیکھ کر کہ غیر فصیح اور غلط الفاظ کی شمولیت سے زبان کی پاکیزگی مجروح ہو رہی ہے، عربی کے کلمات صحیحہ کو ان کے اصلی مصادر و مآخذ سے اخذ کر کے جمع کر لیا ۔ پھر بعد میں آنے والوں نے اس لغوی ورثے کو حرز جان بنا کر سنبھالا اور محفوظ کر لیا ۔ حفاظت زبان کے سلسلے میں وہ اس قدر حسّاس تھے کہ وہ جس کلمے یا محاورے کو غلط اور غیر تصور کرتے تھے، خواہ وہ بجاے خود فصیح بھی کیوں نہ ہو، اس کے استعمال کو انھوں نے نا جائز قرار دیا ۔ وہ اس کی دلیل یہ دیتے تھے کہ عربوں نے اس کلمے کو اس طرح استعمال نہیں کیا ۔ مثال کے طور پر مشہور لغوی الاصمعی (م ۲۱۰ھ) ''شَتَّانَ مَا بَیْنَھُمَا'' (= دونوں کے درمیان فرق ہے) کو غلط قرار دیتے اور کہتے تھے کہ صحیح ''شَتَّانَ مَا ھُمَا'' ہے (تہذیب الصحاح، ۱ : ۱۱۲).

عربی زبان کے تحفظ کے سلسلے میں علماے

لغت کی مساعی جاری رهیں ۔ وہ کلمات غیر فصیحه پر نقد و جرح کرتے اور لوگوں کو ان کے استعمال سے باز رکھتے ۔ ان میں سے بعض علما نے اس ضمن میں کتابیں اور مختصر رسالے بھی مرتب کیے، مثلاً (۱) الکسائی (م ۱۹۲ھ)، جس نے ایک رساله ما تلحن فیه العامة تحریر کیا؛ (۲) ابو عبیده (م ۲۰۹ھ)؛ (۳) ابو عثمان بکر بن محمد المازنی (م ۲۴۸ھ)؛ (۴) ابو حاتم سیستانی (م ۲۵۵ھ)؛ (۵) ابو حنیفة الدینوری (م ۲۹۰ھ) اور (۶) ابوبکر محمد بن الحسن الزبیدی الاشبیلی (م ۳۷۹ھ) ۔ ان سب کی کتب کا موضوع لحن العامّة ھے؛ (۷) ابو ھلال العسکری (م ۳۹۵ھ) کی کتاب کا نام لحن الخاصّة ھے؛ (۸) یحیٰی بن زیاد الدیلمی المعروف بالفرّاء (م ۲۰۷ھ) نے البهاء فیما تلحن فیه العامّة لکھی اور (۹) ابو الهیذام کلاب بن حمزه العُقیلی الحرّانی (م ۳۲۰ھ) نے ما تلحن فیه العامّة ۔ ان کے علاوہ کئی اور مصنفین کا نام بھی لیا جا سکتا ھے ۔ یه سب علما اسے ایک دینی اور ثواب کا کام تصور کرتے تھے اور نبی اکرم صلّی اللّٰہ علیه و آله وسلّم کی یه حدیث پیش کرتے تھے که جب ایک صحابی نے آپ کی موجودگی میں کسی لفظ کو غلط ادا کیا تو آپ نے فرمایا: ''ارشدوا اخاکم فقد ضلّ'' (= اپنے بھائی کی رهنمائی کیجیے، یه بھٹک گیا ھے).

عربی زبان پر نقد و جرح اور تهذیب و تنقیح کا یه سلسله ابھی تک جاری ھے، مگر عجیب بات ھے که زبان کا تزکیه و تصفیه پوری طرح نهیں ھو سکا ۔ اس کی وجه یه ھے که عامی زبان پھیل چکی ھے اور تحریر و تقریر دونوں میں وہ ''فصیح زبان'' کی پوری طرح سهیم و شریک ھے، بلکه یهاں تک کہا جا سکتا ھے که فصیح زبان سکڑ کر ایک تنگ دائرے میں محدود ھو کر رہ گئی ھے اور انسانی ذوق پوری طرح بگڑ چکا ھے ۔ بایں همه یه بات پورے وثوق کے ساتھ کہی جا سکتی ھے که همارے متقدمین کی مساعی رائگاں نهیں گئیں ۔ علماے لغت نے کم از کم راہِ راست کی نشان دہی کر دی ھے اور انھوں نے عربی زبان کے تحفظ کے سلسلے میں جس عرق ریزی اور جانکاھی کا ثبوت دیا ھے، دنیا کی کوئی زبان اس کی همسری کا دعوٰی نهیں کر سکتی ۔ یه محنت و کاوش مختلف گوشوں میں کی گئی ھے، مثلاً مفردات کی روایت، قواعد و اصول کی ترتیب و تهذیب، شواهد کا استیعاب، کلمات و موازین کا حفظ و ضبط، مترادف الفاظ میں دقیق لغوی فرق، معرب و دخیل الفاظ کی تحقیق وغیرہ۔ عربی کی جانب اهتمام و اعتنا کی بڑی وجه قرآن مجید کی حفاظت اور اس کے معانی و مطالب کے فهم و ادراک کی ضرورت و اهمیت تھی ۔ مزید برآں عربی محض علم دین کے حصول کا ذریعه ھی نه تھی بلکه انسانی علوم، تهذیب و تمدن کے مظاهر اور انسانی تجربات اور افکار و آراء معلوم کرنے کا وسیله بھی تھی.

لغت نویسی کا آغاز: کتاب لغت (Dictionary) کے لیے عربی میں ''المُعجَم'' مستعمل ھے ۔ المعجم اصطلاحاً اس کتاب کو کہتے ھیں جو مفردات لغت کی کثیر تعداد اور ان کے معانی و مطالب پر مشتمل ھو ۔ ساتھ ھی ساتھ اس میں مفردات کو یا تو حروف الہجاء کی ترتیب کے مطابق مرتب کیا گیا ھو یا ان کے موضوع کی بنا پر ۔ المعجم الکامل (مکمل ڈکشنری) وہ سمجھی جاتی ھے جس میں کسی زبان کے ھر لفظ کا ذکر اس کی شرح و تفسیر، اس کے اشتقاق اور انداز تلفظ کے ساتھ آیا ھو ۔ مزید برآں اس میں کسی لفظ کے مواقع استعمال کے شواهد بھی بیان کیے گئے ھوں ۔ علما کا بیان ھے که لفظ معجم کا اطلاق سب سے پہلے محدثین نے تیسری صدی هجری میں کیا ۔ صحیح بخاری میں ھے: ''باب

تسمیة من سمّی من اهل بدر فی الجامع الذی وضعه، ابو عبداللہ علی حروف المعجم''۔

امام بخاریؒ نے اپنی کتاب التاریخ الکبیر میں راویوں کے ناموں کو حروف المعجم (= حروف الهجاء) کے مطابق مرتب کیا ہے ۔ اولیں کتاب، جسے المعجم کے نام سے موسوم کیا گیا، الجزیرہ کے محدث ابو یعلٰی احمد بن علی ابن ہلال التمیمی الموصلی (۲۱۰ تا ۳۰۷ھ) کی معجم الصحابة ہے ۔ بعد ازاں ابو القاسم عبداللہ بن محمد بن عبدالعزیز البغوی المعروف بابن بنت منیع (۲۱۴ تا ۳۱۵ھ) نے اسماے صحابه کے موضوع پر المعجم الکبیر اور المعجم الصغیر کے نام سے دو کتابیں تالیف کیں ۔ بعد ازاں محدثین نے بکثرت کتب ''المعجم'' کے نام سے تالیف کیں ۔ آگے چل کر علماے لغت نے یہ لفظ محدثین سے اخذ کیا ۔ غالباً کسی زبان کی کتاب لغت پر معجم کا اطلاق اس لیے کیا جانے لگا کہ اعجام (= حروف پر نقطے لگانا) سے التباس دور ہو کر وہ حرف واضح ہو جاتا ہے اور ظاہر ہے کہ کلمات حروف ہجاء ہی سے مرکب ہوتے ہیں ۔

جہاں تک اس سوال کا تعلق ہے کہ لغت نویسی میں پہل کس نے کی، عربوں نے یا عجمی اقوام نے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ عربوں سے ایک ہزار سال پہلے آشوریوں کو جب اپنی زبان کے ضائع ہو جانے کا اندیشہ دامنگیر ہوا تو انہوں نے اپنی زبان کے قواعد و مفردات کا اہتمام کیا اور لوگوں کو کتاب لغت سے روشناس کرایا، تاہم ان کی لغت نویسی کی ترتیب عربوں سے مختلف تھی ۔ عصر حاضر میں جو جدید علمی انکشافات ہوے ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ آشوری قدیم عرب ہی تھے ۔ اگر اس بات کو تسلیم کر لیا جائے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ لغت نویسی کا آغاز کا سہرا قدیم عربوں ہی کے سر ہے (الجوہری : الصحاح، مقدمه، ص ۴، بحوالۂ حضارة بابل و آشور، ص ۴ تا ۴۷) ۔

چین میں بھی لغت نویسی کا آغاز عربوں سے پہلے ہوا ۔ کوئی یوانگ Ku Yewang کی کتاب لغت یو پیان Yu Pien کے نام سے ۵۳۰ء میں چھپی، لیکن قبل ازیں ایک اور لغت شوو وان Shwo Wan وجود میں آ چکی تھی ۔ اسے ہو شن Hu Shin نے مرتب کیا اور یہ ۱۵۰ھ ق ۔ م میں طبع ہوئی ۔ یہ دونوں کتب چین و جاپان میں مرتب کی جانے والی لغات کے لیے اصل و اساس کا حکم رکھتی ہیں ۔

اہل یونان بھی عربوں سے بہت پہلے لغات سے آشنا تھے ۔ اثینوس (Athenaeus) نے پینتیس کتب لغت کا ذکر کیا ہے، مگر وہ سب ناپید ہو چکی ہیں ۔ علماے یورپ کو جو قدیم قلمی نسخے دستیاب ہوے ہیں (اور انہوں نے ان میں سے اکثر کو طبع کر دیا ہے) ان سے اس بات کی تصدیق ہوتی ہے ۔ ان میں بعض لغات حروف ہجا کے مطابق ترتیب دی گئی تھیں ۔ ان لغات کے مؤلفین زیادہ تر جامعۂ اسکندریہ کے علما میں سے تھے ۔ ان میں سے کچھ لغات ان مفردات تک محدود تھیں جو بعض خطبا کے خطبوں میں وارد ہوے ہیں ۔ بعض لغات میں صرف ان مفرد الفاظ کو شامل کیا گیا تھا جو افلاطون کی فلسفیانہ اور حکیم بقراط کی طبی کتب میں استعمال کیے گئے تھے ۔

یونانیوں کی قدیم ترین لغت وہ ہے جس کو یولیوس بولکس Yulius Pollux نے مرتب کیا ۔ یہ لغت ابن سیدة الاندلسی کی المخصص کی طرح معانی و موضوعات کے مطابق مرتب کی گئی ہے ۔ دوسری کتاب لغت چوتھی صدی عیسوی میں ہلادیوس (Helladius) نے مرتب کی ۔ عصر حاضر کی ڈکشنریوں سے ملتی جلتی وہ لغات وہ ہے جسے فالیریوس فلکّوس Valerus Flaccus نے شہنشاہ آغسطس Augustus کے عہد میں مرتب کیا ۔ اس کا نام ''فی معانی الالفاظ''

ہے اور اس کا اختصار ابھی تک باقی ہے ۔ اسی زمانے میں حضرت مسیح علیہ السلام پیدا ہوئے ۔ ہزیشیوس Hesyshius الاسکندری نے چوتھی صدی عیسوی میں ''اللهجات والمحليات'' اور ''ما اتفق لفظہ و اختلف معناہ'' دو کتابیں تالیف کیں ۔ اریون الطیبی (Arion of Thebes) نے، جو مصر کے مقام طیبہ کا رہنے والا تھا اور ۳۹۰ء اور [illegible]ء کے درمیان بقید حیات تھا، الاشتقاق کے نام سے ایک لغت تصنیف کی، جو ۱۸۲۰ء میں طبع ہو چکی ہے (*Encyclopaedia Britannica*، بار نہم، ۷ : ۱۷۹ تا ۱۹۳ و بار یازدہم، ۸ : ۱۶۸ تا ۲۰۰).

عربی لغت نگاری : عربی لغت نگاری کا آغاز عہد ابتدائے اسلام ہی سے ہو گیا تھا ۔ جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ ایک چلتی پھرتی ڈکشنری تھے ۔ وہ عربی زبان کے مفردات، نوادر، الفاظ غریبہ اور اشعار و امثال اور خطبات سے بخوبی آگاہ و آشنا تھے ۔ غریب القرآن کے موضوع پر ایک کتاب بھی ان کی جانب منسوب ہے، جس کا ایک قلمی نسخہ دوسری جنگ عظیم سے پہلے برلن کے کتاب خانے میں موجود تھا (براکلمان، ۱ : ۱۳۷).

ابن ابی طلحہ اور ابن الکلبی کی روایت کے مطابق ابن عباس رض سے جو التفسیر الاکبر منسوب ہے، اس میں آیات کی تفسیر کے پہلو بہ پہلو مفردات کی شرح بھی کی گئی ہے ۔ اس کا ایک قلمی نسخہ مدینۂ منورہ میں شیخ الاسلام عارف حکمۃ اللہ الحسینی کے کتاب خانے میں موجود ہے ۔ اگرچہ حقیقت یہ ہے کہ یہ دونوں کتابیں (غریب القرآن اور التفسیر الاکبر) ابن عباس رض کی اپنی تحریر کردہ نہیں، تاہم اس میں شک نہیں کہ لغت نگاری کے بانی و مؤسس وہی تھے ۔ اس ضمن میں ابان بن تغلب بن رباح الجریری ابو سعید البکری (م ۱۴۱ھ) کا نام بھی لیا جاتا ہے ۔ یہ شخص عظیم قاری، فقیہ، لغوی اور بڑا ثقہ اور بلند پایہ عالم تھا ۔ اس نے غریب القرآن تصنیف کی اور اس میں جا بجا شواہد کے طور پر عربی اشعار رقم کیے؛ (معجم الادباء، ۱ : ۱۰۸؛ بغیۃ الوعاۃ، ص ۱۷۶ تا ۱۷۷؛ کشف الظنون، ۲ : ۱۰۷).

غرض یہ کہ حضرت ابن عباس رض اور ان کے بعد ابان بن تغلب نے لغوی تصنیف و تالیف کی تخم کاری کی اور خلیل بن احمد الفراہیدی (م ۱۷۵ھ) نے کتاب العین کے نام سے ایک ایسی کتاب تصنیف کی جسے اصطلاحاً ڈکشنری کہہ سکتے ہیں ۔ اس اعتبار سے خلیل اولین لغت نویس ہے، جس نے کسی کی تقلید کیے بغیر اس جدید فن کا آغاز کیا ۔ جہاں تک چینیوں، یونانیوں اور آشوریوں کی لغت نگاری کا تعلق ہے، انہیں ''لغت خاصہ'' تو کہہ سکتے ہیں، جس کا دائرہ محدود ہوتا ہے، مگر ان کو ایک جامع ڈکشنری کی حیثیت نہیں دی جا سکتی؛ اس لیے کسی طرح بھی وہ خلیل کی کتاب العین کی ہم پلہ نہیں ہیں ۔ مزید برآں ان عجمی لغت نویسوں میں سے کسی نے بھی زبان کے تمام مفردات کا احاطہ کرکے ان کی شرح و توضیح کا قصد نہیں کیا کہ ان کی تحریر کردہ کتب کو اصطلاحی معنی میں ڈکشنری کہا جا سکے ۔

لغت نگاری کے تدریجی مراحل : لغت نگاری میں عربوں کی اولیت مسلّم ہے، مگر اس کے یہ معنی نہیں کہ عربوں نے شروع ہی میں کامل لغت مرتب کر دی تھی ۔ بخلاف ازیں پہلے انہوں نے مردوں اور عورتوں کے ناموں پر مشتمل کتب الطبقات مرتب کیں ۔ ہر گروہ کو ایک طبقہ قرار دیا اور ان کے سیر و سوانح رقم کیے، مثلاً طبقۃ النحاۃ، طبقۃ القراء، طبقۃ المحدثین، طبقۃ الشعراء، طبقۃ الصوفیۃ، طبقۃ الصحابۃ، طبقۃ التابعین، طبقۃ الحنفیۃ والشافعیۃ

والحنابلة والمالکیة، الغریب فی القرآن والحدیث، المعرب، الدخیل ۔ آگے چل کر عربی لغت نگاری کا دائرہ وسیع ہوا اور ہر فن کے بارے میں ایک لغت مرتب کی گئی بلکہ ایک ہی فن سے متعلق متعدد ڈکشنریاں لکھی گئیں ۔

عصر جاہلی میں لغت نگاری کا آغاز نہ ہو سکا اور یہ عظیم شرف اسلام کے حصّے میں آیا ۔ صحابۂ کرام رضوان اللہ علیہم حضورؐ سے قرآن و حدیث میں وارد شدہ مشکل الفاظ کے معانی دریافت کیا کرتے تھے ۔ بعض صحابہؓ ان کو زبانی یاد رکھتے اور بعض لکھ لیتے اور آگے لوگوں کو بتاتے ۔ تدوین لغت کا یہ پہلا مرحلہ تھا، جو قرآن و حدیث کے بعض مشکل الفاظ کی شرح و توضیح تک محدود تھا ۔

اس کے بعد لغت نگاری کا دوسرا مرحلہ آیا ۔ یہ پہلے مرحلہ کے زیرِ اثر تھا اور حضرت ابن عباسؓ اس کے بہترین نمائندے تھے ۔ وہ صحابہؓ کو قرآن و حدیث کے غریب الفاظ کے معانی سے آگاہ کرتے اور مفردات کی تشریح عربی اشعار کی روشنی میں کرتے تھے ۔

تیسرے مرحلے میں لوگ لغوی مفردات کو، جیسے بھی ہوں، بلا ترتیب یکجا کرنے لگے ۔ اس کے بعد لوگ مفردات کو معانی و موضوعات کے پیش نظر جمع کرنے لگے ۔ وہ قصدا ایسے الفاظ کو یکجا کرتے، جو صورۃً ملتے جلتے اور معنی و مفہوم کے اعتبار سے بھی ایک دوسرے کے قریب ہوتے، مثلاً قَدّ و قطّ (= چیرا، پھاڑا) اور قَضَم و خَضَم (= چبایا) ۔ وہ کثیر المعانی الفاظ کو بھی جمع کرنے کے عادی تھے، مثلاً العین (= چشمہ، آنکھ، زانو، جاسوس)، وغیرہ (دیکھیے احمد امین : ضحی الاسلام) ۔ اس طرز پر جو کتب مرتب ہوئیں ان کے نام حسب ذیل تھے : کتاب النبات، کتاب الحشرات، کتاب الابل، کتاب اللبن، کتاب النخیل، حلق الانسان، وغیرہ ۔

الحشرات کے عنوان سے ابو خیرۃ الاعرابی نے کتاب تحریر کی اور ابو عمر و بن العلاء (م ۱۵۷ھ) نے اس سے اس کتاب کو روایت کیا ۔ الخیل و خلق الانسان کے موضوع پر سب سے پہلے ابو مالک عمرو بن کرکرۃ الاعرابی نے کتاب رقم کی، جو خلیل بن احمد کے اساتذہ میں سے تھا ۔ ابو عمرو الشیبانی (م ۲۰۶ھ) اور الاصمعی (م ۲۱۵ھ) دونوں نے النحل والعسل کے موضوع پر الگ الگ کتاب تحریر کی ۔ اس طرح ابن الاعرابی (م ۲۳۱ھ) نے کتاب الذباب، ابو نصر احمد ابن حاتم (م ۲۳۱ھ) نے کتاب الجراد، نَضر بن شُمیل (م ۲۰۳ھ) نے کتاب خلق الفرس تالیف کی ۔ الغرض اس ضمن میں متعدد کتب تصنیف کی گئیں ۔ اس سلسلے میں ان کتابوں کا بھی ذکر کرنا مناسب ہو گا جو ''النوادر'' کے موضوع پر تحریر کی گئیں ۔ اس موضوع پر اولیں کتاب ابو عمرو بن العلاء (م ۱۵۷ھ) کی ہے ۔ اس کے بعد القاسم بن محن الکوفی (م ۱۷۵ھ)، یونس بن حبیب النبی (م ۱۸۳ھ)، عمرو بن کرکرۃ، ابو شبل العقیلی اور بو زید الانصاری (م ۲۱۵ھ) نے کتابیں تصنیف کیں ۔

جب علما نے ایسی کتب لغت تالیف کیں جو ایک خاص ترتیب کے مطابق بیشتر لغوی مفردات پر مشتمل تھیں اور ساتھ ہی ساتھ ان کے معانی و مطالب بھی بیان کیے گئے تھے تو اس کے بعد عام لغت نویسی کا آغاز ہوا اور مرورِ زمانہ کے ساتھ ساتھ اس کا طرز و انداز بدلتا اور رو بہ ترقی رہا ۔ بایں طور پہلی صدی ھجری لغت نویسی کا نقطۂ آغاز تھی اور دوسری صدی ھجری میں عام طور سے اس کام کی بنا پڑی ۔

خلیل بن احمد : خلیل بن احمد ابو عبدالرّحمٰن البصری الفراھیدی (۱۰۰ تا ۱۷۰ یا

۱۷۰ء) - وہ ابو عمرو بن العلاء کا شاگرد تھا - مشہور نحوی سیبویہ نے اس سے کسب فیض کیا؛ چنانچہ وہ الکتاب میں زیادہ تر خلیل ھی سے روایت کرتا ھے - مشہور لغوی نضر بن شمیل بھی خلیل کا شاگرد تھا - خلیل حد درجہ ذھین و فطین ھونے کے علاوہ بڑا قانع شخص تھا - وہ عابد شب زندہ دار تھا اور ایک سال حج کرتا اور ایک سال جہاد میں حصہ لیتا - عروض اور عربی موسیقی کا بانی بھی وھی ھے - وہ پہلا شخص ھے جس نے کتاب العین کے نام سے لغت کی باقاعدہ کتاب مرتب کی - امام فخر الدین المحصول میں لکھتے ھیں کہ خلیل کی کتاب العین عربی لغت کی اصل اساس ھے - خلیل نے اسے حروف تہجی کی ترتیب سے مرتب کیا، مگر اس میں مخارج حروف کی ترتیب کو ملحوظ رکھا، یعنی پہلے حلقی حروف اس کے بعد وہ حروف جو زبان سے نکلتے ھیں، پھر دانتوں سے نکلنے والے حروف، پھر لبوں سے نکلنے والے - کتاب کا آغاز حرف العین سے کیا اور اس کی وجہ تسمیہ بھی یہی ھے - کہتے ھیں کہ خلیل نے اس ترتیب میں اھلِ ھند کی پوری پیروی کی کیونکہ سنسکرت کی لغات کو مخارج حروف کی ترتیب پر مرتب کیا گیا ھے اور یہ بھی معلوم ھے کہ ھند اور جزیرۂ عرب کے مابین روابط پہلے سے چلے آ رھے تھے، جو اسلام کے بعد مزید پختہ ھو گئے - محققین اس خیال کو تسلیم نہیں کرتے - اس کا کہنا یہ تھا کہ خلیل مجتہد تھا، مقلد نہ تھا - مزیدبراں اس زمانے میں ھند میں کسی ڈکشنری کا وجود نہ تھا - عربوں کی عادت تھی کہ کتاب کو پہلے لفظ کے ساتھ موسوم کرتے تھے، مثلاً الھروی کی کتاب الجیم، نیز کتاب الجیمؔ، از ابو عمرو الشیبانی - افسوس کہ کتاب العین دست‌برد زمانہ سے محفوظ نہ رھی اور صفحۂ کائنات سے ناپید ھو گئی - یہ کتاب چودھویں صدی عیسوی تک موجود تھی - اب اس کے وھی حصے باقی ھیں جو دیگر مصنفین نے اپنی کتب میں نقل کر لیے ھیں، مثلاً السیوطی نے المزھر میں اور سیبویہ نے الکتاب میں اس کے طویل اقتباسات دیے ھیں.

علما اس ضمن میں مختلف الرای ھیں کہ آیا کتاب العین کا انتساب خلیل کی جانب درست ھے یا نہیں - ابن الندیم الفہرست میں ابن درید سے نقل کرتے ھیں کہ کتاب العین بصرے میں ۲۴۸ھ میں پہنچی - یہ کتاب نہ تو خلیل سے باقاعدہ روایت کی گئی ھے اور نہ کہیں مذکور ھے کہ خلیل نے یہ کتاب رقم کی - کہتے ھیں لیث بن نصر بن سیار خراسانی خلیل کا تلمیذ رشید تھا - خلیل نے کتاب کا کچھ حصہ تصنیف کیا، باقی ماندہ کتاب کو لیث نے اس نہج پر ترتیب دیا - اس کی بڑی دلیل یہ دی جاتی ھے کہ کتاب العین میں نحوی مسائل کا تذکرہ کرتے ھوے کوفی نحویوں کا نقطۂ نگاہ مذکور ھے حالانکہ خلیل بصرے کے مکتب فکر کا نمائندہ ھے (الفہرست، ص ۴۲) - الزبیدی بھی کہتے ھیں: ''اصل بات یہ ھے کہ خلیل نے پوری کتاب تصنیف نہیں کی - اس نے کتاب کا کچھ حصہ تحریر کیا مگر تکمیل سے قبل وفات پائی'' - الصولی کہتے ھیں: ''میں نے ابو العباس ثعلب کو یہ کہتے سنا کہ کتاب العین میں غلطیاں اس لیے واقع ھوئیں کہ پوری کتاب خلیل کی تحریر کردہ نہیں ھے - اگر وہ خود کتاب کو مکمل کرتے تو کسی غلطی کا امکان نہ تھا، اس لیے کہ خلیل عدیم النظیر عالم تھا'' - ثعلب یہ بھی کہتے ھیں کہ لوگوں کے تصرف کی وجہ سے اس کتاب کے نسخوں میں اختلاف پایا جاتا ھے؛ اس میں خلیل کے بعد آنے والے لوگوں کی کہانیاں مذکور ھیں (السیوطی: المزھر، ۱: ۸۲) اور اس میں پامال اور مبتذل اشعار سے استشہاد کیا گیا ھے، مثلاً اس کتاب میں ایک جگہ یوں

مذکور ہے کہ ابن الاعرابی (م ۲۳۱ھ) نے یوں کہا اور اصمعی (م ۲۱۶) کا قول یہ ہے، حالانکہ خلیل نے ۱۷۰ یا ۱۷۵ھ میں وفات پائی تھی، چنانچہ یہ کیسے ممکن ہے کہ خلیل نے اپنی وفات کے بعد ان سے یہ اقوال سنے ہوں؟ بخلاف ازیں علما کی دوسری جماعت کتاب العین کو خلیل ہی کی تصنیف گردانتی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ کتاب العین میں اغلاط کے ذمے دار وہ افراد ہیں جنھوں نے خلیل کے بعد اس کتاب کو نقل کیا۔ ان کے نزدیک یہ بات درست نہیں کہ کتاب العین ۲۴۸ھ میں منصۂ شہود پر آئی، اس لیے کہ خلیل کے تلمیذ نضر بن شمیل (م ۲۰۳ھ) نے ایک کتاب المدخل الی کتاب العین تصنیف کی تھی، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کتاب العین اس کی وفات سے بہت عرصہ پہلے عام طور سے شائع ہو چکی تھی۔ جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ کتاب العین میں نحوی مسائل کوفی نحویوں کے مسلک پر مشتمل ہیں حالانکہ خلیل کا تعلق بصرے کے مکتب نحو سے تھا، تو اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ کوفی و بصری نحویوں کے مابین معرکۂ نزاع و جدال بپا تھا۔ عین ممکن ہے کہ کسی کوفی نحوی نے کتاب العین کے مندرجات کو اپنے نحوی مسلک کے قالب میں ڈھال دیا ہو تا کہ خلیل کے حوالے سے وہ بصری نحویوں کے خلاف احتجاج کر سکیں۔ صحاح للجوہری کے مقدمہ نویس عبدالغفور عطّار نے آخری فیصلہ یہ دیا ہے کہ کتاب العین خلیل کی تصنیف ہے اور میں اس سے پوری طرح مطمئن ہوں البتہ اس امر کا امکان ہے کہ خلیل اس کی تکمیل نہ کر سکا ہو اور کسی اور نے اس کو مکمّل کیا ہو۔ یہ امر بھی بعید از امکان نہیں کہ پوری کتاب خلیل کی تالیف کردہ ہو اور آگے چل کر ناقلین نے متاخّرین کی روایات کو بنا پر جہالت اس میں شامل کر دیا ہو۔ مصر کے ڈاکٹر عبداللہ درویش نے حال ہی میں کتاب العین کے بارے میں ایک تحقیقی مقالہ تحریر کر کے لنڈن یونیورسٹی سے ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کی ہے اور اس میں ثابت کیا ہے کہ کتاب العین خلیل ہی کی تصنیف ہے۔

کتاب العین کی اہمیت کے پیش نظر متعدّد علما نے اس پر نقد و جرح کی، مثلاً المفضل بن سلمة، عبداللہ بن محمد الکرمانی، ابن درید، وغیرہم۔ ان سب نے اس ضمن میں کتابیں تالیف کیں۔ ابوبکر الزبیدی (م ۳۷۹ھ) نے کتاب العین کا بہت عمدہ خلاصہ تحریر کیا، جو بہت مقبول ہوا۔ بلکہ اس کو اصل کتاب پر ترجیح دی گئی۔ الزبیدی کے اختصار کا ایک قلمی نسخہ برلن میں، دوسرا اسکوریال میں، تیسرا میڈرڈ میں اور چوتھا کتاب خانۂ کوپرولو (استانبول) میں موجود ہے۔ ابن الندیم نے الفہرست (ص ۴۲) میں خلیل کی متعدد تصانیف کا تذکرہ کیا ہے۔ کتاب العین اور اس کے مؤلف خلیل کے تفصیلی تعارف کے لیے دیکھیے (۱) ابن خلّکان: وفیات، ۱: ۱۷۲؛ (۲) ابن الندیم: الفہرست، ص ۴۲؛ (۳) ابن خلدون: تاریخ، ۱: ۴۸۲؛ (۴) جرجی زیدان: تاریخ آداب اللغة العربیه، ۲: ۱۴۴؛ (۵) اخبار النحویین البصریین، ص ۳۸؛ (۶) السمعانی: الانساب، ۱: ۲۴؛ (۷) النووی: تہذیب الاسماء واللغات، ۱: ۱۷۷؛ (۸) تہذیب التہذیب، ۳: ۱۶۳؛ (۹) الازہری: تہذیب اللغة، ۱: ۴؛ (۱۰) شذرات الذّہب، ۱: ۲۷۵؛ (۱۱) الیافعی: مرآة الجنان، ۱: ۳۶۲؛ (۱۲) ابن قتیبہ: المعارف، ص ۲۳۶؛ (۱۳) السیوطی: بغیة الوعاة، ۱: ۵۵۸؛ (۱۴) السیوطی: المزہر، ۱: ۷۶ تا ۹۲۔

ابو عمرو الشیبانی: اسحٰق بن مرار الشیبانی (۹۴ تا ۲۰۶ھ) کوفے کا رہنے والا تھا، لیکن بغداد میں نشو و نما پائی۔ وہ شعر و لغت کا بڑا عالم تھا

اور علما میں صاحب دیوان اللغة والشعر کے لقب سے معروف تھا ۔ الشیبانی ثقہ راوی تھا اور امام احمدؒ ابن حنبل اور ابو عبید القاسم بن سلام جیسے علما نے اس سے استفادہ کیا ۔ دیگر تصانیف کے علاوہ اس نے لغت میں کتاب الجیم مرتب کی ۔ ابو عمرو نے بڑی طویل عمر پائی ۔ الشیبانی (ولادت ۹۴ھ) اور خلیل (ولادت ۱۰۰ھ) دونوں معاصر تھے اور دونوں ھی نے لغت کی کتابیں تحریر کیں ۔ پورے وثوق کے ساتھ نہیں کہا جا سکتا کہ اس ضمن میں اوّلیت کا شرف کسے حاصل ھوا، اگرچہ علما کی اکثریت خلیل ھی کو عربی موسیقی اور عروض کی طرح عربی لغت نویسی کا بھی اولین مؤسس قرار دیتی ھے ۔ کتاب الجیم ضخیم کتاب نہیں بلکہ متوسط حجم کے ۲۸۷ اوراق پر مشتمل ھے ۔ مصر کی المجمع اللغوی نے کتاب الجیم کو مشہور فرانسیسی مستشرق شارل کونس Charl Kuentz کے حواشی اور الاستاذ ابراھیم مصطفٰی کی تحقیق کے ساتھ کتاب خانۂ اسکوریال کے نسخے پر اعتماد کرتے ھوے شائع کر دیا ھے (انباہ الرّواة، ۱ : ۲۲۴ تا ۲۲۷؛ بغیة الوعاة، ص ۱۹۲) ۔

ابو عبید القاسم بن سلام (۱۵۷ھ تا ۲۲۳ھ) : ایک رومی غلام کا بیٹا اور بڑا عابد و زاھد تھا ۔ وہ تہائی رات عبادت میں گزارتا، دوسری تہائی میں سوتا اور تیسری تہائی میں تصنیف کا کام کرتا ۔ علما نے قرآن و حدیث اور لغت سے متعلق اس کی بیس سے زائد تصانیف کا تذکرہ کیا ھے ۔ علما کا قول ھے کہ اللہ تعالٰی اگر اس اُمّت میں ابو عُبَید کو پیدا نہ کرتا تو لوگ قرآن مجید کے معانی میں بکثرت غلطیاں کرتے ۔ اس نے لغت میں ایک کتاب الغریب المصنف تصنیف کی، جسے مشہور جرمن مستشرق شپٹلر (Spitaler) نے ایڈٹ کر کے شائع کر دیا ھے ۔ اس میں لغت کی تیس کتابوں کو یکجا کر دیا گیا ھے ۔ مصنّف نے اس مختصر کتاب میں سترہ ہزار عربی کلمات کو جمع کر دیا ھے اور اس کی تالیف میں الاصمعی، ابو زید، ابو عبیدہ، الکسائی اور دیگر علماے لغت پر اعتماد کیا ھے ۔ مشہور نابینا لغوی ابن سیدة الأندلسی نے اپنی دونوں کتابوں (المخصّص اور المحکم) کی تالیف میں ابو عُبَید کی پیروی کی ھے اور اسے الغریب المصنّف زبانی یاد تھی ۔ اسی طرح سلیمان بن مطروح الحجاری بھی اس کتاب کا حافظ تھا (بغیة الوعاة، ص ۲۶۳، ۳۲۷) ۔

ابن درید : ابوبکر محمد بن الحسن بن دُرَید الازدی البصری (۲۲۳ تا ۳۲۱ھ) کا شمار لغت کے اکابر علما میں ھوتا ھے ۔ علما کی راے میں وہ لغت و ادب میں خلیل کا قائم مقام تھا ۔ ابن الندیم نے اس کی انیس تصانیف کا ذکر کیا ھے، جن میں اھم ترین کتاب الجمھرة فی اللغة ھے ۔ اسے بہ ترتیب حروف تہجی مرتب کیا گیا ھے ۔ اس سلسلے میں اس نے خلیل کی کتاب العین کا تتبع کیا ھے، یعنی پہلے ثنائی الفاظ، پھر ثلاثی، پھر رباعی، پھر ملحق الرباعی اور اس کے بعد خماسی اور سداسی؛ الفاظ نادرہ ایک باب میں جمع کر دیے گئے ھیں ۔ مشہور نحوی ابن جنّی نے اپنی کتاب الخصائص میں جمھرہ پر نقد و جرح کی ھے کہ اس کی ترتیب درست نہیں، نیز یہ کہ اس میں صرفی غلطیاں ھیں کیونکہ ابن دُرَید علم الصرف میں کم سواد تھا ۔ بقول الیسوطی، ابن جنّی کا مطلب یہ ھے کہ صرفی اوزان کے لحاظ سے جمھرہ میں غلطیاں پائی جاتی ھیں اور الفاظ کو غلط مقام پر درج کیا گیا ھے ۔ ابن جنّی کی یہ بات درست ھے کہ ابن درید صرف میں کم مایہ تھا جب کہ ابن جنّی اس کے مقابلے میں بے نظیر صرفی عالم تھا ۔ اسی طرح الازھری نے بھی ابراھیم بن محمد بن عرافہ المعروف بہ نِفْطَوَیہ کے حوالے سے جمھرہ پر تنقید کی ھے ۔

السیوطی کے نزدیک نفطویہ کی راے قابلِ تسلیم نہیں، اس لیے کہ وہ ابن دُرَید کا معاصر تھا اور وہ ایک دوسرے کی ہجو کیا کرتے تھے اور اصول حدیث میں طے ہو چکا ہے کہ معاصرین کی جرح قابل قبول نہیں ۔ ابن درید نے الجمہرہ کو فارس میں املا کرایا، پھر بصرے اور بغداد میں اپنے حافظے، کی مدد سے اسے دوبارہ لکھوایا اور کسی کتاب سے مدد نہ لی ۔ یہی وجہ ہے کہ اس کے نسخوں میں کثیر اختلاف پایا جاتا ہے ۔ السیوطی کا بیان ہے کہ مجھے الجمہرہ کا ایک نسخہ ملا، جسے احمد بن عبدالرحمٰن بن قابوس الطرابلسی اللغوی نے لکھا تھا؛ اس نے یہ نسخہ ابن خالویہ النحوی کو سنایا تھا اور ابن خالویہ نے اسے ابن دُرید سے روایت کیا ۔

الجمہرہ کی وجہ تسمیہ یہ بیان کی گئی ہے کہ ابن دُرَید نے اسے جمہور کلام عرب سے منتخب کر کے جمع کیا تھا ۔ یہ کتاب ہندوستان میں طبع ہو چکی ہے اور اس کے قلمی نسخے لنڈن، پیرس، کتاب خانۂ کوپریلی اور کتاب خانۂ آیا صوفیہ میں موجود ہیں۔ اسمعیل بن عباد نے الجوہرہ کے نام سے الجمہرہ کا خلاصہ تیار کیا ۔ ابن دُرید اور الجمہرہ کے تفصیلی تعارف کے لیے دیکھیے (۱) ابن خلّکان، ۱ : ۴۹۷؛ (۲) طبقات الادباء، ص ۳۲۲؛ (۳) الفہرست، ص ۶۱؛ (۴) السمعانی : الانساب، ۱ : ۲۲۶؛ (۵) تاریخ بغداد، ۲ : ۱۹۵؛ (۶) شذرات الذہب، ۲ : ۲۸۹؛ (۷) طبقات الشافعیہ، ۲ : ۱۴۵؛ (۸) ابن قاضی شہبہ : طبقات، ۲ : ۳۳؛ (۹) لسان المیزان، ۵ : ۱۳۲؛ (۱۰) الیافعی : مرآۃ الجنان، ۲ : ۲۸۲؛ (۱۱) المرزبانی : معجم الشعراء، ص ۴۶۱؛ (۱۲) میزان الاعتدال، ۲ : ۳۹۲؛ (۱۳) انباہ الرواۃ، ۳ : ۹۲ ۔

الفارابی : ابو ابراہیم اسحٰق بن ابراہیم الفارابی (م ۳۵۰ھ) الصحاح کے مصنف الجوہری کا ماموں تھا ۔ وہ فاراب کا رہنے والا تھا، نقل مکانی کر کے یمن آیا اور زبید میں سکونت گزیں ہو گیا ۔ اس نے اپنی کتاب دیوان الادب وہیں مرتب کی، جسے وہ میزان اللغۃ و معیار الکلام قرار دیتا ہے ۔ اس نے کتاب کو چھے قسموں میں منقسم کیا ہے، پھر ہر قسم کو دو قسموں میں تقسیم کر کے پہلی قسم کو اسماء اور دوسری کو افعال کے لیے مخصوص کیا ہے اور ہر کلمے کے آخری حرف کو باب قرار دیا ہے، مثلاً باب الباء میں وہ ایسے کلمات درج کرتا ہے جن کے آخر میں حرف الباء ہے ۔ فصول کو بھی حروف تہجی کی ترتیب پر مرتب کیا ہے اور اس میں دوسرے تیسرے اور چوتھے حرف کو بھی ملحوظ رکھا ہے ۔ الجوہری نے الصحاح میں بھی یہی ترتیب اختیار کی ہے۔ اور غالباً اسی کو دیکھ کر عصر حاضر کے ایک محقق ڈاکٹر کرنکوف Krenkow کو یہ گمان ہوا ہے کہ الجوہری نے الصحاح میں الفارابی کی کتاب سے سرقہ کیا ہے، تاہم دلیل و برہان سے یہ خیال صحیح ثابت نہیں ہوتا ۔ الفارابی اور الجوہری دونوں کی کتابیں محفوظ ہیں اور ان میں کثیر فرق و اختلاف پایا جاتا ہے ۔ تحقیق سے معلوم ہوتا ہے کہ الجوہری کا کام اپنے ماموں (الفارابی) کے مقابلے میں زیادہ صحیح اور مکمل ہے ۔ دو کتابوں کے باہمی تشابہ و تماثل سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان میں سے ایک سارق ہے ورنہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ الازہری نے خلیل کی کتاب العین سے سرقہ کیا تھا اور ہر لغوی مکتب فکر کی پیروی کرنے والے کو سارق قرار دیا جائے گا ۔ ابو سعید محمد بن جعفر بن محمد الخوری نے، جس کا ائمۂ لغت میں شمار ہوتا ہے، الفارابی کے دیوان الادب میں بہت سے اضافے کیے۔ اور اسے دس جلدوں میں تقسیم کیا ۔ حسن بن مظفر النیشاپوری نے دیوان الادب کی تہذیب و اصلاح کی

اور اسے تہذیب دیوان الادب کے نام سے موسوم کیا (السیوطی : بغیۃ الوعاۃ، ص ۲۸، ۲۹ و ۲۳۰) ۔

الازھری : ابو منصور محمد بن احمد بن ازھر الھروی اللغوی (۲۸۲ تا ۳۷۰ھ)، امام لغت اور عالم تفسیر و حدیث و فقه تھے ۔ ان کی کتاب تہذیب اللغة بڑی عرق ریزی اور جانفشانی سے لکھی گئی ہے اور اس میں غیر صحیح کلمات نہایت کم ھیں ۔ ایسے موقع پر الازھری نےخود اشارہ کر دیا ہے کہ فلاں لفظ میں نے غیرثقه راوی سے اخذ کیا ہے ۔ اپنی کتاب کی ترتیب میں انھوں نے خلیل کی کتاب العین کا تتبع کیا ہے ۔ کتاب کے شروع میں مقدمه ہے، جس میں راویان لغت کے سیر و سوانح مندرج ھیں ۔ الازھری نے ابوالعباس ثعلب، ابن درید اور نفطویه سے استفادہ کیا، الفاظ کی تلاش میں عرب کی بادیه پیمائی کی، عرصۂ دراز تک بدّووں کی قید میں رہے اور اس طرح خالص عربی پر حاوی ہوگئے ۔ مقدمے میں تہذیب اللّغة کی وجه تسمیه بتاتے ہوے الازھری نے لکھا ہے : ''کم سواد لوگوں نے اپنی تصنیف کردہ کتب میں غلط اور غیر فصیح الفاظ کی بھرمار کر دی تھی ۔ میں نے اپنی کتاب کو ان الفاظ سے پاک کیا اور اگر میں اپنی کتاب میں وہ سب کچھ جمع کر دیتا جو میرے پاس محفوظ تھا تو میری کتاب کی ضخامت کئی گنا بڑھ جاتی ۔ دریں صورت میں عربی زبان پر بڑی زیادتی کرنے والا ہوتا ۔ میں نے اس کتاب میں وھی کلمه درج کیا ہے جو میں نے بذات خود کسی ثقه راوی سے سنا ہے'' ۔ الازھری نے اپنی کتاب میں بلاد و امکنه اور پانی کے چشموں کا ذکر بھی کیا ہے اور اگر اس حصّے کو الگ کر دیا جائے تو اس سے جغرافیے کی بہترین کتاب مرتب ہو سکتی ہے ۔ کتاب میں الازھری نے یه فقرہ بکثرت استعمال کیا ہے : ''سمعت العرب یقولون'' (= میں نے عربوں کو کہتے سنا ہے) ۔ التہذیب چھپ چکی ہے اور دنیا کی مختلف لائبریریوں میں اس کے اٹھارہ قلمی نسخے پائے جاتے ھیں ۔ مزید معلومات کے لیے دیکھیے : (۱) ابن خلکان : وفیات الاعیان، ۱ : ۵۰۱؛ (۲) السیوطی : بغیۃ الوعاۃ؛ (۳) معجم الادباء، ۱۷ : ۱۶۴ ۔

الصاحب بن عباد الصّاحب اسمٰعیل بن عباد ابن عباس ابو القاسم (۳۲۶ تا ۳۸۵ھ) مؤیّد الدوله ابن بویه دیلمی اور اس کے بھائی فخر الدولة کا وزیر، جو بچپن ھی سے مؤید الدوله کی صحبت میں رہنے کی وجه سے ''الصاحب'' کے لقب سے مشہور ہوا، بڑا کریم النفس اور علم اور علما سے محبت کرنے والا تھا ۔ اس کی ذاتی لائبریری چار صد بار شتر کے برابر تھی ۔ دیگر تصانیف کے علاوہ اس نے لغت کی ضخیم کتاب المحیط کے نام سے تحریر کی ۔ خلیل کی کتاب العین، اور الازھری کی، التہذیب کی پیروی کرتے ہوے اس نے اپنی کتاب کو مخارج حروف کی ترتیب سے مرتب کیا، مگر اس نے شواھد و مراجع کو یکسر نظر انداز کر دیا ۔ جن لوگوں یا کتابوں سے اس نے غریب اور نادر الفاظ نقل کیے تھے ان کا تذکرہ اس نے بالکل نہیں کیا ۔ المحیط وسعت و جامعیت کے اعتبار سے بے نظیر، مگر کیفیت کے لحاظ سے ناقص ہے ۔ القفطی نے المحیط کے بارے میں لکھا ہے : کثّر فیه الالفاظ و قلّل الشواھد (= اس میں الفاظ زیادہ، مگر شواھد کم ھیں) ۔ دارالکتب المصریه میں المحیط کی الجزء الثالث کا قلمی نسخه موجود ہے، جو ۲۷۰ صفحات پر مشتمل ہے اور ساتویں صدی ہجری کا تحریر کردہ ہے (انباہ الرواۃ، ۱ : ۲۰۱) ۔

ابن فارس : ابوالحسین احمد بن زکریا بن فارس الرازی (م ۳۹۰ھ)، شاعر، ادیب اور یگانۂ روزگار عالم تھا اور الصاحب بن عباد اس کا شاگرد تھا ۔ اس نے سب سے پہلے مقامات نویسی کی طرح ڈالی ۔ دیگر تصانیف کے علاوہ لغت پر دو کتابیں مقاییس اللّغة اور

المجمل تالیف کیں ۔ المجمل میں اس نے محض کثیر الاستعمال کلمات پر اکتفا کیا ہے، اسی لیے اس کا نام المجمل رکھا ۔ اس کے قلمی نسخے برلن، لنڈن، پیرس، آوکسفرڈ، اور کوپریلی کی لائبریریوں میں موجود ہیں ۔ دارالکتب المصریہ میں موجود نسخہ دو جلدوں میں ہے اور تیرہ سو صفحات پر مشتمل ہے ۔ یہ کتاب مصر میں طبع ہو چکی ہے ۔ مقاییس اللغة چھے جلدوں پر مشتمل ہے اور اس کو علامہ عبدالسلام محمد ہارون نے ایڈٹ کر کے شائع کر دیا ہے ۔ ابن فارس نے اس کتاب کی ترتیب میں نہایت جدت پیدا کی ہے اور اس کی ترتیب و تہذیب دیگر کتب لغت سے بالکل جداگانہ طرز پر کی ہے۔ مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے : (۱) ابن خلکان : وفیات، ۱ : ۳۵؛ (۲) المزہر، ۱ : ۱۰۰؛ (۳) معجم الادباء، ۲ : ۶ .

ابو علی القالی : اسمٰعیل بن القاسم بن ہارون ابو علی القالی البغدادی (۲۸۸ تا ۳۵۶ھ) آرمینیا کے شہر مناز گرد (منازجرد، دریاقوت : معجم البلدان، ۸ : ۱۶۴) میں پیدا ہوا ۔ ۳۰۵ھ میں بغداد گیا اور طلب علم کے سلسلے میں ۳۲۸ھ تک وہاں مقیم رہا ۔ پھر ۳۳۰ھ میں اندلس گیا ۔ اس نے قرطبہ میں وفات پائی اور وہیں دفن ہوا ۔ القالی اس کو اس لیے کہتے ہیں کہ جب وہ بغداد آیا تو اس کے ساتھ مقام قالیقلا کے چند رفقا تھے ۔ اس نے جن علما سے کسب فیض کیا ان میں ابن دُرید، ابن القاسم الانباری، نِفطَویہ، الزّجاج، الاخفش اور ابن درُستویہ جیسے اکابر شامل ہیں ۔ دیگر تصانیف کے علاوہ اس نے علم لغت میں البارع مرتب کی ۔ اس کی تصنیف کا آغاز ۳۳۹ھ میں ہوا ۔ قرطبہ کا ایک کتب فروش محمد بن حسین الفہدی اس کا مدد گار تھا ۔ ابھی یہ پایۂ تکمیل تک نہیں پہنچی تھی کہ ابوعلی وفات پا گیا ۔ اس کے بعد محمد بن حسین مذکور اور محمد بن معمر الجیانی دونوں نے مل کر اسے مکمل کیا ۔ القالی نے اپنی کتاب کو حروف الہجاء کی ترتیب سے مرتب کیا، اس میں سابقہ تمام کتب لغت کو یکجا کر دیا، ہر غریب لفظ کے بارے میں بتایا کہ وہ کس عالم سے منقول ہے اور اسناد میں اختصار سے کام لیا ۔ یہ کتاب پانچ ہزار اوراق پر مشتمل ہے .

ابو علی نے اگرچہ اپنی کتاب کو خلیل کی پیروی میں مخارج حروف کی ترتیب سے مرتّب کیا ہے، مگر اس نے خلیل کی کامل تقلید نہیں کی ۔ خلیل نے اپنی کتاب کا آغاز حرف العین سے کیا ہے ۔ بخلاف ازیں ابو علی کی کتاب ہمزہ سے شروع ہوتی ہے، پھر الہاء اور پھر العین ہے ۔ ابو علی کو لغت نویسی میں مخترع و مجتہد تصور نہیں کیا جاتا بلکہ اسے خلیل اور مشرقی لغت نویسوں کا مقلّد کہہ سکتے ہیں ۔ بایں ہمہ البارع لغت کی پہلی کتاب ہے جو اندلس میں تالیف کی گئی ۔ آج تک اس کے کسی کامل نسخے کا کہیں پتا نہیں چل سکا ۔ سعی بسیار کے بعد اس کے صرف دو اجزاء معلوم کیے جا سکے ہیں ۔ ایک تو بریطانیہ (عدد Or ۹۸۱۱) میں ہے اور دوسرا پیرس کے المکتبة الاہلیہ (عدد ۴۲۳۵) میں ۔ موزۂ بریطانیہ میں المکتبہ الشرقیہ کے ناظم ڈاکٹر فلتون نے دونوں کا فوٹو لے کر ان کو یکجا کر دیا ہے .

الجوہری : ابو نصر اسمٰعیل بن حمّاد الجوہری ترکستان کے شہر فاراب کا باشندہ تھا ۔ یاقوت نے لکھا ہے کہ تلاش بسیار کے باوجود مجھے الجوہری کی تاریخ ولادت و وفات معلوم نہیں ہو سکی ۔ ابن فضل اللہ نے المسالک میں بیان کیا ہے کہ الجوہری نے ۳۹۳ھ میں اور بقول بعض ۴۰۰ھ کے لگ بھگ وفات پائی (البلغة فی اصول اللغة، ص ۱۹۰) ۔ الثعالبی کی فقه اللغة کے مقدمے میں لکھا ہے کہ الجوہری

۳۳۲ھ میں پیدا ہوا اور اس نے ۳۹۳ھ میں وفات پائی (مقدمۂ فقه اللغة للثعالبی و فقه اللغة للدکتور وافی، ص ۲۷۹) - الجوهری نے طلب علم میں مختلف دیار کی خاک چھانی: عراق میں ابو علی الفارسی (۲۸۸ تا ۳۵۶ھ) اور ابو سعید السیرافی (۲۸۴ تا ۳۶۸ھ) سے استفادہ کیا، پھر خالص عربی کی تلاش میں دیہاتوں اور صحراؤں میں گھومتا پھرتا رہا، پھر نیشاپور میں آ کر تدریس و تصنیف کا شغل اختیار کیا اور وهیں اپنی مشہور کتاب تاج اللغة و صحاح العربیة تحریر کی، جو الصحاح کے نام سے معروف هوئی - وہ بہت اعلٰی درجے کا خوش نویس تھا اور اسی بنا پر اسے الجوهری کہا جاتا ہے (بعض کہتے هیں کہ وہ جوهر فروشی کی وجہ سے الجوهری کہلایا).

لفظ الصّحاح کے ضبط میں علما مختلف الرّای هیں کہ آیا یہ بکسر الصّاد ہے یا بالفتح - ابو زکرّیا خطیب تبریزی کہتے هیں کہ "الصِحاح" بالکسر مشہور ہے اور یہ صحیح کی جمع ہے، جیسے ظَریف کی جمع ظِراف آتی ہے۔ "الصَحاح" بفتح الصّاد بھی درست ہے اور یہ صحیح لغت ہے: اندریں صورت یہ مفرد ہے، جمع نہیں؛ فعیل کے وزن میں ایک لغت "فَعال" بفتح الفاء بھی ہے، مثلاً شَحیح وشَحاح (= بخیل) (المزهر، ۱: ۹۷) - علما نے الصحاح کی بےحد تحسین و توصیف کی ہے - الثعالبی کی رائے میں یہ کتاب ابن درید کی الجمهرة، الازهری کی تہذیب اللغة اور ابن فارس کی المجمل سے بہتر ہے (یتیمة الدهر، ۴: ۲۸۹) - القفطی کا بیان ہے: "الصحاح سے استفادہ ابن فارس کی المجمل کی بہ نسبت آسان تر ہے" - یہ شہرۂ آفاق کتاب ہے - جب یہ کتاب مصر پہنچی تو علما نے اسے بے حد پسند کیا (انباہ الرّواة، ۱: ۱۹۵) - جلال الدین السیوطی نے مختلف کتب لغت کا تذکرہ کرنے کے بعد لکھا ہے: "اکثر کتب لغت کے جامعین نے رطب و یابس کو یکجا کر دیا ہے اور صحت کا التزام نہیں رکھا - اولین لغت نویس جس نے صحت کا التزام کیا الجوهری ہے - اسی لیے اس نے اپنی کتاب کا نام الصحاح رکھا - الصحاح کو کتب لغت میں وهی درجہ حاصل ہے جو صحیح بخاری کو کتب حدیث میں" (المزهر، ۱: ۹۷).

الصحاح کی اهمیت: الجوهری نے اپنی کتاب کو جدید طریقے سے مرتب کیا تھا، جو قبل ازیں لغویوں میں رائج نہ تھا - الصحاح میں کسی کلمے کے پہلے حرف کو باب اور اس کے بعد والے حرف کو فصل قرار دیا گیا ہے، مثلاً الجوهری کے هاں "ضرب" کا لفظ باب الضاد اور فصل الراء میں ملے گا جبکہ خلیل کی کتاب العین میں اس لفظ کو باب الباء اور فصل الضاد میں تلاش کیا جائے گا - الجوهری کی ترتیب کو متأخرین اهل لغت نے بہت پسند کیا اور اپنی کتب لغت اسی کے مطابق مرتب کیں - الصحاح کے قبول عام کی سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ علما نے اس کے ساتھ جس حد تک اعتنا کیا ہے وہ کسی اور کتاب کے حصے میں نہیں آیا - اگر اهل لغت خلیل اور اس کے همنواؤں، مثلاً ابن درید، الازهری اور ابن سِیدة اندلسی کی راہ پر گامزن رهتے تو عربی لغات سے استفادہ بڑا دشوار هوتا - الصّحاح نے لغت نویسی کے لیے ایک نئی راہ هموار کر دی اور آج تک تمام لغات اسی ترتیب کے مطابق مرتب کی جا رهی هیں.

الصّحاح کی مقبولیت کا یہ حال تھا کہ جب کوئی عالم کسی شہر میں آتا تو اهل شہر سب سے پہلے اس سے یہ سوال کرتے کہ آیا آپ نے الصحاح دیکھی ہے؟ چنانچہ کتاب الافعال کا مصنف ابن القطاع الصقلی (۴۳۳ تا ۵۱۵ھ) جب مصر آیا تو مصریوں نے یہی بات اس سے بھی پوچھی تھی

(انباہ الرواۃ، ۱ : ۱۹۵) ۔ بعض علما نے الصحاح کو حفظ کیا، مثلاً تاج الدّین محمود بن ابو المعالی الخوارزمی (۵۸۰ھ) اور ابن محطی الزاواوی (معجم الادباء، ۱ : ۱۵م؛ بغیۃ الوعاۃ، ص ۴۱۶م) .

مختار الصحاح : محمد بن ابی بکر بن عبدالقادر الرازی (م ۶۶۰ھ) نے مختار الصحاح کے نام سے الصحاح کا خلاصہ تیار کیا ۔ اس میں مؤلف نے کثیر الاستعمال الفاظ کو سمونے کے علاوہ الازہری کی التہذیب سے بھی استفادہ کیا ہے ۔ یہ مختصر لغت بہت مقبول ہے اور الرازی کی بہترین تالیف اور اس کی شہرت کا موجب ہے ۔ یہ متعدد مرتبہ چھپ چکی ہے (بار اوّل، بولاق ۱۲۸۲ھ؛ مطبوعۂ وزارتِ تعلیم مصر (بہ حک و اضافہ)، ۱۳۲۵ھ) .

الصراح من الصحاح : یہ الصحاح کا فارسی ترجمہ ہے، جو ابوالفضل محمد بن عمر بن خالد القرشی المعروف بجمال القرشی نے ۶۸۱ھ میں مکمل کیا ۔ مکتبۂ شیخ الاسلام، مدینۂ منورہ، میں اس کا نسخہ موجود ہے، جو ۹۰۱ھ میں لکھا گیا ۔ مترجم نے قرآنی آیات، احادیث نبویہ اور اشعار و امثال کو برہنائے اختصار حذف کر دیا ہے ۔ مزیدبراں مصنّف نے الصحاح کو خوب ہدفِ تنقید بنایا ہے ۔ یہ کتاب متعدد مرتبہ لکھنؤ کے مطبع نولکشور سے شائع ہو چکی ہے اور برصغیر ہند و پاک میں عام طور سے مقبول و متد اول ہے .

القراح : القرشی نے الصحاح کا تکملہ القراح بتکملِ الصحاح تحریر کیا ۔ اس کی ترتیب الصحاح کے مطابق ہے ۔ الصحاح میں جو کلمات موجود نہ تھے وہ اس میں شامل کر دیے گئے ہیں اور بعض جگہ مؤلف نے الصحاح پر نقد و جرح بھی کی ہے .

مختصر الصحاح : القرشی نے اس نام سے الصحاح کا خلاصہ بھی تیار کیا، تاہم یہ بھی خاصی ضخیم کتاب ہے اور اس میں الصحاح کے بہت کم مواد کو حذف کیا گیا ہے ۔ اس کا ایک خوبصورت نسخہ، جو فارسی خط میں ۷۰۹ھ کا تحریر کردہ اور بڑے سائز کے ۵۰۹ اوراق پر مشتمل ہے، کتاب خانۂ احمد ثالث، استانبول، میں محفوظ ہے (فہرس المخطوطات المصورہ، ۱ : ۳۷۱) .

نور الصباح فی اغلاط الصحاح : یہ القرشی کی چوتھی تصنیف ہے، جس میں الصحاح پر نقد و جرح کی گئی ہے ۔ یہ بھی ایک مختصر سا تکملہ ہے، جس کی ترتیب وہی ہے جو الصحاح کی ہے .

نورالصباح فی اغلاط الصراح : القرشی نے اپنی مختلف کتابوں میں الصحاح پر جو تنقید کی ہے اس کے جواب میں مفتی محمد سعد اللہ رام پوری نے نورالصباح فی اغلاط الصراح لکھ کر الصحاح کا دفاع کیا ۔ یہ فارسی زبان میں ہے اور ۱۲۹۳ھ میں ہندوستان سے شائع ہو چکی ہے (صدیق حسن خان : البلغة فی اصول اللغة، ص ۷۷) .

منتخب اللغات : از ملّا عبدالرشید الحسینی المدنی ۔ مصنّف نے الصحاح اور اس کے فارسی ترجمے الصراح، نیز القاموس سے مواد لے کر اس کو فارسی کے قالب میں ڈھال دیا ۔ یہ لغت ہند میں طبع ہو چکی ہے ابوالحسین زین الدین یحیی بن معطی بن عبدالنّور الزاواوی المغربی النحوی (۵۵۴م - ۶۲۸ھ) نے الصحاح کو منظوم صورت میں پیش کرنے کی کوشش کی، مگر اس کی تکمیل نہ کر پائے ۔ الفیۂ ابن معطی بھی ان کی تالیف ہے، جو منظوم ہے .

فلق الاصباح فی تخریج احادیث الصحاح : اس میں امام جلال الدین السیوطی (م ۹۱۱ھ) نے الصحاح کی احادیث کی تخریج کی.

الصحاح پر متعدد علما نے تعلیقات و حواشی تحریر کیے؛ بعض نے اس کا خلاصہ تیار کیا؛ کچھ علما ایسے بھی تھے جنھوں نے دیگر زبانوں میں

اس کا ترجمہ کیا؛ علما کی ایک جماعت نے الصحاح اور دیگر کتب لغت کو یکجا کیا اور بعض نے اس کی مفصل شرحیں تحریر کیں ۔ تفصیلات کے لیے دیکھیے (۱) معجم الادباء، ۲ : ۲۶۶؛ (۲) الثعالبی : یتیمة الدھر، ۴ : ۲۸۹؛ (۳) دمیة القصر، ص ۳۰۰؛ (۴) ابن قاضی شہبہ : طبقات، ۱ : ۲۶۲؛ (۵) نزھة الالباء، ص ۴۱۸؛ (۶) المزھر، ۱ : ۹۷؛ (۷) البغیة، ص ۱۹۵؛ (۸) شذرات الذھب، ۳ : ۱۳۲؛ (۹) النجوم الزاھرة، ۴ : ۲۰۷.

الجامع : از ابو عبداللہ محمد بن جعفر التمیمی القزاز القیروانی (۴۱۲ھ) ۔ وہ عزیز الفاطمی، سلطان مصر، کے دربار سے منسلک تھا اور اس کی متعدد تصنیفات تھیں ۔ اس نے لغت میں الجامع لکھی، لیکن یہ کتاب ضائع ہو چکی ہے (ابن خلکان، ۱ : ۵۱۴؛ معجم الادباء، ۱۷ : ۱۰۵؛ الوافی بالوفیات، ۲ : ۳۰۴، بغیة الوعاة، ص ۲۹؛ انباہ الرواة، ۳ : ۸۴).

الموعب : اس کا مصنّف ابو غالب تمّام بن غالب بن عمر اللغوی (م ۴۳۶ھ) تھا، جسے انجیر فروشی کی وجہ سے التیّانی بھی کہا جاتا ہے ۔ اس نے الموعب میں خلیل کی کتاب العین اور ابن درید کی الجمھرہ کو یکجا کر دیا ۔ یہ کتاب بھی ضائع ہوچکی ہے (ابن خلّکان، ۱ : ۹۷؛ الضبّی: بغیة الملتمس، ص ۲۳۶؛ روضات الجنات، ص ۱۳۰؛ معجم الادباء، ۷ : ۱۳۵؛ ابن قاضی شہبہ : طبقات، ۱ : ۲۸۵؛ انباہ الرواة، ۱ : ۳۰۹).

المحکم : از حافظ ابوالحسن علی بن اسمٰعیل المعروف بابن سیدة الاندلسی (۳۹۸ تا ۴۵۸ھ) ۔ مصنف اور اس کے والد دونوں نابینا، لیکن جیّد عالم تھے ۔ ابن سیدة نے اپنے والد کے علاوہ ابوالعلاء اور صاعد بن الحسن البغدادی اللّغوی سے استفادہ کیا ۔ اندلس کے شہر مرسیہ میں اقامت گزیں رہا ۔ اس نے المحکم والمحیط الاعظم تصنیف کی ۔ المحکم کے مطالعے سے پتا چلتا ہے کہ وہ نحو اور لغت کے علاوہ علم قراءت میں بھی پوری دستگاہ رکھتا تھا ۔ المحکم تمام اقسام لغت کی جامع ضخیم کتاب ہے، جو مصر سے شائع ہو چکی ہے ۔ اس کی ترتیب کتاب العین کے مطابق ہے ۔ صاحب القاموس اس پر بہت اعتماد کرتے تھے ۔ ڈاکٹر طٰہ حسین کی رائے میں یہ لغت کی بنیادی اور قابل اعتماد کتابوں میں سے ہے ۔

المخصّص : لغت میں ابن سیدة کی دوسری کتاب المخصّص ہے، جسے الثعالبی کی فقه اللغة کے انداز پر مرتب کیا گیا ہے ۔ اس کے مخطوطات آوکسفرڈ اور اسکوریال میں محفوظ ھیں اور یہ ۱۳۱۶ھ میں سترہ جلدوں میں سے شائع ہو چکی ہے ۔ اس میں الفاظ مشابہ کو، جو باہم قریب المعنی ہوں، ایک باب میں جمع کر دیا ہے۔ مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے: (۱) ابن خلکان، ۱: ۳۴۲؛ (۲) الضبّی: بغیة الملتمس، ص ۴۰۵؛ (۳) الدیباج المذھب، ص ۲۰۴؛ (۴) معجم الادباء، ۱۲: ۲۳۱؛ (۵) لسان المیزان، ۴ : ۲۰۵؛ (۶) الیافعی : مرآة الجنان، ۳ : ۸۳؛ (۷) انباہ الرواة، ۲: ۲۲۵؛ (۸) تاریخ بغداد، ۲: ۱۸۶؛ (۹) البدایة والنہایة، ۱۲ : ۹۵؛ (۱۰) شذرات الذھب، ۳ : ۳۰۵.

العباب : از رضی الدین الحسن بن محمد بن الحسن الصنعانی (۵۷۷ تا ۶۵۰) ۔ یہ نا مکمل کتاب بیس جلدوں میں ہے ۔ مصنف "یکم" کی فصل تک پہنچا تھا کہ پیام اجل آ گیا (السیوطی: المزھر، ۱ : ۱۰۰؛ القاموس، دیباچہ، ۱ : ۳۱).

التکملة : اسی مؤلف کی ذوسری کتاب ہے، جسے اس نے متعدد علوم کی ایک ہزار کتب کی مدد سے مرتّب کیا اور الجوھری سے جو الفاظ چھوٹ گئے تھے ان کو اس میں جمع کیا ۔ بقول علما یہ

عمدہ ترین کتاب ہے جو الصّحاح سے متعلق تحریر کی گئی ۔ التکملۃ کا ایک قلمی نسخہ مدینۂ منورہ میں کتاب خانۂ شیخ الاسلام میں ہے، جس میں لکھا ہے کہ مؤلف اس کی تصنیف سے ۶۶۵ھ میں فارغ ہوا۔

لسان العرب : از ابوالفضل جمال الدین محمد بن مکرم بن منظور الافریقی المصری الانصاری الخزرجی (محرم ۶۳۰ھ تا شعبان ۷۱۱ھ) ۔ اس میں الجوہری کی الصحاح، الازہری کی التہذیب، ابن سیدۃ کی المحکم اور ابن الاثیر کی النہایۃ کو جمع کر دیا گیا ہے ۔ یہ کتاب ۱۳۰۰ھ میں مصر سے بیس جلدوں میں شائع ہو چکی ہے ۔ ابن منظور [رکّ بآں] ایک یگانۂ روزگار عالم تھا، جس سے السّبکی اور الذّہبی دونوں نے روایت کی ہے ۔ لسان العرب کو، جو اسّی ہزار کلمات پر مشتمل ہے، لغت کا دائرۃ المعارف تصوّر کیا جاتا ہے ۔ الشیخ المرصفی نے اس پر بہترین حواشی تحریر کیے اور اس پر نقد و جرح کی ہے، جو لسان العرب کی اپنی ضخامت کے برابر ہے ۔ اسی طرح مشہور مستشرق کرنکو Krenkow نے بھی اس پر مفید حواسی تحریر کیے ہیں، جو لسان العرب کے نصف حجم کے برابر ہیں ۔ اگر لسان العرب کو ان مفید تعلیقات کے ساتھ شائع کر دیا جائے تو یہ عربی زبان کی عظیم خدمت ہوگی ۔ مزید معلومات کے لیے دیکھیے (۱) فوات الوفیات، ۲ : ۲۶۵؛ (۲) بغیۃ الوعاۃ، ۱ : ۲۴۸؛ (۳) شذرات الذھب، ۶ : ۲۶؛ (۴) نکت الھمیان، ص ۲۷۵؛ (۵) ابن حجر، ۴ : ۲۶۲۔

القاموس : از مجد الدین ابو طاہر محمد بن یعقوب بن محمد الشیرازی الفیروز آبادی (۷۲۹ھ تا ۸۱۶ھ) ۔ مصنف کے حالات کی تفصیل کے لیے رکّ بہ الفیروز آبادی ۔ القاموس عربی لغات میں بے حد شہرت و اہمیت کی حامل ہے ۔ اس میں مصنّف نے ابن سیدۃ کی المحکم اور الصنعانی کی العُباب کا خلاصہ جمع کر دیا ہے ۔ القاموس میں الجوہری پر حد درجہ نکتہ چینی کی گئی ہے اور بعض جگہ تو تنقید جادۂ اعتدال سے تجاوز کر گئی ہے ۔ بعض علما نے الجوہری کی حمایت اور الفیروز آبادی کے خلاف مستقل کتابیں تحریر کی ہیں ۔ القاموس ان عظیم لغات میں سے ہے جس نے لغت نویسی کی تحریک میں ایک نئی روح پھونک دی ۔ علما نے اس کے مختلف پہلوؤں پر جداگانہ کتابیں تحریر کیں ۔ بعض علما نے شرحیں لکھیں، بعض نے اس کو جرح و نقد کا نشانہ بنایا ۔ کچھ ایسے علما بھی تھے جنھوں نے اس کا دفاع کیا ۔ بعض نے اس کے خلاصے تیار کیے ۔ اس کی مقبولیت کی یہ حد ہے کہ "قاموس" کے لفظ کو "المعجم" (ڈکشنری) کا ہم معنی تصور کیا جانے لگا، مثلاً کہا جاتا ہے قاموس الصحاح قاموس لسان العرب ۔ عصر حاضر میں بعض لغات کے نام القاموس العصری اور قاموس الحبیب وغیرہ تجویز کیے گئے ۔ القاموس پر اس قدر کتابیں تحریر کی گئی ہیں کہ ان کے تفصیلی تعارف کی گنجائش نہیں، تاہم چند اہم کتب کا تذکرہ کیا جاتا ہے :-

تاج العروس : ابوالفیض محمد بن محمّد الشہیر بمرتضٰی الحسینی الزبیدی (۱۱۴۵ھ تا ۱۲۰۵ھ) نے تاج العروس من جواھر القاموس کے نام سے القاموس کی شرح تصنیف کی ۔ یہ عربی کی سب سے بڑی لغت ہے ۔ اس میں ایک لاکھ بیس ہزار کلمات (مادے) ہیں ۔ کتاب کی تکمیل پر مصنف نے ۱۱۸۱ھ میں شاندار دعوت ولیمہ کی ۔ جب محمّد بک ابو لھب نے جامع ازھر کے قریب لائبریری بنائی تو اس کے لیے ایک لاکھ درھم خرچ کر کے تاج العروس خریدی ۔ الزبیدی بہت سی زبانیں جانتے تھے اور لوگ ان کے علم و فضل کی وجہ سے انھیں بے حد احترام کی نظر سے دیکھتے تھے ۔ تاج العروس کی تصنیف میں مصنف نے زیادہ تر لسان العرب پر اعتماد

کیا ہے ۔ تاج العروس کا کچھ حصہ مصر سے ۱۲۸۶ - ۱۲۸۷ھ میں پانچ جلدوں میں شائع ہوا ۔ کامل کتاب ۱۳۰۶ - ۱۳۰۷ھ میں شائع ہوئی ۔ الصحاح للجوهری کا مقدمہ نویس لکھتا ہے کہ تاج العروس ابھی تک شایان شان طریقے پر شائع نہیں ہوئی اور اس کی نفیس ترین اشاعت امت عربیہ پر ایک قرض ہے ۔

الاوقیانوس : احمد عاصم نے الاوقیانوس البسیط فی ترجمة القاموس المحیط کے نام سے القاموس کا ترکی زبان میں ترجمہ کیا، جو ۱۲۵۰ھ میں مصر سے شائع ہوا۔

القابوس : یہ القاموس کا فارسی ترجمہ ہے، جو حبیب اللہ نے کیا ۔ اس کا قلمی نسخہ موزۂ بریطانیہ میں موجود ہے۔

متعدد علما نے القاموس پر نقد و جرح کی اور اس ضمن میں مستقل کتابیں تحریر کیں، مثلاً :-

(۱) ابتہاج النفوس بذکر مافات القاموس : مؤلف کا نام معلوم نہیں ۔ اس کا نسخہ دارالکتب المصریه میں موجود ہے ۔

(۲) الدرّاللقیط فی اغلاط القاموس المحیط، از محمد بن مصطفٰی المعروف داؤد زاده (م ۱۱۰۷ھ)۔ اس کا قلمی نسخہ کتاب خانۂ آیا صوفیا میں موجود ہے۔

(۳) الجاسوس علی القاموس، از شیخ احمد فارس الشدیاق (م ۱۸۸۶ء) ۔ یہ ۱۲۹۹ھ میں آستانہ سے شائع ہو چکی ہے ۔

(۴) اضاعة الادموس و ریاضة الشموس من اصطلاح صاحب القاموس، از عبدالعزیز الحلی ۔ اس کا ایک مخطوطہ الجزائر کی لائبریری میں موجود ہے (جرجی زیدان : تاریخ آداب اللغة العربیه، ۳ : ۱۵۸، ۳۱۱؛ النعمانی : الروض العاطر، ۲ : ۲۴۹؛ بغیة الوعاة؛ ۱ : ۲۷۳؛ الشوکانی : البدر الطالع، ۲ : ۲۸۰)۔

(۵) القول المانوس فی صفات القاموس، از مفتی محمد سعد اللہ رام پوری (م ۱۲۸۷ھ)۔

(۶) ترویح النفوس علی حواشی القاموس، از شیخ عبدالباری الایباری المصری (م ۱۳۰۶ھ)۔

القاموس، از علی بن سلطان محمد القاری الهروی الفقیه الحنفی (م ۱۰۱۴ھ) ۔ اس میں وہ تمام الفاظ درج ھیں جو القاموس میں شامل ہونے سے رہ گئے تھے۔

(۸) مدّ القاموس، از ایڈورڈلین E. Lane (۱۸۰۱ تا ۱۸۷۶ء)، مستشرقین کی تصنیف کردہ مشہور لغت ہے ۔ یہ تاج العروس کا ترجمہ ہے، جس میں مکررات کو حذف کر دیا ہے ۔

عصر حاضر میں بھی لغت نگاری پر کسی حد تک جو کام ھوا ہے اس میں لبنان کے مسیحی ادباء پیش پیش ھیں، مثلاً المنجد، الرائد، المورد، القاموس العصری، الفرائد الدریه۔ وغیرہ متعدد چھوٹی بڑی ڈکشنریاں عربی سے عربی یا عربی سے انگریزی اور انگریزی سے عربی میں رقم کی گئیں، مگر ان میں سے کوئی لغت بھی صحیح معنی میں لغت کہلائے جانے کے قابل نہیں ۔ ان سب میں متقدمین کی خوشہ چینی کی گئی ہے ۔

عربی لغت نگاری کے مکاتب اربعه : اهل اسلام کے ابتدائی علماے لغت عربی لغت نگاری کے قافلہ سالار تھے ۔ انھوں نے عربی لغت نگاری کے قواعد کی داغ بیل ڈالی اور مواد کو ترتیب دینے کے سلسلے میں کوئی کسر نہ چھوڑی ۔ اگرچہ بعض متأخرین لغت نگاروں نے اپنی لغات میں قارئین کے لیے قدرے سہولت پیدا کی، مگر اسے جدّت طرازی اور ابتکار کا نام نہیں دیا جا سکتا، مثلاً شیخ محمّد النجاری المصری (م ۱۳۳۲ھ) نے ایک لغت ترتیب دی ہے، جس میں لسان العرب اور القاموس کو یکجا

کر کے ان کے مواد کو اوائل حروف کی ترتیب سے اسی طرح مرتب کیا گیا ہے جیسے کہ آج کل عام لغات مرتب کی جا رہی ہیں۔

ہمارے قدیم لغت نگاروں نے عربی لغت نویسی کے جو قواعد وضع کیے تھے وہ ہنوز برقرار ہیں اور عصر حاضر تک اس میں کچھ اضافہ نہیں کیا جا سکا۔ یہی وجہ ہے کہ بعد میں آنے والے لغت نگار اپنے پیش رووں میں سے کسی نہ کسی کی ہموار کردہ راہ پر گامزن رہے ہیں۔ قدیم لغت نگاروں میں بعض خصوصیات مشترکہ طور پر پائی جاتی ہیں، تاہم ان میں سے ہر ایک کچھ نہ کچھ جداگانہ خصوصیات بھی رکھتا ہے۔ ہم ان متقدمین لغت نگاروں کی لغات کو خلیل بن احمد سے لے کر الجوہری کے عہد تک حسب ذیل چار مکاتب فکر میں محصور و محدود کر سکتے ہیں، جن کا عصر و عہد دوسری صدی کے اواخر سے لے کر چوتھی صدی ہجری کے اختتام تک پھیلا ہوا ہے؛ بالفاظ دیگر یہ دبستان فکر خلیل کی وفات یعنی (۱۷۰ یا ۱۷۵ھ) سے شروع ہو کر الجوہری کی وفات (۳۹۳ھ) پر اختتام پذیر ہوے:-

۱ - مدرسة المعانی: اس مکتب فکر سے وابستہ اہل لغت نے اپنی لغات الفاظ سے قطع نظر معانی و موضوعات کے اعتبار سے مرتب کیں، مثلاً ابو عبید: الغریب المصنف؛ ابن سیدة الاندلسی: المخصص، نیز دیگر کتب لغت، جن میں معانی کو ملحوظ رکھا گیا ہے۔ یہ وہی طرز ہے جس پر فقه اللغة پر مشتمل کتابیں تحریر کی گئی ہیں، مثلاً الثعالبی: فقه اللغة۔

۲ - مدرسة الالفاظ: اس مکتب فکر سے وابستہ علما نے اپنی کتابوں کو ان حروف کی ترتیب سے مرتب کیا جن سے کلمات کا آغاز ہوتا ہے؛ پھر ان حروف کی ترتیب میں بھی ان کے یہاں فرق و اختلاف پایا جاتا ہے، مثلاً خلیل، ابو عمرو، الجوہری اور القالی کی ترتیب حروف یکساں انداز کی نہیں۔ ترتیب حروف کے اعتبار سے ان میں جو فرق پایا جاتا ہے اس کی توضیح یہ ہے کہ خلیل نے اپنی کتاب کو مخارج حروف کی ترتیب سے مرتب کیا۔ اور سب سے پہلے حلقی حروف کو لایا ہے، پھر حلقی حروف میں بھی حرف العین سے آغاز کیا۔ اس نے اپنی کتاب میں کلمات کے پہلے حرف کو پیش نظر رکھا ہے۔ ابو علی القالی نے تھوڑے سے فرق کے ساتھ خلیل کی پیروی کی۔ اس نے بھی اپنی کتاب کا آغاز خلیل کی طرح حلقی حروف سے کیا، مگر حروف حلقی کی ترتیب اس کے نزدیک وہ نہیں جو خلیل کے یہاں ہے۔ ابو عمرو الشیبانی نے اپنی کتاب کو حروف ہجاء کی معروف ترتیب سے مرتب کیا اور یہی طریق البرمکی نے بھی اختیار کیا، مگر الشیبانی اور البرمکی کی ترتیب میں بڑا فرق ہے (تفصیل آگے آ رہی ہے)۔ الجوہری کی ترتیب ان سب سے مختلف ہے، اس نے کسی کلمے کے آخری حرف کو ملحوظ رکھ کر حروف ہجاء کے مطابق اپنی کتاب کو مرتب کیا۔

بایں طور اہل لغت کے صرف دو دبستان فکر قرار پاتے ہیں: (۱) مدرسة المعانی اور (۲) مدرسة الالفاظ، مگر گہرائی میں اتر کر دیکھا جائے تو یہ دو مکاتب فکر بڑھ کر چار بن جاتے ہیں، جس سے یہ بات کھل کر سامنے آ جاتی ہے کہ کسی لغت نگار کا تعلق لغت نویسی کے کس مکتب فکر سے ہے۔ مکاتب اربعه کی تشریح ملاحظه فرمائیے:

۱ - مدرسة الخلیل؛ (۲) مدرسة ابی عبید؛ (۳) مدرسة الجوہری؛ (۴) مدرسة البرمکی (جو ابوالمعالی محمد بن تمیم البرمکی اللغوی سے منسوب ہے۔ اس نے اگرچہ کوئی مستقل لغت تصنیف نہیں کی، تاہم لغت نویسی کا ایک نیا طریقه اختراع کیا، جو عصر

حاضر تک مقبول چلا آ رہا ہے - وہ یہ ہے کہ لغت کی کتاب کو کلمات کے پہلے حروف کے پیش نظر حروف ہجاء کی معروف ترتیب کے مطابق مرتب کیا جائے، چنانچہ اس نے الجوہری کی الصّحاح کو اسی ترتیب کے مطابق مرتب کیا اور اس میں قدرے اضافہ بھی کیا تھا - البرمکی کو اس ترتیب کا بانی تصور کیا جاتا ہے - جار اللہ الزمخشری (م ۵۳۸ھ) نے اپنی کتاب اساس البلاغۃ کو اسی ترتیب پر مرتب کیا تھا - غلطی سے اس کو اس ترتیب کا بانی سمجھ لیا گیا.

اب ان مکاتب اربعہ کی مختصر تشریح کی جاتی ہے :-

• (۱) مدرسۃ الخلیل : یہ عربی لغت نگاری کا اوّلین مکتب فکر ہے اور اس کا امام خلیل ہے، جو تمام لغت نگاروں کا قافلہ سالار ہے - خلیل نے اپنی کتاب کی ترتیب حروف پر بلحاظ مخارج رکھی ہے - لغت کو چند کتب میں تقسیم کیا اور ہر کتاب کو ابواب پر متفرع کیا ہے - کلمات کو ابواب میں جمع کیا گیا ہے - خلیل کے بعد آنے والے لغت نویسوں نے اس کا تتبع کیا ہے؛ مثلاً دیکھیے الازہری : التہذیب؛ ابن عباد : المحیط اور ابو علی القالی (خلیل کے یہ متبعین اس کے اندھے مقلد نہ تھے - انھوں نے ہر بات میں اس کی پیروی نہیں کی بلکہ اس کے طریق کار میں کئی ایک جدتیں بھی پیدا کیں).

خلیل چاہتا تھا کہ جس طرح اس نے عروض کو چند بحور میں محدود کر دیا تھا اسی طرح عربی زبان کے کلمات کو گن کر ایک خاص دائرے میں محدود کر دے - خلیل کا دعوٰی ہے کہ عربی زبان (مستعمل ہو یا مہمل) کے صرف چار اوزان ہیں، یعنی ثنائی، ثلاثی، رباعی اور خماسی - ان سے کل بارہ ملین کلمات بنتے ہیں - الازہری کا مقصد عربی زبان کو اغلاط سے پاک کرنا تھا - اسی لیے اس نے اپنی کتاب کا نام تہذیب اللغۃ تجویز کیا - ابن درید کی کتاب کا نام جمہرۃ اللغۃ ہے - کتاب کے نام سے مصنف کا مقصد ظاہر ہوتا ہے کہ وہ جمہور اہل عرب کی زبان کو یکجا کرنا چاہتا تھا - ابن عباد نے اپنی کتاب کا نام المحیط رکھا تھا، جس میں اس بات کا اشارہ ملتا ہے کہ اس کا مقصد ان کلمات کو یکجا کرنا تھا جو اوروں نے ترک کر دیے تھے - ابو علی القالی کا مقصد بھی الأزہری کی طرح عربی زبان کا تزکیہ و تصفیہ تھا - بہرکیف خلیل کے متبعین صرف اسی کے افکار و آرا کو دہراتے نہ تھے بلکہ بعض باتیں ان میں مشترک تھیں اور بعض میں وہ اس سے مختلف الراے تھے - مزید یہ کہ جو فرق خلیل اور اس کے اتباع میں موجود ہے اسی قسم کا فرق و اختلاف خود ان اتباع کے مابین بھی پایا جاتا ہے.

خلیل کے مکتب فکر میں جو سب سے بڑا عیب پایا جاتا ہے وہ (ابن فارس کی المجمل اور مقاییس اللغۃ کو مستثنٰی قرار دیتے ہوے) یہ ہے کہ اس کا طریقہ بڑا دشوار اور پیچیدہ ہے اور اس سے استفادہ بڑا مشکل ہے، حتّٰی کہ ایک تجربہ کار عالم بھی اس میں دقت محسوس کرتا ہے.

(۲) مدرسۂ ابی عبید : یہ دبستان فکر ابو عبید القاسم بن سلام کی جانب منسوب ہے - اس میں لغت کو معانی و موضوعات پر مبنی قرار دیا گیا ہے - ابو عبید کا طریق کار وہ ابتدائی مرحلہ ہے جس سے لغت نگاری کا آغاز ہوا - ابو عبید نے چھوٹی چھوٹی کتابیں لکھنا شروع کیں، جن میں سے ہر کتاب ایک جداگانہ موضوع پر مشتمل تھی، مثلاً کتاب الخیل، کتاب اللبن، کتاب العسل، کتاب الحشرات اور کتاب النخیل وغیرہ - ابو عبید نے اس قسم کی تیس کتابوں کو، جو متفرق موضوعات پر

تھیں، ایک ضخیم کتاب میں یکجا کر دیا، جس میں کل سترہ ہزار کلمات تھے - عربوں نے لغت نویسی کے اس طریق کار کو جدّت طرازی تصوّر کیا حالانکہ اھل عجم کئی صدیاں پہلے اس طرز و انداز سے آشنا تھے، مثلاً ایک یونانی یولیوس بولکس (Yulius Pollux) نے، جو چوتھی صدی عیسوی میں بقید حیات تھا، معانی کے پیش نظر لغت مرتب کی تھی۔

اس میں شک نہیں کہ ابو عبید اس طریق کار کا موجد ہے، کسی کا مقلّد نہیں - اس نے ان تمام چھوٹی کتابوں کو یکجا کر دیا جو معانی و موضوعات کے پیش نظر تصنیف کی گئی تھیں اور ان کو اپنی کتاب الغریب المصنّف میں جمع کر دیا؛ اس کو چند ابواب میں تقسیم کیا اور ہر باب کا نام کتاب رکھا: ہر کتاب میں ایک موضوع سے متعلق تمام کلمات کو جمع کر دیا، مثلاً کتاب النساء میں وہ تمام الفاظ جمع کر دیے جو کسی نہ کسی طور عورتوں سے متعلق تھے - ابو عبید نے دیکھا کہ عربیت کے ماہر علما نے کسی ایک موضوع کے دائرے میں محدود رہ کر کتابیں تصنیف کی ھیں اور ایسی کتابیں بہت سی ھیں - ابو عبید نے سب کو یکجا کر کے اس کو الغریب المصنف سے موسوم کر دیا - اس کتاب کی تالیف کے بعد لغت نگاری کا ایک نیا دروازہ کھل گیا اور بکثرت لغت نویس اسی راہ پر گامزن ہو گئے - ان میں متقدمین بھی تھے، متأخرین بھی اور معاصرین بھی - قدما میں سے ابوالحسن الھنائی الازدی نے اپنی کتاب المنجد فیما اتفق لفظ و اختلف معناہ میں ابو عبید کی پیروی کی - ابن سِیْدہ الاندلسی نے بھی المخصّص میں ابو عبید ھی کے انداز کو اپنایا - معاصرین میں سے عبدالفتاح الصعیدی اور حسین یوسف موسٰی دونوں نے کتاب الافصاح میں یہی طریقہ اختیار کیا۔

اس مکتب فکر میں سب سے بڑا عیب یہ پایا جاتا ھے کہ عربی کے متعدد الفاظ کثیر المعانی ہوتے ھیں اور تلاش کرنے والے کو معلوم نہیں ہوتا کہ مصنّف نے کس باب میں اس کے مطلوب معنی بیان کیے ھیں - بکثرت صفات ایسی ھوتی ھیں جو تمام موجودات میں مشترک طور پر پائی جاتی ھیں اور ان میں انسان، حیوان بلکہ نباتات تک شریک ہوتے ھیں، بلکہ ایسی بعض صفات تو جمادات تک میں پائی جاتی ھیں - اس طرح طالب کے لیے مطلوب معنی تک رسائی بڑی دشوار ھوتی ھے۔

(۳) بدرسة الجوھری: یہ مکتب فکر معروف امام لغت الجوھری کی جانب منسوب ھے، جس نے لغت نگاری کی نئی راہ اختراع کر کے کسی لفظ کی تلاش کے کام کو آسان بنا دیا - یہ طریق کار کتاب العین اور الغریب المصنف دونوں سے بہتر اور آسان تر ھے - یہی وجہ ھے کہ لغت نگاری کا یہ انداز بڑا مقبول ہوا - آنے والے مؤلفین لغت اسی ڈگر پر گامزن ہوگئے اور سیکڑوں لغات اس طرز پر تحریر کی گئیں۔

اس مکتب فکر نے لغت نگاری کے لیے جو نئی راہ ہموار کی اس کا خلاصہ یہ ھے کہ پہلے حرف کے بجائے کسی کلمے کے آخر میں جو حرف واقع ھو اس کے پیش نظر مواد کو حروف تہجی کی ترتیب سے مرتب کیا جائے - آخری حرف باب کہلائے گا - فصول کا انعقاد کسی کلمے کے پہلے حرف کے پیش نظر کیا جائے گا اور اس میں بھی حروف الھجاء کی ترتیب پیش نظر رہے گی، مثلاً "بسط" کا لفظ باب الطاء میں مندرج ھوگا کیونکہ الطاء اس کا آخری حرف ھے اور یہ لفظ باب الطاء کی فصل الباء میں ملے گا کیونکہ کلمے کا آغاز حرف الباء سے ھو رہا ھے۔

اس کی مزید وضاحت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کلمات حدب، حرب، حزب اور حسب کو تلاش کرنا چاہے تو وہ ان کو ان کے آخری حرف الباء میں پائے گا، جو باب الباء ہے (اس باب میں ہر وہ کلمہ جمع کر دیا ہے جو حرف الباء پر ختم ہوتا ہے) ۔ باب الباء پر پہنچ کر دیکھیے گا کہ ان کلمات کے شروع میں کیا حرف ہے اور وہ الحاء ہے: چنانچہ اسے فصل الحاء سے رجوع کرنا ہوگا (فصل الحاء سے قبل فصل الجیم ہے اور اس سے پہلے الهمزہ، الباء، التاء اور الثاء کی فصول گزر چکی ہیں) ۔ پھر اسی پر بس نہیں فصل الحاء پر پہنچ کر یہ دیکھنا ہوگا اگر کلمہ ثلاثی (تین حرف والا ہے) تو الحاء کے بعد کون سا حرف ہے ۔ مذکورۂ بالا کلمات میں سے پہلے کلمے میں الحاء کے بعد دال، دوسرے میں الراء، تیسرے میں الزاء اور چوتھے میں السین ہے ۔ اسی ترتیب سے یہ کلمات ملیں گے ۔ اسی طرح رباعی کلمے میں تیسرے حرف کو اور خماسی میں چوتھے حرف کو دیکھا جائے گا ۔

الجوهری نے خلیل کے طرز لغت نگاری کو دیکھا اور محسوس کیا کہ یہ طریق بڑا تکلیف دہ اور دقت طلب ہے ۔ اوائل کلمات کو لغت کی اساس قرار دینا اور دوسرے تیسرے حرف سے صرف نظر کرنا درست نہیں، اس لیے کہ فاء کلمہ اکثر بدلتا رہتا ہے ۔ اگر اس کے پہلے کوئی حرف لگا دیا جائے تو وہ پیچھے چلا جاتا ہے، مثلاً کَرُمَ ثلاثی مجرد کو جب اَکْرَمَ، تَکَرَّمَ یا مُکَرَّم (ثلاثی مزید) بنا دیا جائے تو ایک شخص جو ماہر صرف نہ ہو حیران ہوگا کہ وہ ان کلمات کو کہاں تلاش کرے؟ آیا اَکْرَمَ کو باب الهمزہ میں تلاش کرے، تَکَرَّمَ کو باب التّاء میں اور مُکَرَّم کو باب المیم میں یا باب الکاف میں؟ بنابریں الجوهری نے ایک نئی راہ نکالی اور کسی کلمے کے آخری حرف کو لغت کی اصل و اساس قرار دیا، اس لیے کہ آخری حرف (لام کلمہ) بدلتا نہیں بلکہ اپنی جگہ برقرار رہتا ہے اور کلمے کے ابتدائی حرف کو فصل ٹھیرایا؛ لٰہذا اگر کرم، اکرم، تکرم اور مکرم کو الصحاح میں تلاش کرنا چاہیں تو باب المیم کھول کر اس کی فصل الکاف میں تلاش کیا جائے گا اور اگر تلاش کرنے والا مجرد و مزید کے فرق سے آشنا نہیں تو وہ کرم کو باب المیم فصل الکاف تکرم کو باب المیم فصل التاء میں تلاش کرے گا، بے شک یہ امر اس لیے باعث تکلیف تو ضرور ہے مگر اس میں اتنی صعوبت نہیں جتنی کسی کلمے کو کتاب العین یا کتاب الجیم میں تلاش کرنے میں ہوتی ہے ۔ الجوهری کے مکتب فکر سے جو علما وابستہ ہوئے ان میں مندرجۂ ذیل اکابر علما بہت نمایاں ہیں : (۱) امام الصغانی [رك بہ حسن الصغانی] نے اپنی مشہور لغات التکملة والذیل والصلة، مجمع البحرین اور العُباب میں الجوهری کے انداز کو اپنایا؛ (۲) ابن منظور الافریقی نے لسان العرب میں وہی ترتیب اختیار کی جس کے مطابق الجوهری نے الصحاح کو مرتب کیا تھا؛ (۳) امام فیروز آبادی نے القاموس المحیط میں الجوهری کی پیروی کی اگرچہ القاموس کی تالیف سے اس کا مقصد الجوهری کا مقابلہ کرنا اور اس کی کم مایگی اور عجز و قصور کا کشف و اظہار تھا، مگر بایں ہمہ وہ لغت نگاری کا کوئی جدید انداز اختراع نہ کر سکا اور الجوهری کی پیروی کرنے پر مجبور ہوا۔

(۴) مدرسة البرمکی : اس مکتب فکر میں لغت نویسی کی بنیاد حروف الہجاء کی معروف ترتیب پر رکھی گئی ۔ لغت کو الهمزہ سے شروع کر کے الیاء پر ختم کیا گیا ۔ کسی کلمے کے پہلے حرف کے ساتھ ساتھ دوسرے، تیسرے اور چوتھے حرف کو بھی ترتیب میں ملحوظ رکھا گیا ۔ اس مکتب فکر کا آغاز امام ابو عمرو الشیبانی سے ہوا، مگر

اس نے کسی کلمے کے صرف پہلے حرف کو پیش نظر رکھا ہے اور پچھلے حروف سے صرف نظر کیا ہے ۔ وہ باب الهمزہ میں هر اس کلمے کو ذکر کرتا ہے جو الهمزہ سے شروع ہو، مگر مواد کی ترتیب میں ما بعد والے حروف کو نظر انداز کر دیتا ہے ۔ اس نے اپنی کتاب میں جو ترتیب ملحوظ رکھی ہے اس کی ایک مثال یہ ہے: (۱) الأوق، (۲) الألب، (۳) المأفول، (۴) الأفق، (۵) الأزدج، (۶) المأموم ۔ ان کلمات میں الهمزہ کے بعد جو حرف هیں ان میں کوئی ترتیب نہیں پائی جاتی ۔ پہلے کلمے میں همزہ کے بعد واؤ، دوسرے میں همزہ کے بعد لام، تیسرے میں همزہ کے بعد فاء، علیٰ هذاالقیاس ۔ چونکہ الشیبانی کی مذکورۂ صدر ترتیب درست نہ تھی، اس لیے یہ دبستان لغت اس کی جانب منسوب نہیں ۔ اس کی بڑی وجہ اس کی یہی خامی ہے کہ وہ کسی کلمے کے صرف پہلے حرف کو ملحوظ رکھتا ہے اس کے مابعد کے حروف کو نظر انداز کر دیتا ہے ۔ بخلاف ازیں البرمکی کسی کلمے کے پہلے حرف کو پیش نظر رکھنے کے پہلو بہ پہلو ثلاثی کلمے کے دوسرے حرف، رباعی کے تیسرے اور خماسی کے چوتھے حرف کو بھی مواد کی ترتیب میں ملحوظ رکھتا ہے ۔ یہ امر البرمکی کے لیے سہولت کا باعث ہوا کہ الجوهری نے بھی دوسرے تیسرے اور چوتھے حرف کو پیش نظر رکھا ہے، تاهم الصحاح کو ازسرِ نو مرتب کرنے میں البرمکی کو بڑی محنت وکاوش سے کام لینا پڑا ۔

البرمکی نے یہ کارنامہ انجام دیا کہ الصحاح للجوهری کو آخری حرف کے بجائے اوائل کلمات پر مرتب کر دیا اور اس کے ساتھ ساتھ شروع کلمہ کے دوسرے، تیسرے اور چوتھے حرف کو بھی ترتیب میں ملحوظ رکھا ۔ علمائے لغت کے نزدیک یہ ترتیب بڑی انوکھی اور نرالی تھی ۔ الزمخشری (م ۵۳۸ھ) کو اس کا مؤسس قرار دینا فاش غلطی ہے، جو ظاهر ہے البرمکی کے کافی عرصہ بعد پیدا ہوا ۔ البرمکی ۳۹۷ھ میں بقید حیات تھا اور اسی سال اس نے الصحاح کو جدید قالب میں ڈھالا، اس لیے اس ترتیب کا بانی البرمکی ہے الزمخشری نہیں ۔ اس کے بعد عصر حاضر تک سب لغت نویس البرمکی کی هموار کردہ راہ پر گامزن رہے اور لغت نگاری میں کوئی جدت پیدا نہ کرسکے ۔ خلاصہ یہ کہ عربی لغت نگاری اپنے نقطۂ آغاز سے لے کر عصر حاضر تک ان چار مکاتب فکر میں محدود و محصور ہے (کشف الظنون؛ الجوهری: الصحاح، مقدمہ؛ تاج العروس، مقدمہ؛ ابن سیدة: المحکم، مقدمہ؛ لسان العرب، مقدمہ).

مآخذ: متن میں دے دیے گئے هیں.

(غلام احمد حریری)

انشا: رَکْ باں.

بلاغت: رَکْ باں.

معانی و بیان: رَکْ بہ بیان؛ معانی.

فنون شعر: رَکْ بہ فن: شعر و شاعری؛ شاعر.

محاسن ادب و نقد ادب: رَکْ بہ بلاغت، بیان، ادب.

جدید نظم:

(الف) عربی: رَکْ بہ العربیہ.

(ب) فارسی: رَکْ بہ ایران.

(ج) اردو: رَکْ باں؛ نیز رَکْ بہ پاکستان.

(د) ترکی: ترکوں کے هر طبقے میں شاعری همیشہ سے ایک مقبول مشغلہ رہی ہے ۔ ترکی تاریخ کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ فن شاعری سے ان کی یہ دل بستگی زمانۂ عروج و زوال اور دور انقلاب و احیاء میں یکساں طریقے پر قائم رہی ۔

کئی ترک سلاطین، مثلاً سلطان محمد فاتح (م ۱۴۸۱ء) اس کا بیٹا شہزادہ جم، سلطان سلیم اول (''سلیمی''؛ م ۱۵۲۰ء)، سلطان سلیمان قانونی (''محبتی''؛ م ۱۵۶۶ء) اور سلطان مراد رابع (''مرادی''؛ م ۱۶۴۰ء) اچھے شاعر تھے اور ان کا کلام اب تک محفوظ ہے ۔ اس طرح بعض مشائخ اور علما، جیسے شیخ الاسلام یحیٰی افندی اور قاضی برہان الدین وغیرہ اور متعدد خواتین، مثلاً مہری خاتون (م ۱۵۱۴ء)، فطنت خانم (م ۱۸۰۰ء) اور لیلٰی خانم (م ۱۸۵۸ء) نے بھی اس فن میں نام پیدا کیا ۔ ترکی کے بعض شاعر ایسے بھی ہوے ہیں جن کا نام فارسی کے بہترین شعرا کے مقابلے میں لیا جا سکتا ہے ۔ ان میں ندیم، مسیحی، فضولی، غالب، نابی، باقی، سنبل زادہ و ہبی، وغیرہ کئی شعرا شامل ہیں ۔ حقیقت یہ ہے کہ ترکی شعرا نے قصیدے، غزل، مثنوی، رباعی، مخمّس، مسدّس غرض یہ کہ ہر صنف سخن میں قابل ستائش جولانی طبع کا اظہار کیا ہے، بلکہ بعض ایسی اصناف کو بھی اپنایا ہے جو فارسی شاعری میں کمتر پائی جاتی ہیں (مثلاً شرقی، جو ندیم کے تلامذہ میں سے تھا)۔ علاوہ ازیں انھوں نے بہت سے عوامی گیت (جن میں سے بعض بیکتاشی گیتوں کی طرز پر ہیں) لکھے ہیں ۔ ان میں مقبول عوام گیت ترکی اور چِنگ (جن کا تعلق چنگانوں (gypcies) سے ہے) بھی شامل ہیں؛ لہٰذا یہ کہنا صحیح نہیں کہ ترکی شاعری محض فارسی شاعری کا ایک بھدّا سا چربہ ہے ۔ واقعہ یہ ہے کہ بعض باتوں، مثلاً غنائیت اور موسیقیت میں ترکی شاعری کو فارسی شاعری پر فوقیت حاصل ہے، جس کی ایک بڑی وجہ ترکی زبان کا مخصوص کردار بھی ہے ۔ مثال کے طور پر مسیحی کی بعض نظموں میں ایسی خوش آئند روانی اور ترنم ہے جو کسی فارسی شاعر کے کلام میں بمشکل ہی ملے گا ۔ بایں ہمہ ابھی زمانۂ حال تک ترکی شاعری فارسی شاعری سے بہت حد تک متاثر رہی ہے اور ترکی شعرا ایران کے اساتذہ کے نقش قدم پر چلنے کی کوشش کرتے رہے ہیں ۔

اس شاعری کا آغاز، جسے ہم جدید شاعری کہہ سکتے ہیں، انیسویں صدی کے اواخر میں ہوا اور اس کا اور تنظیمات (عہد سلطان عبدالمجید اوّل، ۱۸۳۹ تا ۱۸۶۱ء) سے قریبی تعلّق ہے ۔ اس دور میں جہاں نظم و نسق مملکت میں اصلاحات کرنے اور نظام حکومت کو مغربی طرز پر ڈھالنے کا سوال زیر بحث آیا وہاں ترکی ادب کو بھی ایک نیا رنگ دینے اور اسے عوام سے قریب تر لانے کا رجحان بھی پیدا ہوا ۔ اس ادبی تحریک کے اولین رہنما صدر اعظم رشید پاشا تھے، لیکن چونکہ انھیں اپنی سیاسی مصروفیات سے بہت کم فرصت ملتی تھی، اس لیے وہ خود کوئی نمایاں کام نہ کر سکے، تاہم انھوں نے اپنے زمانے کے ان نوجوان ادیبوں کی ہر طرح اعانت اور سرپرستی کی جو اس میں سرگرم عمل تھے ۔ ان میں سر فہرست ابراہیم شناسی افندی تھا ۔

شناسی افندی ۱۸۲۶ء میں قسطنطنیہ کے محلۂ اسلحہ خانے (Arsenal) میں پیدا ہوا اور ایک ہی سال کا تھا کہ اپنے والد کے سایۂ عاطفت سے محروم ہو گیا ۔ اس کی پرورش اس کے بعض رشتے داروں نے اور ابتدائی تعلیم و تربیت ایک عالم ابراہیم افندی کے ہاتھوں ہوئی ۔ انتہائی نامساعد حالات کے باوجود اس نے عربی و فارسی علوم میں بڑی مہارت پیدا کر لی، بلکہ کہا جاتا ہے کہ اس نے مشہور عربی لغات القاموس کا ایک بڑا حصّہ زبانی یاد کر لیا تھا ۔ بڑے ہو کر اس نے اسلحہ خانے ہی میں ملازمت اختیار کر لی اور رشید پاشا نے اس کی فطری ذہانت اور علمی استعداد کو دیکھ کر

اسے ترکی کی نو قائم شدہ انجمن دانش، نیز مجلس مالیات کا رکن مقرر کر دیا۔ بعد ازاں پاشا نے اسے پیرس بھیج دیا، جہاں اسے فرانسیسی زبان میں مہارت حاصل کرنے اور بعض مشہور فرانسیسی مفکرین، مثلاً رینان، لا مارتین اور دساسی سے ملنے اور ان سے تبادلۂ خیالات کا موقع ملا۔ پیرس سے واپسی پر ۱۸۵۸ء میں اس نے اپنے ایک دوست آغا افندی کے ساتھ مل کر پہلا غیرسرکاری اخبار ترجمان احوال کے نام سے جاری کیا؛ پھر ۱۸۶۱ء میں اپنا ذاتی اخبار تصویر افکار شائع کرنا شروع کیا، جس میں فرانسیسی افسانوں وغیرہ کے ترجمے اور محبّ وطن شاعروں کی نظمیں چھپتی رہیں اور اس نے ترکی کے ادبی حلقوں میں بڑا نام پیدا کیا۔ سلطان عبدالمجید کے انتقال کے بعد جب رشید پاشا کے حریف علی پاشا کو صدر اعظم کا منصب مل گیا اور اس نے شناسی کو اس کے تمام عہدوں سے برطرف کر دیا تو وہ دوبارہ پیرس چلا گیا۔ وہاں کچھ عرصے قیام کے بعد وہ واپس استانبول آیا اور ایک دماغی عارضے میں مبتلا ہو کر ۱۸۷۱ء میں فوت ہو گیا۔

شناسی نے اپنے نسبةً مختصر عرصۂ حیات میں جو کچھ لکھا وہ زیادہ‌تر نثر میں ہے اور وہ بھی مضامین کی شکل میں؛ لیکن اس کا دیوان موجود ہے، جس میں قدیم اور نئی دونوں روشوں کی نظمیں ہیں۔ اس کی جدید طرز کی نظموں میں حقیقت پسندی نظر آتی ہے اور وہ اس طرح کی باتیں کہنے سے بھی اجتناب نہیں کرتا جنھیں ذوق سلیم کے منافی کہا جا سکتا ہے (دیکھیے W. Gibb : *History of Ottoman Poetry*)۔ آزاد خیالی اور حقیقت پسندی کے باوجود اس میں ایک جذبۂ اسلامی پایا جاتا تھا، جس کے ثبوت میں اس کی مشہور مناجات پیش کی جا سکتی ہے۔ دیوان میں بعض منظوم کہانیاں بھی ہیں، جو خاصی دلچسپ ہیں۔ شناسی نے ترکی صرف و نحو پر بھی ایک تصنیف کی تھی اور ایک ضخیم ترکی لغات کئی جلدوں میں مرتب کرنا شروع کی تھی، جو اس کی بے وقت موت کی وجہ سے نا مکمل رہ گئی۔

شناسی افندی کے بعد جدید ترکی ادب و شاعری کی باگ ڈور اس کے شاگرد اور رفیق کار ایک نوجوان شاعر نامق کمال بے کے ہاتھ میں آ گئی، جو شناسی کی پیرس میں غیر حاضری کے دوران میں کچھ عرصے تک تصویر افکار کی ادارت کے فرائض بھی انجام دیتا رہا تھا (۱۸۶۴ - ۱۸۶۵ء)۔ نامق کمال تکفورطاغی کا باشندہ تھا اور قارص میں بھی عرصے تک مقیم رہا تھا، لیکن پھر استانبول میں سکونت پذیر ہو گیا۔ اس کا شمار جدید ترکی شعرا کی صف اول میں ہوتا ہے، بلکہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ جدید شاعری کا حقیقی بانیؒ تھا۔ حبّ الوطنی اور جوش ملّی کا جو جذبہ اس کی نظموں میں پایا جاتا ہے وہ کسی اور ترکی شاعر کے کلام میں نظر نہیں آتا۔ اس نے ترکوں کو ان کی گزشتہ عظمت و شان، ان کی بے مثال شجاعت و شوق شہادت اور ان کی اولوالعزمی کی یاد دلائی اور ان میں اپنی موجودہ زبوں حالی اور وطن کی خراب و خستہ حالت کو درست کرنے کا احساس پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس کی حبّ الوطنی اور فخر قومی سے بھر پور نظموں نے ترکی عوام میں بیداری کی ایک نئی لہر دوڑا دی، یہاں تک کہ حکومت وقت کو، جو جبر و استبداد کے اصولوں پر کاربند تھی، اندیشہ پیدا ہو گیا۔ اس کا منہ بند کرنے کے لیے اسے گیلی پولی کا گورنر بنا کر بھیج دیا گیا، لیکن وہ صرف چند ماہ وہاں رہ کر واپس استانبول آ گیا اور برابر اسی نوع کی نظمیں لکھتا رہا۔ علاوہ ازیں اس نے نثر میں بھی دیباچۂ تاریخ ترکی و عہد فتوحات کے نام

سے ایک کتاب لکھی اور متعدد ڈرامے اور افسانے بھی تصنیف کیے۔ عبرت کے نام سے اس نے ایک اخبار نکالنا شروع کیا تھا، جس کی اشاعت پر ایک سے زائد مرتبہ حکومت کی طرف سے پابندی عائد کی گئی۔ بہر حال اس کی تقلید میں اور کئی اخبار نکلنے لگے اور اس طرح آزادی و حریت کی رو تمام ملک میں جاری و ساری ہوگئی۔ گویا ترکیہ کی نشأۃ ثانیہ میں نامق کمال نے ایک بڑا کردار ادا کیا اور اس کی یاد ہمیشہ ترکوں کے دلوں میں باقی رہے گی۔

اسی زمانے کا ایک اور ترک ادیب، جس نے جدید ترکی نظم و نثر میں بڑا نام پیدا کیا، عبدالحامد ضیاء بے تھا، جو آخر عمر میں منصبِ وزارت تک پہنچ گیا تھا اور اسے سلطان عبدالحمید کے عہد میں پاشا کا خطاب بھی عطا ہوا۔ وہ ۱۸۲۹ء میں استانبول میں پیدا ہوا اور وہیں ۱۸۸۰ء میں فوت ہوا۔ ضیاء پاشا کی دو طویل نظمیں، ظفر نامہ اور ترجیع بند، خاص طور پر مشہور ہیں۔ ظفر نامہ ایک طنزیہ نظم ہے، جس میں مدح و ستائش کے پیرائے میں علی پاشا کی مہم قبرص کا مذاق اڑایا گیا ہے، اگرچہ اس کا نام کہیں مذکور نہیں۔ ترجیع بند کا انداز فلسفیانہ ہے، جس میں کسی حد تک دہریت پسندی کا شائبہ بھی پایا جاتا ہے۔ اس میں اسرار و رموز کائنات کے ناقابل حل ہونے کا ذکر ہے۔ اس کے کل بارہ بند ہیں؛ ہر ایک بند میں دس شعر ہیں اور گیارھواں شعر، جو ترجیع کا ہے، عربی میں ہے، جس سے ضمناً یہ بھی پتا چلتا ہے کہ وہ عربی میں اچھی استعداد رکھتا تھا۔ ان دو نظموں کے علاوہ اس کی اور بھی کئی نظمیں خاصی مشہور ہیں اور اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ ضیاء پاشا کو جدید ترکی شاعری میں ایک ممتاز مقام حاصل ہے۔ اس کی زیادہ مشہور نظمیں کلاسیکی شاعری کی پیروی میں بحر اور قافیے کی پابند ہیں، لیکن عوامی طرز کے گیتوں (ترکیلر) میں یہ پابندی نہیں ہے۔ ضیاء پاشا کی ایک اور قابل ذکر تصنیف خرابات کے نام سے تین جلدوں میں ترکی شعرا کے کلام کا ایک انتخاب ہے، جس میں اس نے قدیم ترین شعرا سے لے کر اپنے زمانے تک کے شاعروں کے کلام کے نمونے جمع کر دیے ہیں۔ اس میں اس کے اپنے بھی متعدد اشعار شامل ہیں۔ خرابات کی پہلی جلد ۱۸۷۴ء میں شائع ہوئی تھی اور باقی دو ایک سال بعد۔ اس کے اس انتخاب پر نامق کمال نے بہت سخت تنقید کی ہے، جس کی ایک وجہ شاید یہ بھی تھی کہ اگرچہ نامق کمال سے ضیاء پاشا کی بہت دوستی تھی، تاہم اس نے اس انتخاب میں اس کے صرف چند اشعار رکھے ہیں اور وہ بھی زیادہ اچھے نہیں۔ نامق کمال کا ایک اور اعتراض یہ ہے کہ اس نے اس میں مدحیہ قصائد کو، مع ان قصائد کے جو اس نے خود سلطان عبدالعزیز کی شان میں لکھے تھے، جگہ دی ہے، جو اس زمانے کے مزاج شاعری اور حریت پسندی کے منافی ہے۔

نامق کمال اور ضیاء پاشا کے دو ان سے کم عمر ہم عصر رجائی زادہ محمود اکرم اور عبد الحق حامد تھے۔ محمود اکرم کے کلام میں وہ جوش و ولولہ نہیں ہے جو نامق کمال کے کلام میں پایا جاتا ہے، لیکن سلاست بیان اور صحت زبان کے لحاظ سے وہ بےشک قابل قدر ہے۔ وہ فرانسیسی زبان سے بہت متأثر تھا، تاہم اس کا کلام زیادہ ترعشقیہ ہے، اگرچہ وہ کہیں کہیں عوام کے آلام و مصائب کا بھی ذکر کرتا ہے۔ اسے نئے موضوعات کی تلاش رہی، لیکن وہ صنائع و بدائع کے استعمال کی قدیم روش کو یکسر ترک نہ کر سکا۔ بایں ہمہ اس کے کلام کا اسلوب شستہ اور پاکیزہ ہے اور اس میں ایک غیر معمولی نزاکت پائی جاتی ہے۔

عبدالحق حامد جدید ترکی شاعری کا زیادہ بڑا

استاد تھا ۔ وہ نامق کمال کا شاگرد تھا، لیکن بعض باتوں میں اپنے استاد سے بھی بازی لے گیا ۔ وہ جدید خیالات کی ترجمانی اور حقیقت پسندی کی بنا پر مشہور ہے ۔ اس نے عربی و فارسی بحروں میں کئی تصرفات کیے ۔ اس نے کئی ڈرامے بھی لکھے، مثلاً دختر ہندو، زینب وغیرہ: لیکن اگر ایک طرف اس کی تصنیفات کی شہرت پھیلتی گئی تو دوسری طرف اس کے مخالفین کی ایک جماعت بھی پیدا ہو گئی، جس کے ارکان عام طور پر آزاد خیالی اور مذہب سے بے رخی اور بیگانگی پر معترض تھے ۔ اس جماعت کا بڑا رہنما معلم ناجی تھا ۔ اس کی اور اس کے پیروؤں کی تحریروں کا یہ نتیجہ ہوا کہ سلطان عبدالحمید نے نئی وضع کے ادب کی اشاعت بند کر دی اور کچھ عرصے تک صرف معلم ناجی کی تصانیف شائع ہوتی رہیں .

بہرحال ان اقدامات سے تجدید ادب کی تحریک کو دبایا نہ جا سکا بلکہ وہ روز افزوں ترقی کرتی گئی اور سلطان عبدالحمید کے بعد ایک نیا ادبی حلقہ مضبوطی سے قائم ہوگیا، جو حلقہ ادبیات جدیدہ یا ثروت فنون ادبیاتی کے نام سے مشہور ہے ۔ اس حلقے کے مصنفین نے اپنی تحریروں سے نہ صرف سلطان کی حکومت کی بنیادیں ہلا دیں بلکہ بہت سے لوگوں کو مذہب سے بھی بدظن کر دیا، یا کم از کم بدظن کرنے کی کوشش کی ۔ اس حلقے کے بڑے علم بردار شاعر توفیق فکرت اور ناول نگار خالد ضیاء بے تھے ۔ توفیق فکرت عظیم ذہنی صلاحیتوں کا مالک تھا اور اس نے اپنی نظموں میں بار بار حکومت جبر و استبداد کے خلاف آواز اٹھائی ہے ۔ اس کی نظموں کا ایک مجموعہ رباب شکستہ عوام میں بہت مقبول ہوا، یہاں تک کہ حکومت نے برگشتہ خاطر ہو کر اس نے اخبار ثروت فنون کو بند کر دیا اور اسے گرفتار کر لیا ۔ رہائی کے بعد وہ استانبول کے ایک امریکی کالج میں پروفیسر ہو گیا اور اپنی گزشتہ ادبی سرگرمیوں کو خیر باد کہہ دیا؛ چنانچہ رباب شکستہ کے بعد اس کی نظموں کا کوئی مجموعہ شائع نہیں ہوا، اگرچہ کہا جاتا ہے کہ وہ چوری چھپے نظمیں لکھتا رہا، جنھیں اس کے دوست اور ہوا خواہ زبانی یاد کر لیتے تھے ۔ حلقۂ ثروت فنون کا ایک اور شاعر شہاب الدین تھا، تاہم وہ بحیثیت نثر نگار زیادہ مشہور ہے ۔ اس نے اپنی سیاحت یورپ پر کئی مقالے تصنیف کیے، جو ادبی نقطۂ نگاہ سے بہت بلند پایہ ہیں اور یورپی مصنفین کے بہترین سیاحت ناموں کے مقابلے میں پیش کیے جا سکتے ہیں.

ان جدید ترک شاعروں میں سے، جو مغربی تہذیب و تمدن کے بے حد دلدادہ اور قدیم روایات سے متنفر تھے، ایک مشہور شاعر ضیاء گوک آلپ تھا، جو تورانی تحریک کا پر جوش حامی تھا ۔ اس کے مقاصد میں یہ بات بھی شامل تھی کہ ترکی زبان میں سے تمام غیر ملکی (یعنی عربی و فارسی) الفاظ کو خارج کر کے ایسے ترکی الفاظ کو استعمال کیا جائے جو عہد عثمانی سے پہلے وسط ایشیا کی ترکی زبان میں پائے جاتے تھے اور بعد ازاں متروک ہو گئے تھے؛ چنانچہ اس نے اپنی نظموں میں اپنے اس خیال کو عملی جامہ پہنانے کی کوشش کی، لیکن قدیم ترکی کے یہ الفاظ جزو زبان نہ بن سکے اور گوک آلپ کو جلد ہی اپنی اس سعی کے رائگاں ہونے کا احساس ہو گیا اور اس نے اسے کلی طور پر نہیں تو بہت حد تک ترک کر دیا ۔ یہی وجہ ہے کہ اس کی بیشتر نظمیں اسی نوعیت کی ہیں جیسی کہ مثلاً نامق کمال کی اور ان میں عربی و فارسی تراکیب بکثرت پائی جاتی ہیں ۔ حقیقت یہ ہے کہ ۱۹۰۸ء کے انقلاب کے بعد اگر بعض شعرا، مثلاً محمد رؤف، سلیمان نظیف اور احمد حکمت نئی روش کے مطابق

شعر کہتے رہے تو دوسری طرف بعض اور شعرا، جیسے حسین سیرت اور سلیمان فائق، قدیم عشقیہ اسلوب شاعری ہی پر کار بند رہے اور یوں قدیم اور جدید دونوں دبستان ساتھ ساتھ چلتے رہے۔

تورانی تحریک کا ایک قابل ذکر نمائندہ محمد امین تھا، جس نے اپنے اشعار میں روز مرہ کے محاورات بلکہ عامیانہ اور بازاری بول چال کے الفاظ بھی داخل کر دیے، تاہم اس کی بعض چھوٹی نظموں میں، جو ترکی معاشرے کے متعلق ہیں، بہت مؤثر طریقے پر اظہار خیال کیا گیا ہے۔

دریں اثنا ایک نئی زبان کی تشکیل کا کام برابر جاری رہا اور نوجوان ترکوں کے دور کے بعد اتاترک کے عہد اقتدار میں بھی ترکی ادبیوں کی توجہ اس طرف مرکوز رہی۔ ۱۹۲۸ء میں عربی رسم الخط کو چھوڑ کر لاطینی رسم الخط اختیار کر لیا گیا۔ اس طرح ادب و شاعری کی قدیم روایات سے ایک گونہ بیگانگی پیدا ہونے لگی اور ترکی تہذیب و تمدن کا ایک نیا دور شروع ہو گیا۔ شاعروں میں سے اس جدید دور کا علمبردار بالعموم ضیاء گوک آلپ کو مانا جاتا ہے، لیکن زیادہ تر کام رضا توفیق بولوک پاشی نے کیا، جو ایک بلند پایہ عالم، یورپی زبان کا ماہر اور بے مثال خطیب تھا۔ اس کی شاعری میں لطیف جذبات اور احساسات کے ساتھ ساتھ ایک مخصوص غنائیت بھی پائی جاتی ہے اور کہیں کہیں تغزّل کا رنگ بھی نمایاں ہے۔ اسے بکتاشیوں کے گیت بہت پسند تھے اور اس نے ان کے رنگ میں متعدد نظمیں لکھی ہیں۔ دوسری طرف اپنی نظموں میں مذہبی احساسات کو جگہ دینے کا شرف محمّد عارف ارسوای کو حاصل ہوا۔ وہ علم عروض کا ایک بے نظیر عالم، عمرانیات کی بعض کتابوں کا مصنف اور اسلام کا دلدادہ تھا۔ عارف مغربی شاعری سے بالکل غیر متأثر رہا، لیکن اس نے سادہ اور سلیس زبان میں عوامی زندگی کے مختلف پہلوؤں کی ترجمانی کی ہے۔ روزمرہ کی زبان استعمال کرتے ہوئے اس نے انتہا پسند قومی تحریک کی مخالفت اور مذہب کی حمایت کی ہے، بلکہ اس نے ترکوں کے زوال کی بڑی وجہ ان کی مذہب سے روز افزوں بیگانگی بتائی ہے۔ اگرچہ اس کے خیالات کا ترکوں کے عام خیالات و افکار پر کچھ زیادہ اثر نہیں پڑا، تاہم وہ ایک مقبول عام شاعر تھا اور ترکی کا قومی ترانہ لکھنے کا شرف بھی اسی کو حاصل ہوا۔

زمانۂ حال کے بلند پایہ ترکی شاعروں میں سے ایک ناظم حکمت تھا۔ وہ اپنے اشعار میں اشتراکی عقائد کی تلقین کرتا ہے اور مذہب پر علانیہ حملے کرتا ہے۔ اسی لیے حکومت نے اسے ملک بدر کر دیا تھا اور وہ ماسکو چلا گیا۔ حکومت نے اس کی تصانیف کی اشاعت بھی ممنوع قرار دے دی تھی، لیکن اس کی نظمیں اب بھی عوام میں بہت مقبول ہیں۔ اس نے آزاد نظم کی شکل میں اور روزمرہ کی زبان میں بھی شاعری کی ہے۔

ناظم حکمت کے بعد یحیی کمال بیاتلی کا درجہ ہے، جسے حقیقت نگاری، فطرت کی تصویر کشی اور جذبات کی ترجمانی میں کمال حاصل ہے۔ اس کی غزلوں اور رباعیوں کو خاصی مقبولیت حاصل ہے: جن میں ایک بلند پایہ سادگی اور لطافت پائی جاتی ہے۔ اس کی شاعری میں کلاسیکی اوزان اور قوافی کی پابندی موجود ہے، لیکن اس نے نئے استعارات اور انوکھی تشبیہات استعمال کی ہیں اور ان کی تقسیم اور قافیوں کی ترتیب میں بھی جدت پیدا کی ہے۔ فاروق نافذ چملی بل اور احمد حمدی تانپنار جیسے متعدد شعرا نے بھی کئی باتوں میں اس کی تقلید کی ہے۔

دورِ جدید کے ممتاز شعرا میں جاهد صدقی

ترنجی اور خان ولی کانک کا ذکر بھی کیا جا سکتا ہے ۔ جاھد صدقی کی زبان سادہ اور فطری ہے، لیکن اس کے ساتھ زوردار اور پر تاثیر بھی ہے، اور خان نے بھی سلیس اور سادہ زبان میں نئے تعمیری اور معاشرتی رجحانات کی ترجمانی کی ہے ۔ ان دونوں کے کلام میں شاعرانہ حسن پایا جاتا ہے ۔ جمہوری دور کے بعض اور نمایاں شاعر اور خان سیفی، یشربنی نائیر، بھجت ملیح جودت، فاضل حسنو طاغلوجہ، بدری رحمی ایوب اوغلو، اوکتای رفعت، کمال الدین کامو، آصف خالد چلبی، صباح الدین قدرت اکسل وغیرہ ھیں ۔ یہ سب شعرا اپنے کلام کے ذریعے عوام میں اجتماعی فکر اور احساس قومیت پیدا کرنا چاھتے ھیں ۔ انھوں نے ترکی نظم کے اوزان اور موضوعات میں بھی بہت کچھ تغیر و تبدل کر دیا ہے؛ بایں ھمہ ان کا رشتہ قدیم شاعری سے بالکل منقطع نہیں ھوا بلکہ ان کی شاعری دراصل اسی کا ایک نیا روپ ہے ۔

مجموعی طور پر جدید ترکی شاعری کی نمایاں خصوصیات یہ ھیں : کلاسیکی شاعری کے فرسودہ موضوعات سے کنارہ کشی؛ مروجہ بحور اور ردیف و قافیہ کی کڑی پابندیوں سے گریز؛ فطرت کی عکاسی؛ حقیقت پسندی جس میں کہیں کہیں عریانیت بھی پیدا ھو جاتی ہے : صنائع کا کم از کم استعمال؛ سادہ سلیس اور عام فہم زبان اور مغربی تأثرات و خیالات کو اپنی زبان میں داخل کرنا ۔ اسی بنا پر ھم گب Gibb کی اس رائے کو تسلیم نہیں کر سکتے کہ نئے دور میں ترکی شاعری نے مشرق سے یکسر منہ موڑ کر مغرب کی تقلید اختیار کر لی ہے ۔ اس میں شبہہ نہیں کہ شناسی اور اس کے معاصرین کے علاوہ اس کے بعد کے ادوار کے ترک شعرا بھی مغربی ادب کے خوشہ چین رہے ھیں، تاھم کلاسیکی شاعری صدیوں سے ترکوں کی گھٹی میں ملی ھوئی ہے ؛ چنانچہ اس کے اثرات ابھی تک باقی ھیں اور خیال یہ ہے کہ بعض جدت پسندوں کے علی الرغم ھمیشہ باقی رھیں گے ۔

مآخذ : (۱) Gibb : *A History of Ottoman Poetry*، ج ۵، لنڈن ۱۹۶۷ء؛ (۲) احمد حلمی : ادیب (ترکی)، ۲ جلد، استانبول ۱۳۲۷ھ؛ (۳) اکمل ایوبی : ترکی (اردو)، دھلی ۱۹۶۳ء، جس میں متعدد مآخذ مذکور ھیں ۔

(محمد وحید مرزا)

جدید نثر : رک بہ انشا ۔

۴ - علوم حکمیه

تمہید

علوم کی تقسیم کئی طرح کی گئی ہے - ایک تقسیم یه ہے : (۱) علوم شرعیه؛ (۲) علوم حکمیه - علوم شرعیه ادیان، خصوصاً دین اسلام، سے متعلق ہیں - علوم حکمیه ملت اسلام سے مخصوص نہیں؛ تمام ملتوں اور قوموں نے ان کو ترقی دی اور ان کے بعض اصول ہمیشه کارآمد رہتے ہیں اور بعض بدلتے رہتے ہیں - انہیں علوم حقیقیه بھی کہا جاتا ہے (تھانوی : کشاف اصطلاحات الفنون، بذیل ماده).

یه بھی امر واقعه ہے که ان علوم کے نام نه صرف مختلف مصنفوں کے یہاں مختلف بھی ہیں بلکه بعض اوقات اصول اور فروع میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے، مثلاً طب کا علم بعض کے نزدیک ایک عملی علم حکمت ہے، جو شرعیات سے متعلق نه ہونے کے باوجود غیر شرعی نہیں اور بعض جگه اسے علوم حکمیه کی فرع قرار دیا گیا ہے - اسی طرح منطق کو بعض مصنفوں (مثلاً الخوارزمی) نے سب سے پہلے جگه دی ہے (گویا یه اصل الاصول ہوا) اور بعض نے اسے علوم آلیه میں شمار کیا ہے - غرض اس طرح علوم حکمیه کی فہرست اور تقدم و تأخر کے اعتبار سے ان کا درجه بدلتا رہا ہے - ان میں مذموم (برے مقاصد والے) علوم بھی شامل ہیں اور محمود (اچھے مقاصد والے) بھی - بعض عملی علوم ایسے ہیں جن میں مزاولت اور استقرار کا عمل جاری رہتا ہے، مثلاً خیاط کا پیشه، جسے بعض مصنفوں (مثلاً ابن خلدون) نے علم کے بجائے صناعة کہا ہے - بعض علوم وہ ہیں جنھیں آج کل میکانیات کہتے ہیں اور انہیں پچھلے مصنفوں نے علم الحیل والحرکات (= مشینوں اور کلوں کا علم) قرار دیا ہے

تو معلوم ہوا که علم محض بذریعۂ حروف و الفاظ حاصل ہونے والی شے نہیں؛ اکتساب عملی (تحریر کی مدد کے بغیر حصول علم بھی) اس میں شامل ہے - آج کی دنیا میں علوم کی تقسیم کی بنیادیں مختلف بھی ہو گئی ہیں اور متنوع بھی (دیکھیے ڈیوی : *Decimal Classification*)؛ لیکن موٹی تقسیم آج بھی وہی ہے، یعنی علوم حکمیه اور علوم غیر حکمیه - علوم حکمیه میں پولی تکنیک آج بھی کسی نه کسی طور شامل ہو ہی جاتی ہے - علوم حکمت کی پرانی تقسیم میں تربیت اخلاق، تدبیر منزل اور تدبیر ملک (سیاست) بھی حکمت عملی میں شامل تھی - موسیقی، ریاضی کی ایک مستقل شاخ تھی، لیکن تعجب یه ہے که حکمت نظری کی کچھ شاخیں ایسی بھی ہیں جو درحقیقت عمل میں آ کر ہی اپنے نتائج کو ظاہر کرتی ہیں، مثلاً ریاضی میں موسیقی، علم العدد میں حساب، علم الہندسه، تعمیر و تشکیل و ترتیب؛ انہیں یا تو صناعة کا نام دیا گیا ہے، یا ان کے عملی پہلو کو نظر انداز کر دیا گیا ہے - جدید دور میں اطلاقی (applied) سلسلے سے بڑے بڑے کام لیے جا رہے ہیں، جو انسان کی عملی زندگی میں صدہا فوائد کا باعث ہیں - محض نظری علم راسته تو بتاتا ہے، لیکن عملاً راستے پر چلنا نہیں سکھاتا، اگرچه یه بھی امر واقعه ہے که ان نظری علوم کو نظری کہنے کے باوجود ان سے عملی فوائد بھی اٹھائے جاتے رہے، تاہم اس عملی تکنیک کے لیے اطلاقی اصولیات کی تحریری صورت سے زیادہ کام لیا گیا، الّا ماشاء اللہ - اطلاقی علم (طب کے سوا) بالعموم صدری ہی چلتا رہا، جو زبانی انجام پاتا رہا - ممکن ہے اس کے کچھ اور پہلو بھی ہوں، لیکن ہماری موجودہ بحث تفصیل کی متحمل نہیں.

ذیل میں ان اہم مباحث کا خلاصه مستند

اهل علم کی کتابوں سے دیا جا رہا ہے اور علوم حکمیه کے بارے میں خوف تکرار کے باوجود مختلف انداز نظر پیش کیے جاتے ہیں:

(۱) ابن النديم (م ۳۸۰ھ / ۹۹۵ء): ابن النديم کی کتاب الفہرست (تکمیل ۳۷۷ھ / ۹۸۶ / ۹۸۷ء) کے دس باب یا مقالے ہیں، جن میں ساتواں اور دسواں مقاله علوم حکمیه سے متعلق ہے۔ ساتویں مقالے کے مندرجات یہ ہیں: فن اول: فی اخبار الفلاسفة الطبیعیّین و الموسیقیین و اسماء کتبهم .....؛ فن دوم: فی اخبار اصحاب التعالیم، والمهندسین والارثماطیقین والموسیقیین والحساب والمنجمین و صنّاع الآلات و اصحاب الحیل والحرکات؛ فن سوم: فی ابتداء طب و اخبار المتطبّبین من القدما و المحدثین و اسماء کتبهم ..... ۔ دسویں مقالے کا تعلق اخبار الکیمیائین و الصنعویّین من الفلاسفة القدیمة و المحدثین و اسماء کتبهم سے ہے ۔ علاوہ ازیں پانچویں مقالے کے پانچویں فن میں متصوفین کے علاوہ ''المتکلمین علی الوساوس والخطرات و اسماء کتبهم'' سے بحث ہے، جسے علم النفس سے متعلق سمجھا جا سکتا ہے۔

(۲) ابن سینا (م ۴۲۸ھ / ۱۰۳۷ء): ابن سینا کے رسائل فی الحکمة والطبیعیات کا پانچواں رساله اقسام العلوم العقلیه کے بارے میں ہے۔ بعد کے آنے والوں نے کم و بیش اسی سے استفادہ کیا ہے۔

(۳) الفارابی (م ۳۳۹ھ / ۹۵۰ء): احصاء العلوم میں الفارابی نے بحث علم کو پانچ فصول میں منقسم کیا ہے:-

پہلی فصل علم اللسان اور اس کے فروع (اللغة، النحو، الصرف، الشعر، الکتابة، القراءة) سے متعلق ہے؛ دوسری فصل کا تعلق علم منطق سے ہے؛ تیسری فصل علم التعالیم (= علم الریاضیات) کے بارے میں ہے، جس کے سات اجزا یا فروع ہیں: علم العدد، علم الهندسه، علم المناظر یا علم البصریات علم النجوم التعلیمی یا علم الفلک (جس میں اجسام سماوی کی اشکال، مقادیر اجرام اور ان کی باهمی نسبتوں اور ان کی حرکات سے بحث کی گئی ہے)، علم الموسیقی، علم الاثقال، علم الحیل یا میکانیات؛ چوتھی فصل میں العلم الالٰهی (ما بعد الطبیعة) اور العلم الطبیعی (الفیزیقیا = فزکس؛ اس کی آٹھ فروع ہیں) کا بیان ہے (دیکھیے الفارابی: احصاء العلوم طبع عثمان امین، مصر ۱۹۴۸ء، ص ۷)۔ پانچویں فصل کا تعلق علم المدنی (علم الاخلاق اور علم السیاست)، علم الفقه اور علم الکلام سے ہے۔

الفارابی کی اس تقسیم علوم میں تیسری اور چوتھی فصل کا تعلق علوم حکمیه (عقلیه) سے ہے۔ یه تقسیم ارسطو کے خیالات کے مطابق ہے اور اس سے اس بنا پر اختلاف کیا گیا ہے کہ اس میں علوم شرعیه کے اهم اجزا (تفسیر و حدیث وغیرہ) اور تصوف وغیرہ کو جگه نہیں دی گئی۔ الفارابی نے اپنی تقسیم العلوم کا اجمالی خاکه اپنی کتاب التنبیه علی سبیل العادة میں بھی بیان کیا ہے۔ اس کی رو سے اولاً علوم کی قسمیں دو ہیں: (۱) علوم نظری اور (۲) علوم العملیة والفلسفة المدنیة۔ علوم نظری کی تین اصناف ہیں: (۱) علم التعالیم (= علم الریاضی)؛ (۲) علم الطبیعی؛ (۳) علم الالٰهی (ما بعد الطبیعة)۔

(۴) الخوارزمی (م ۳۸۷ھ / ۹۹۸ء): الخوارزمی نے مفاتیح العلوم کو دو مقالات میں تقسیم کیا ہے: مقالۂ اول میں علوم الشرعیه کا ذکر کیا ہے، جن کے ساتھ علوم العربیه کو بھی ملا لیا ہے؛ مقالۂ دوم میں علوم العجم کو لایا گیا ہے، جس کی تشریح یوں کی ہے: ''... من الیونانیون وغیرهم من الامم''۔ مقالۂ اول (علوم شرعیه)

کے سات باب رکھے هیں، جس کی ۵۲ فصلیں هیں (تفصیل کے لیے دیکھیے طبع فان فلوٹن G. van Vloten، ۱۸۹۵ء) - مقالۂ دوم کے نو باب هیں، جو ۴۱ فصلوں پر مشتمل هیں۔ موجودہ بحث میں همیں صرف مقالۂ دوم سے سروکار هے - اس کے نو ابواب کی تفصیل یه هے:-

باب اول : اس کا تعلق فلسفے سے هے - اس کی دو قسمیں هیں : (۱) نظری اور (۲) عملی - بعض نے منطق کو تیسری جز قرار دیا هے اور بعض نے اسے فلسفے کا آله قرار دیا هے - فلسفۂ نظری کی تین قسمیں قرار دی گئی هیں : (۱) علم الطبیعه؛ (۲) علم الامور الالهیه (یونانی : ثاؤ لوجیا = Theology)؛ (۳) علم التعلیمی و الریاضی (مقادیر، اشکال، حرکات) - علم الفلسفة العملیة کی بھی تین قسمیں هیں : (۱) علم الاخلاق (تدبیر نفس)؛ (۲) تدبیر الخاصه (= تدبیر منزل) اور (۳) تدبیر العامه (سیاسة المدنیة والامّة والملک) - الخوارزمی نے لکھا هے که علم الٰهی کی قسمیں یا اجزا نهیں، البته علم الطبیعی کی قسمیں هیں، مثلاً علم طب، علم الآثار العلویه (الامطار و الریاح والرعود و البروق وغیره)، علم المعادن و النبات والحیوان و طبیعة شئی شئی مماتحت فلک القمر و صناعة الکیمیا - اسی طرح علم التعلیمی والریاضی (ارثماطیقی) کی چار قسمیں هیں، یعنی علم العدد والحساب؛ علم هندسه (الجومطریا)؛ علم النجوم (اسطرنومیا) اور علم الموسیقی (= علم اللحون) - علم الحیل (میکانیات) کو الخوارزمی نے ان سب سے جدا رکھا هے۔

باب دوم : علم منطق پر هے - اس کی نو فصلیں هیں : (۱) ایساغوجی (یونانی : لوغیا)؛ (۲) قاطیغوریاس؛ (۳) باری ارمینیاس؛ (۴) انولوطیقا؛ (۵) انفودقطیقی؛ (۶) طوبیقی؛ (۷) سوفسطیقی؛ (۸) ریطوریقی اور (۹) بیوطیقی (ان کے عربی مترادفات اور تشریحات کے لیے دیکھیے الخوارزمی : مفاتیح العلوم، طبع فان فلوٹن، ص ۱۴۰ ببعد)۔

باب سوم : طب سے متعلق هے، جس کی آٹھ فصلیں هیں (تفصیل کے لیے دیکھیے کتاب مذکور، ص ۱۵۲ ببعد)۔

باب چهارم : علوم ارثما طیقی کے بارے میں هے، جس کی پانچ فصلیں هیں : (۱) الکمیة المفردة؛ (۲) الکمیة المضافة؛ (۳) الاعداد المسطّحة والجسمة؛ (۴) العیارات اور (۵) حساب الهند و حساب الجمل و مبادی الجبر والمقابله۔

باب پنجم : الهندسه کے بارے میں هے، جس کی چار فصلیں هیں : (۱) مقدمات هندسه؛ (۲) خطوط؛ (۳) بسائط اور (۴) المجسمات۔

باب ششم : علم النجوم کے بارے میں هے، جس کی چار فصلیں هیں : (۱) اسماء النجوم؛ (۲) ترکیب الافلاک و هیئة الارض؛ (۳) مبادی الاحکام و مواضعات اصحابها اور (۴) آلات المنجمین۔

باب هفتم : موسیقی پر هے، جس کی تین فصلیں هیں : (۱) آلات؛ (۲) جوامع الموسیقی فی کتاب الحکماء اور (۳) الایقاعات المستعملة۔

باب هشتم : علم الحیل کے بارے میں هے - اس کی دو فصلیں هیں : (۱) جر الاثقال بالقوة الیسیرة و آلاته اور (۲) آلات الحرکات و صنعة الاوانی العجیبة۔

باب نهم : علم کیمیا کے بارے میں هے اور اس میں تین فصلیں هیں : (۱) آلات؛ (۲) عقاقیر و ادویه و جواهر و احجار اور (۳) تدبیر و معالجات۔

(۵) ابن خلدون (م ۸۰۸ھ / ۱۴۰۵ء) : ابن خلدون نے علوم الحکمت کے لیے علوم العقلیة کی اصطلاح استعمال کی هے - اس کی رائے میں یه علوم کسی ملت سے مخصوص نهیں۔ هر ملت اس میں حصه لے سکتی هے اور لیتی رهی هے۔ ان کا دوسرا

نام علوم الفلسفه والحکمت ہے ۔ ابن خلدون نے ان کی چار قسمیں بیان کی ہیں : (۱) علم المنطق؛ (۲) علم طبیعی؛ (۳) ماوراء الطبیعة (روحانیات) سے متعلق امور (اسی علم کا نام علم الٰہی ہے)؛ (۴) علم مقادیر، جو چار علوم پر مشتمل ہے (جنھیں تعالیم کہا جاتا ہے)، یعنی علم الهندسه، علم ارثماطیقی، علم الموسیقی اور علم الهیئة ۔ گویا اصولی علوم الفلسفیه (یا حکمیه) سات ہوے : (۱) منطق؛ (۲ تا ۵) تعالیم، یعنی ارثماطیقی، هندسه، هیئة اور موسیقی؛ (۶) طبیعیات اور (۷) الٰهیات.

ان میں سے ہر ایک کے فروع ہیں : مثلاً طبیعیات کی طب، علم العدد کی علم الحساب و الفرائض والمعاملات، علم الهیئة کی ازیاج اور علم النجوم کی علم احکام النجومیه ۔ ابن خلدون نے ان کے سلسلے میں مِلَلِ سابقه کی ترقیات علمی کا ذکر بھی کیا ہے.

(۶) تهانوی (م ۱۱۵۸ھ / ۱۷۴۵ء) : تهانوی نے کشاف اصطلاحات الفنون میں لکھا ہے کہ علم کی تقسیم کئی طرح کی ہو سکتی ہے : (اول) نظری اور عملی (اس کی تعریف مختلف مقامات پر آ چکی ہے ۔ یہ تقسیم حکمت کے سلسلے میں بھی آتی ہے)؛ (دوم) علوم آلیه اور علوم غیر آلیه، مثلاً منطق علومِ آلیه میں سے ہے (آلیه سے مراد وہ علوم ہیں جو کسی دوسرے علم کی تحصیل کا ذریعه یا آله بنتے ہوں اور غیر آلیه سے مراد وہ علوم ہیں جو مقصود بالذات ہیں)؛ (سوم) شرعیه اور غیر شرعیه؛ (چہارم) عربیه اور غیر عربیه؛ (پنجم) حقیقیة اور غیر حقیقیة؛ (ششم) عقلیه اور نقلیه؛ (هفتم) علوم الجزئیه و غیر الجزئیه.

تهانوی نے علوم حکمیه کی بحث حکمة کے تحت کی ہے ۔ حکمت نظری اور حکمت عملی کی نشاندہی کے بعد حکمت نظری کو (الف) علم الٰہی، (ب) ریاضی (تعلیمی) اور (ج) طبیعی، تین اقسام میں منقسم کیا ہے ۔ پھر ان میں سے ہر ایک کے اصول و فروع گنوائے ہیں.

(الف) علم الٰہی : اس کے پانچ اصول ہیں : (۱) الامور العامة؛ (۲) اثبات الواجب؛ (۳) اثبات الجواهر الروحانیة؛ (۴) ارتباط الامور الارضیه بالقوی السماویة؛ (۵) نظام الممکنات ۔ اس کے فروع ہیں : (۱) البحث عن کیفیة الوحی و صیرورة المعقول محسوسًا و منه تعریف الالٰهیات و منه الروح الامین؛ (۲) العلم بالمعاد الروحانی.

(ب) علم ریاضی : اس کے تین اصول ہیں : (۱) علم العدد؛ (۲) علم الهندسة؛ (۳) علم الهیئة ۔ اس کے فروع ہیں : (۱) علم الجمع والتفریق؛ (۲) علم الجبر و المقابلة؛ (۳) علم المساحة؛ (۴) علم جرّ الاثقال؛ (۵) علم الزیجات والتقاویم؛ (۶) علم الارغنوة (اتخاذ الآلات الغریبة علم موسیقی).

(ج) علم طبیعی : اس کے آٹھ اصول ہیں : (۱) العلم باحوال الامور العامّة للاجسام؛ (۲) العلم بارکان العالم و حرکاتها واماکنها (علم السماء)؛ (۳) العلم بکون الارکان و فسادها؛ (۴) العلم بالمرکبات الغیر التامّة کائنات الجوّ؛ (۵) العلم باحوال معادن؛ (۶) العلم بالنفس النباتیه؛ (۷) العلم بالنفس الحیوانیة؛ (۸) العلم بالنفس الناطقة ۔ اس کے فروع ہیں : (۱) الطب؛ (۲) النجوم؛ (۳) علم الفراسة؛ (۴) علم التعبیر؛ (۵) علم الطلسمات (و هو مزج القوی السماویة بالقوی الارضیة)؛ (۶) علم النیرنجات (و هو مزج القوی الجواهر الارضیة بعضها ببعض)؛ (۷) علم الکیمیات (و هو تبدیل قوی الاجرام المعدنیة بعضها ببعض).

منطق کے اصول نو ہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے کشاف، مقدمه).

ان علوم الحکمیه کے اصول و فروع کی تفصیل،

جن میں ان سے متعلق ذیلی علوم کا تذکرہ ہے، کشاف کے مقدمے (علم) میں مذکور ہے.

(ے) طاش کوپری زادہ (م ۹۶۲ھ): مفتاح السعادۃ و مصباح السیادۃ (طبع دائرۃ المعارف النظامیہ، حیدر آباد دکن) میں طاش کوپری زادہ نے حکمت نظری و حکمت عملی کی تفصیلات دی ھیں اور اصول و فروع دونوں کا شمار کیا ہے۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ حکمت سے متعلق علوم کا پورا خاکہ یہاں دے دیا جائے تاکہ مجموعی تصور قائم ہو سکے.

(الف) الدوحۃ الرابعہ کے مقدمے میں العلوم الحکمیۃ النظریۃ الی الالٰھیۃ والریاضیۃ والطبیعیۃ سے بحث کی گئی ہے (دیکھیے کتاب مذکور، ص ۲۰۰ ببعد) ۔ اس کے بعد ان علوم کو مندرجۂ ذیل دس شعبوں میں تقسیم کیا گیا ہے:

(اول) العلم الالٰھی والحکمۃ الذوقیۃ.

(دوم) فروع العلم الالٰھی (علم معرفۃ النفوس الانسانیۃ؛ علم معرفۃ الملکیۃ؛ علم معرفۃ المعاد؛ علم امارات النبوۃ: علم مقالات الفرق؛ علم تقاسیم العلوم).

(سوم) العلم الطبیعی.

(چهارم) فروع العلم الطبیعی (علم الطب، علم البیطرۃ؛ علم البیزرۃ؛ علم النبات؛ علم الحیوان؛ علم الفلاحۃ؛ علم المعادن، علم الجواھر؛ علم الکون والفساد؛ علم قوس قزح؛ علم الفراسۃ؛ علم تعبیر الرؤیا؛ علم احکام النجوم، علم السحر، علم الطلسمات علم السیمیاء، علم الکیمیا).

(پنجم) فروع فروع العلم الطبیعی: (الف) فروع علم الطب (علم التشریح، علم الکحالۃ، علم الاطعمۃ والمزورات، علم الصیدلۃ، علم طبخ الاشربۃ والمعاجین، علم قلع الآثار من الثیاب، علم ترکیب انواع المداد، علم الجراحۃ، علم الفصد، علم الحجامۃ، علم المقادیر والاوزان المستعملۃ فی علم الطب، علم الباہ)؛ (ب) فروع علم الفراسۃ (علم الشامات والخیلان، علم الاساریر، علم الاکتاف، علم قیافۃ الاثر یا علم العیافۃ، علم قیافۃ البشر، علم الاھتداء بالبراری والاقفار؛ علم الریافۃ یا استنباط المیاہ، علم الاستنباط المعادن، علم نزول الغیث، علم العرافۃ، علم الاختلاج)؛ (ج) فروع احکام النجوم (علم الاختیارات، علم الرمل، علم الفال، علم القرعۃ، علم الطیرۃ والزجر)؛ (د) فروع السحر (علم الکہانۃ، علم النیرنجات، علم الخواص، علم الرقی، علم العزائم، علم الاستحضار، علم دعوۃ الکواکب، علم الفلنطیرات، علم الاخفاء، علم الحیل الساسانیۃ، علم کشف الدک و ایضاح الشک، علم الشعبذۃ والتخیلات، علم تعلق القلب، علم الاستعانۃ بخواص الادویۃ والمفردات).

(ششم) علوم الریاضیۃ (علم الھندسۃ، علم الھیئۃ، علم العدد یا الارثماطیقی، علم الموسیقی).

(هفتم) فروع علم الھندسۃ (علم عقود الابنیۃ، علم المناظر، علم المرایا المحرقۃ، علم مراکز الاثقال، علم جر الاثقال، علم المساحۃ، علم انباط المیاہ، علم الآلات الحربیۃ، علم الرمی، علم التعدیل، علم البنکامات، علم الملاحۃ، علم السباحۃ، علم الاوزان والموازین، علم الآلات المبنیۃ علی ضرورۃ عدم الخلاء).

(هشتم) فروع علم الھیئۃ (علم الزیجات و التقاویم، علم کتابۃ التقویم، علم حساب النجوم، علم کیفیۃ الارصاد، علم الآلات الرصدیۃ، علم المواقیت، علم الآلات الظلیۃ، علم الاکر، علم الاکر المتحرکۃ، علم تسطیح الکرۃ، علم صور الکواکب، علم مقادیر العلویات، علم منازل القمر، علم جغرافیہ و معناہ صورۃ الارض، علم مسالک البلدان والامصار، علم معرفۃ البرد و مسافتھا، علم خواص الاقالیم، علم الادوار والاکوار، علم القرانات، علم الملاحم، علم مواسم

السنة، علم مواقیت الصلوٰة، علم وضع الاسطرلاب، علم عمل الاسطرلاب، علم وضع ربع الدائرة المجیب والمقنطرات، عمل ربع الدائرة، علم الآلات الساعة).

(نہم) فروع علم العدد (علم حساب التحت والمیل، علم الجبر والمقابلة، علم حساب الخطائین، علم حساب الدور والوصایا، علم حساب الدرهم والدینار، علم حساب الفرائض، علم حساب الهواء، علم حساب العقود والمراد بالعقود عقود الاصابع، علم اعداد الوفق؛ علم خواص الاعداد المتحابة والمتباغضة علم التعابی العدیة فی الحروب).

(دهم) فروع علم الموسیقی (علم الآلات العجیبة، علم الرقص، علم الفنج).

(ب) الدوحة الخامسة میں الحکمة العملیة سے بحث کی گئی ہے، جو حسب ذیل چار شعبوں میں منقسم ہیں: (۱) علم الاخلاق؛ (۲) علم تدبیر المنزل؛ (۳) علم السیاسة؛ (۴) فروع الحکمة العملیة (علم آداب الملوک و وظائف السلطان، علم آداب الوزارة، علم الاحتساب اور علم قود العساکر والجیوش).

(۸) صدیق حسن خان (م ۱۳۰۷ھ/ ۱۸۸۹ء): صدیق حسن خاں نے ابجد العلوم میں علم کی تقسیم کے مختلف تصورات بیان کرنے کے بعد چوتھی تقسیم میں کہا ہے کہ علوم یا تو حکمیة ہیں یا غیر حکمیة، یعنی شرعی و دینی ۔ علوم حکمیه یا غیر دینی علوم کو علوم حقیقیه بھی کہا جاتا ہے ۔ بعض غیر دینی علوم محمود ہیں، مثلاً طب، حساب، وغیرہ؛ بعض غیر محمود ہیں، یعنی طلسم، نیرنجات وغیرہ ۔ پانچویں تقسیم علوم حکمیه (حکمت عملی اور حکمت نظری) سے متعلق ہے ۔ اس کے بعد انھوں نے نظری اور عملی علوم کی اقسام کا شمار کیا ہے، جو معروف ہے ۔ پھر نظری اور عملی اصول و فروع کی مفصل فہرست دی ہے، جو کم و بیش مفتاح السعادة سے مأخوذ ہے ۔

(۹) حاجی خلیفه کاتب چلبی (م ۱۰۶۷ھ/ ۱۶۵۷ء): حاجی خلیفه کی مشہور تصنیف کشف الظنون کا مقدمه بہت مفید ہے، لیکن اس کتاب میں باقی مندرجات بلحاظ حروف تہجی ہیں، جس کی وجه سے علوم کا ذکر یکجا نہیں ۔ علوم عقلیه کی بحث (علم) حکمت کے تحت لائی گئی ہے ۔ [سیّد عبداللہ، رئیس اداره، نے لکھا]۔

(اداره)

الٰہیات: انسان نے جب سے فکر و تدبر کا آغاز کیا ہے، تین مسئلے ہمیشه اس کا موضوع تحقیق رہے ہیں: (۱) ہمارے گرد و پیش پھیلی ہوئی یه کائنات کیا ہے ؟ (۲) اس کو کس نے وجود کا پیراهن بخشا؟ (۳) انسانوں میں رشته و تعلق کی نوعیت فرائض و واجبات کے کس نقشے کی مقتضی ہے ؟ یہی تین اشکال مذہب، فلسفه اور سائنس کا ہدف رہے ہیں ۔ یه تین اشکال بجائے خود اشکال بنی ہیں اور فکر و نظر اور تہذیب و تمدن کی بلندی و گہرائی کے پیمانے بھی ۔ ان کے جوابات اور حل و کشود کی مختلف النوع کوششوں سے اندازہ ہوتا ہے که کوئی قوم حکمت و بصیرت کے کس درجے پر فائز ہے ۔

جب قرآن مجید نازل ہوا اور انسانی ذہن اس کی ضوء سے مطلع انوار بنا تو مسلمانوں نے بھی ان مسائل پر کھل کر تحقیق کی اور ایسی تہذیب و حضارت کی طرح ڈالی جو علم و حکمت کی جلوہ طرازیوں سے مالا مال تھی اور جس نے تقریباً دو ہی صدیوں میں متعدد علوم و فنون پر تحریر و نگارش کے انبار لگا دیے ۔ صرف و نحو، تفسیر و لغت، فقه، اصول، حدیث، تاریخ، علم الکلام، فلسفه، منطق، سیاسیات، طبیعیات اور تصوف و اشراق، کونسا ایسا موضوع تھا جس کو اسلامی ذہن نے وسعت نه

بخشی اور اس پر اپنی چھاپ ثبت نہ کی ۔ انہیں گراں مایہ علوم میں ایک علم الٰہیات بھی تھا، جسے مسلمانوں نے نئی سج دھج اور زیبائش عطا کی ۔

الٰہیات سے کیا مراد ہے؟ اس کا دائرۂ بحث اس قدر وسیع اور بو قلموں ہے کہ ٹھیک منطقی اصطلاح میں اس کی تعریف بیان کرنا مشکل ہے، تاہم آسانی فہم کی خاطر ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس سے مقصود بحث و تمحیص کا وہ اسلوب ہے جو حوادث کونیہ سے اس حیثیت سے تعرض کرتا ہے کہ یہ وصف وجود سے اتّصاف پذیر نہیں ۔ اسی مفہوم کو یوں بھی ادا کیا جا سکتا ہے کہ اس سے غرض ان احوال کے بارے میں غور و فکر کرنا ہے جو وجود خارجی و عقلی میں مادّے کے رہین منت نہ ہوں ۔ اس کے دائرۂ بحث میں وہ تمام مسائل آتے ہیں جن کا تعلق مروّج اصطلاح ”ما بعد الطبیعیات“ سے ہے، بشرطیکہ فکر و تدبر کا انداز غیر متعصبانہ ہو ۔

یہ مشمولات فکر و نظر کے کن کن گوشوں کو اپنی آغوش میں لیے ہوے ہیں؟ الفارابی کے تجزیے کے مطابق ان کو تین خانوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے :

اس میں ایک حصہ تو موجودات و اشیا کے اس پہلو سے متعلق ہے جس پر خالص وجودیاتی نقطۂ نظر سے گفتگو کی جاتی ہے اور یہ بتایا جاتا ہے کہ ان کی کیا حیثیت ہے؟ ان کے تحقق و اثبات کی نوعیت کیا ہے؟ وہ کیونکر صادر ہوتی ہیں اور کس طرح اور کس ترتیب سے انہوں نے معروضی شکل اختیار کی؟

دوسرے حصے میں مروجہ علوم و فنون کے مسلمات اور بنیادی نکات سے بحث کی جاتی ہے، مثلاً یہ کہ منطق کیا ہے؟ حد اور اسم میں کیا فرق ہے؟ حد اگر جنس اور فصل سے ترکیب پذیر ہو تو کیا وہ شے یا حقیقت جسے ہم جاننا چاہتے ہیں، پوری طرح ذہن کی گرفت میں آ جاتی ہے؟ کیا حد و تعریف کی منطقی صورت سے ہٹ کر کوئی اور طریق یا اسلوب کسی شے کو جاننے کا نہیں ہے؟ جداول اربعہ میں کون کون جدول ایسے ہیں جو نتیجہ آفریں نہیں؟ کیا ان جداول کو کم کیا جا سکتا ہے؟ قضایا اور مقدمات میں کیا فرق ہے اور یہ کہ سفسطہ اور مغالطہ کیونکر ابھرتا ہے؟

اسی طرح مبادی علوم میں ہندسہ کے مسائل زیر بحث آتے ہیں، مثلاً یہ کہ نقطہ کیا ہے؟ کیا اس کی حیثیت صرف علمی مفروضے کی ہے یا یہ معروضی وجود سے بھی اتصاف پذیر ہے اور اگر یہ معروضی وجود رکھتا ہے تو کیا یہ قابل تجزیہ ہے اور مکان و حیز چاہتا ہے یا نہیں؟ خط کی ترکیب میں جو نقطے پائے جائیں وہ محدود ہیں یا غیر محدود؟ سطح شے کیونکر ظہور پذیر ہوتی ہے اور آخر میں یہ کہ کیا ہندسی اشکال معروضی وجود کی مقتضی ہیں یا ان کی حیثیت محض تجرید و انتزاع کی ہے؟

طبیعیات میں جن بنیادی نکات سے تعرض کیا جاتا ہے وہ یہ ہیں کہ علت و معلول میں رشتہ و تعلق کی نوعیت کیا ہے؟ کیا یہ محض حسن تألیف کا کرشمہ ہے کہ جب الف پایا جائے تو ب بھی پائی جائے یا الف و ب میں سبب اور مسبب کا حقیقی رشتہ پایا جاتا ہے؟ طبیعیات کے مطالعے سے ابھرنے والے وہ کون سے نتائج ہیں جو قطعی ہیں اور کونسے ہیں جو ظن و تخمین کی حدود سے آگے نہیں بڑھ پائے؟ جوہر کسے کہتے ہیں؟ عرض کیا ہے اور یہ کہ ان میں وہ کیا حد فاصلہ ہے جن کے ذریعے جوہر و عرض میں فرق معلوم کیا جا سکتا ہے؟

تیسرے حصّے میں جن سوالات کا جواب ڈھونڈا جاتا ہے ان کا تعلق نہ تو براہ راست اجسام سے ہے اور نہ ان احوال و اشیا سے جو کسی نہ کسی طرح اجسام سے رابطہ رکھتی ھیں، لیکن اس کے باوجود یہ اثبات و تحقق کے وصف سے اتصاف پذیر نہیں ۔ ان کے بارے میں پہلا سوال، جو بحث وجدل کا ھدف قرار پاتا ہے، یہ ہے کہ یہ وجود کے کس درجے پر فائز ہے، یا یہ کہ خود وجود کلی مشکک ہے یا متواطی، یعنی اس کے دائرے میں شامل افراد سب یکساں نوعیت کے حامل ھیں یا یہ کہ نفس وجود کے مختلف درجات اور مراتب ھیں؟ عقل کیا ہے؟ عقل فعال کسے کہتے ھیں اور اس سے ظہور پذیر ھونی والی اشیا میں کوئی ترتیب پائی جاتی ہے یا نہیں؟ ارادۂ الٰہی کیا ہے؟ کیا یہ معلول ہے یا علت اور کیا ارادۂ الٰہی کو تسلیم کرنے سے ذات خدا وندی میں تغیر و تجدد تو لازم نہیں آتا؟ علم الٰہی کی نوعیت کیا ہے؟ کیا اللہ تعالٰی کا علم صرف کلیات ھی پر حاوی ہے یا جزئیات بھی اس کے دائرۂ ادراک میں شامل ھیں؟

اسی حصے میں بحث کا یہ انداز بھی داخل ہے کہ کائنات میں اس طرح کا ارتباط ثابت کیا جائے کہ اس میں ھر ناقص وجود کامل کی طرف حرکت کناں ہے اور آخر میں ارتقا کا یہ سلسلہ اسی ذات پر جا کر ختم ھوتا ہے جو تقدم و ازلیت کے ایسے مقام پر ہے جہاں سے تخلیق و آفرینش کے عمل کا آغاز ھوتا ہے اور یہ کہ یہ عمل ایسا محکم، استوار اور نظم و قاعدہ کے سانچوں میں ڈھلا ھوا ہے کہ اس میں کہیں بھی خلل یا تنافر نہیں پایا جاتا.

الفارابی کے اس تجزیے سے یہ حقیقت نکھر کر فکر و نظر کے سامنے آ جاتی ہے کہ ھمارے ہاں الٰہیات پر بحث کرنے والے حضرات پر سپینوزا Spinoza اور ڈارون Darwin سے بہت پہلے محض فکر و تامل کے بل پر ان نتائج تک رسائی حاصل کر چکے تھے، کہ یہ عالم رنگ و بو کمال کے اس مرتبے پر فائز ہے کہ جس سے بہتر کا تصور ممکن نہیں اور یہ کہ اس میں نظم و ارتباط اور ارتقا کے داعیے برابر کارفرما رہے ھیں ۔ الارشاد القاصد الی اسنی المقاصد کے مشہور مصنف شمس الدین محمد بن ابراھیم بن ساعد الانصاری نے جن مباحث کو الٰہیات میں شمار کیا ہے وہ یہ ھیں:-

(۱) امور عامّہ : یعنی ماھیت اشیا کیا ہے؟ واجب کسے کہتے ھیں؟ امکان کے کیا معنی ھیں؟ حدوث کا اطلاق کس پر ھوتا ہے؟ وحدت کیا ہے اور کثرت و تعدد سے کیا مراد ہے؟

(۲) مبادی علوم.

(۳) وجود و اثبات باری کے دلائل پر بحث اور اس موقف کی تائید کہ اللہ تعالٰی کا وجود باجود ازروے عقل واجب ہے: اس لیے اگر مذاھب و ادیان کا نزول نہ بھی ھوتا جب بھی فکر و تدبر کا تقاضا یہ تھا کہ اس کی ذات پر حق کو تسلیم کیا جائے ۔ بحث کا یہ انداز بھی اس میں داخل ہے کہ اس ذات گرامی کو صفات کمال و جمال سے اتصاف پذیر گردانا جائے، ذات و صفات میں رشتہ و تعلق کی نوعیت کو واضح کیا جائے اور بتایا جائے کہ کیا صفات ذات سے الگ تھلگ اور غیر ھیں یا صفات و ذات ایک ھی حقیقت کے دو پہلو ھیں ۔ صفات کے ضمن میں الٰہیات کے جاننے والوں نے اس شق پر بھی گفتگو کی ہے کہ ذات و صفات میں ربط و تعلق کی نوعیت ایسی ہے جسے لاعین اور لا غیر کہا جا سکتا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح اس کی ذات یگانہ اور بے مثل ہے، اسی طرح اس کی صفات کا تعلق بے نظیر اور بے مثل ہے، مگر اسے عین و غیر کی اصطلاحوں میں بیان نہیں

کیا جا سکتا۔

(۴) جواھر مجرّد، جیسے ارواح، جنّات، ملائکہ اور شیاطین، ان کی حیثیت اور احوال و افعال کی تشریح و توضیح؛

(۵) معاد یا آخرت، یعنی کیا زندگی عناصر کی ترکیب و امتزاج ھی سے عبارت ھے یا اس کا تعلق ایک دوسرے عالم سے بھی ھے، جہاں ھر شخص کو اس کے ایمانیات اور اعمال کے مطابق زندگی بسر کرنا ھے اور یہ کہ کیا جنت و دوزخ ان مقامات سے عبارت ھیں جہاں اللہ تعالٰی کی رضا اور اس سے محرومی کی جلوہ طرازیاں ھوں گی، یا ان سے مراد احوالِ نفس کے ممکنات کی وضاحت و تکمیل ھے۔

الغزالی اور ابن رشد کی بحثوں میں زمان و مکان سے متعلقہ موشگافیوں کا بھی تذکرہ ملتا ھے۔ زمان کے بارے میں تحریر و فکر کا اسلوب کچھ اس طرح کے سوالات کے گرد گھومتا ھے کہ کیا زمان کا وجود حقیقی ھے یا غیر حقیقی؟ زمانہ محدود آنات پر مشتمل ھے یا غیر محدود آنات سے تعبیر ھے؟ پھر اس ضمن میں غیر محدود یا لانہایۃ کی حقیقت زیرِ بحث آتی ھے۔

مکان سے متعلق بھی سوالات کی نوعیت وھی ھے جو زمان کے بارے میں ھے کہ کیا مکان کا وجود معروضی ھے؟ کیا کائنات کے پرے یا ماورا بھی مکان کا وجود ھے اور یہ کہ زمان و مکان کی دنیا میں حرکت و انتقال کی نوعیت کیا ھے؟

اس فن کے متعدد نام ھیں، مثلاً علم الٰہی، علم اعلٰی، فلسفۂ اولٰی، ما بعد الطبیعیات، ما قبل الطبیعیات وغیرہ، لیکن بعض علما نے اسے علم الکلام، العلم الکلی اور الفقہ الاکبر بھی کہا ھے۔ التفتازانی نے اس کو علم التوحید والصفات کے نام سے تعبیر کیا ھے۔

ناموں کے اس تعدّد کی دو وجہیں ھیں: ایک وجہ تو یہ ھو سکتی ھے کہ اس فن پر لوگوں نے مختلف زاویہ ھاے نظر اور مختلف مصالح کے تحت بحث کی ھے۔ جن لوگوں نے ذاتِ الٰہی کو اس کا محور گردانا انھوں نے اسے علم الٰہی کے وصف سے پکارا اور جن حضرات نے اس فن کو فلسفے کی اساس اور بنیاد سمجھا انھوں نے اسے فلسفۂ اولٰی کے نام سے یاد کیا۔ ما بعد الطبیعیات اسے اس بنا پر موسوم کیا گیا کہ ارسطو نے اس نوع کے مسائل کو طبیعیات کے بعد بیان کیا ھے۔ یہ محض اتفاق تھا، لیکن ارسطو کے بعد یہ دستور چل نکلا کہ اس طرح کے مسائل کو، جو مجردات سے متعلق ھوں، ما بعد الطبیعی کہا جائے۔ ما قبل الطبیعیات کی اصطلاح متأخرین کی ایجاد کردہ ھے اور یہ اس بنا پر ھے کہ ارسطو کی ترتیب سے قطع نظر یہ علوم اس لائق ھیں کہ ان پر طبیعیات سے پہلے تعرض کیا جائے۔ علم الکلام کا اطلاق ان علوم پر اسی وجہ سے ھوا کہ الٰہیات کے بیشتر مسائل بعینہ وھی ھیں جن پر متکلمین نے داد تحقیق دی ھے۔ الفقہ الاکبر کا نام امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا عطا کردہ ھے اور اس کتاب سے مأخوذ ھے جس کا نام ھی الفقہ الاکبر ھے۔ یہ کتاب جہاں فقہ کے اھم مسائل پر مشتمل ھے وھاں اس میں مسئلۂ ارجاء کی تشریح و توضیح بھی کی گئی ھے اور ظاھر ھے کہ مسئلۂ ارجاء کا تعلق علم الکلام سے ھے، فقہ سے نہیں۔ دونوں میں وجہ اشتراک یہ ھے کہ فقہ اگر عمل کی تصحیح کا فرض انجام دیتی ھے تو علم الکلام فکر کے نصب العین کو پورا کرتا ھے، یعنی عمل کے اعتبار سے دونوں میں چولی دامن کا ساتھ ھے۔ صحیح عمل صحیح عقیدہ چاھتا ھے اور صحیح عقیدہ عمل کی صحت و استواری کا ضامن ھے۔

ان بہت سے ناموں کی دوسری وجہ مسائل زیر بحث کا اشتراک اور تداخل ہے؛ چنانچہ اس بارے میں علّامہ ابن خلدون کا یہ شکوہ بجا اور درست ہے کہ متأخرین نے نہ صرف الٰہیات اور کلام کے دائروں کو باہم مختلط کر دیا ہے بلکہ دونوں کے مزاج اور روح کو بدل کر رکھ دیا ہے، حالانکہ دونوں میں فرق و امتیاز کے حدود واضح ہیں ۔ الٰہیات کے شناور اس بنا پر احوال کونیہ کو موضوع بحث و تمحیص قرار دیتے ہیں کہ اس کے ذریعے اصل حقیقت کا سراغ لگایا جائے اور متکلمین اسلام کی کاوش فکری کا محور یہ جذبہ ہے کہ اسلام کی حقانیت ثابت کی جائے اور بتایا جائے کہ حکمت و فلسفہ کے دعویداروں نے فکر و استدلال کی وادیوں میں کہاں کہاں ٹھوکر کھائی ہے ۔ گویا دونوں میں منطقی فرق یہ ہے کہ ایک گروہ مذہب و دین کی حمایت و مخالفت سے قطع نظر کر کے حقیقت مطلقہ کا جویا ہے اور دوسرا گروہ اس حقیقت مطلقہ کو اسلام ہی کے پیغام فکر و دانش میں منحصر اور سمٹا ہوا جانتا ہے ۔

اس تجزیے سے ایک شبہہ تو یہ ابھرتا ہے کہ متکلمین نے دلائل کی چھان پھٹک میں معروضی اسلوب استعمال نہیں کیا بلکہ اپنی بحثوں میں اس کے بجائے مناظرانہ حربوں سے کام لیا ہے: دوسرا شبہہ یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس کے مقابلے میں حکما نے اسلام کے تہذیبی اور تصوراتی پہلوؤں سے ہٹ کر خالص معروضی انداز سے حقائق اشیا کو جاننے کی کوشش کی ہے ۔ واقعات کی سطح پر یہ دونوں شبہے غلط فہمی اور سادہ فکری پر مبنی ہیں ۔ ان کے جواب میں دو ٹوک بات یہ ہے کہ جہاں تک حکمائے اسلام کا تعلق ہے انھوں نے اپنی تحریروں میں کبھی اسلام کے تصورات سے ہٹ کر اپنے لیے غور و فکر کی الگ راہ یا روایت قائم نہیں کی بلکہ کسی نہ کسی طرح اسلام ہی کی تعبیر پیش کی ہے ۔ رہا متکلمین اسلام کا اسلوب بحث و کاوش، تو یہ بھی کبھی معروضیت سے تہی نہیں رہا بلکہ کہیں کہیں اس میں زیادہ گہرائی اور زیادہ فکری استواری کی جھلکیاں دکھائی دیتی ہیں ۔

ابن حزم، ابن تیمیہ اور الغزالی نے الٰہیات میں ایک نئے دور کی طرح ڈالی، جس میں یونانی علوم و مسلّمات سے متعلق تشکیک و ارتیاب، اور نقد و تمحیص کے پہلوؤں کو خصوصیت سے نکھارا اور واضح کیا اور فکر و نظر کے ان نئے معیاروں کی طرف توجہ دلائی جو نسبۃً زیادہ معقول اور قرین قیاس ہیں ۔

شاہ ولی اللہ دہلوی نے الٰہیات کے دائرۂ اطلاق پر اس نقطۂ نظر سے بحث کی کہ اس نظام فکر کو اسلام کے مزاج اور تصریحات کے ساتھ پوری طرح ہم آہنگ ہونا چاہیے، اس میں زندگی کی حرکت اور رہنمائی کے عناصر کی جھلک پائی جائے، نیز اس کو اپنے واضح اصول اور پیمانوں کی تشریح اور توضیح پر مشتمل ہونا چاہیے، جن سے نہ صرف عقیدہ و برہان کی مشکلات حل ہوں بلکہ احیائے اسلام کی راہیں بھی ہموار اور روشن ہو جائیں ۔ ان کے انداز تفکر کی خصوصیات یہ ہیں :-

۱ ۔ انھوں نے اسلام پر ایک کُل اور وحدت کی حیثیت سے غور کیا ؛

۲ ۔ انھوں نے الٰہیات اور علم الکلام کے دائروں کو اس طرح وسعت دی کہ اس کو بجا طور پر فلسفۂ مذہب کے مستقل اور جدید عنوان سے موسوم کیا جا سکتا ہے ؛

۳ ۔ انھوں نے فلسفۂ مذہب کے اس حصے پر خصوصیت سے زور دیا جس سے اسلام کے اجتماعی تصور کی وضاحت ہوتی ہے ؛

۴ ۔ انھوں نے تصور نبوت کی تشریح اس جامع

انداز سے کی کہ اس سے فکر و دانش اور اشراق و تصوف کے دو گونہ تقاضوں کی تکمیل و تسکین کا سامان فراہم ہوتا ہے؛

ہ - شریعت کے بیان کردہ آخرت سے متعلق بعض احوال کی تطبیق کے لیے افلاطون کے نظریۂ مُثُل کو انھوں نے عالم مثال کے رنگ میں پیش کیا اور بتایا کہ اس عالم میں معانی یا غیر جسمانی کیفیات جسم کے قالب میں ڈھل جاتی ہیں اور اجسام معانی کی شکل اختیار کرتے ہیں۔

اس دور میں جب کہ فلسفہ و فکر کے کاخ بلند میں زبردست تبدیلیاں رونما ہوئی ہیں اور بام سے لے کر بنیاد و اساس تک ہر چیز اپنی جگہ سے ہل گئی ہے، الٰہیات کے ایسے مرتّب و محکم نظام کی ضرورت تھی جس میں ذوق کے لحاظ سے ہر شے نئی ہو اور جس میں ادائے مطالب کے لیے استدلال اور زبان کا ایسا اسلوب اختیار کیا جائے جو جدید، معقول اور اس دور کی سطح فکری کے عین مطابق ہو، یعنی اگر ایک طرف اس میں اسلام کی روح تخلیق جلوہ گر ہو تو دوسری طرف وہ اس لائق بھی ہو کہ سائنس اور ٹیکنالوجی کی معجزہ طرازیوں سے متأثر اذہان کو مطمئن کر سکے۔ اس اہم اور فکری ضرورت کو علامہ اقبال نے پورا کیا۔ الٰہیات اسلامی کے باب میں انھوں نے جس صبح نو کا آغاز فرمایا اور ثروت عقلی کو جس نوعیت سے مالا مال کیا اس کے چند ممیزات ملاحظہ ہوں:-

۱ - یہ دنیائے رنگ و بو اپنی فطرت میں نہ تو محض مادّے کی طرفہ طرازیوں کا نتیجہ ہے اور نہ محض روح کی جلوہ فرمائیوں کا ثمر ہے۔ یہ اس جوشش حیات کی تخلیقی قوتوں کا مظہر ہے جو مسلسل اور پیہم تخلیق و اختراع کے عمل کو جاری رکھے ہوئے ہے؛

۲ - اللہ تعالٰی ایسا لاثانی ایغو (Ego) ہے جو ازل سے تخلیق و آفرینش کے عمل کو آگے بڑھا رہا ہے اور ہر آن اور ہر مرحلے میں اس کا عمل تخلیق ایک نئی عظمت کا حامل ہے۔ تخلیق و آفرینش کے اس عمل میں وہ کسی خارجی عامل یا غرض و غایت کا محتاج نہیں بلکہ اس کا اپنا آزاد ارادہ جس طرح چاہتا ہے اپنے ذاتی اقتضا سے اس عالم وجود کو نئی نئی صور و اشکال سے آراستہ کرتا رہتا ہے؛

۳ - یہ دنیا اپنے وجود کے لحاظ سے محض مایا، یا فریب نظر کا کرشمہ نہیں بلکہ حقیقی اور معروضی ہے اور اس اللہ تعالٰی کی خوے تخلیق کا شاہکار ہے؛

۴ - زمان و مکان کا تصور فکر کا آفریدہ ہے اور اس کی کئی سطحیں اور درجے ہیں؛

۵ - انسان میں اپنے ایغو (Ego) کو جلا دینے اور مظاہر فطرت پر قابو پانے کی ان گنت صلاحیتیں پوشیدہ ہیں؛

۶ - جسم اور ذہن ایک ہی حقیقت، یعنی زندگی یا جوشش حیات، کے دو رخ، یا پرتو ہیں؛

۷ - انسان اپنے ارادے میں آزاد ہے اور تقدیر یا جبر کا تعلق وجود کی اس سطح سے ہے جس میں شعور یا ایغو پوری طرح بیدار یا واضح نہیں۔ انسان کو اللہ تعالٰی نے ارادہ و تسخیر کی ایسی صلاحیتوں سے نوازا ہے کہ جن کے بل پر وہ جبرو اضطرار کی زنجیروں کو توڑ سکتا ہے۔

مآخذ: (۱) صدیق حسن خان: ابجد العلوم؛ (۲) عبدالقاهر البغدادی: الفرق بین الفرق؛ (۳) ابن حزم: کتاب الفصل فی الملل والاهواء والنحل؛ (۴) الفارابی: احصاء العلوم؛ (۵) ابن تیمیه: الرد علی المنطقیین؛ (۶) ابن ندیم: الفہرست؛ (۷) ابن خلدون: مقدمه؛ (۸) تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون؛ (۹) محمد اقبال: *A Reconstruction of Religious Thought in Islam*؛

(۱۰) سید عبدالواحد : *Iqbal's Thought and Art* ؛ (۱۱) شاہ ولی اللہ : حجۃ اللہ البالغۃ - مزید براں رک بہ کلام؛ حکمت؛ فقہ؛ عقائد؛ عقیدہ؛ ان مقالات میں اس فن کے نامور مصنّفین اور ان کی کتابوں کا ذکر آیا ہے۔

(محمد حنیف ندوی)

⊗* **منطق** (ع): عرب فلاسفہ کی منطق ارسطاطالیسی ہے، جس میں کہیں یونانی شارحین کے رواقی اور نوافلاطونی رجحانات کی وجہ سے کچھ تبدیلیاں پیدا ہو گئی ہیں - عربوں نے اس منطق کے ارتقا میں تو کوئی حصّہ نہیں لیا، لیکن وہ اسے دوبارہ منظر عام پر لائے اور اس کی شرحیں لکھیں [اور اس پر تنقید کی مثلًا امام ابن تیمیہ نے]، جن میں وہ اکثر کامیاب رہے - انھیں اس پر پوری دسترس حاصل تھی اور یہ صرف منطق ہے جس میں انھوں نے مستند ارسطاطالیسی فلسفے کو سب سے زیادہ ٹھیک سمجھا - جہاں تک نفس مضمون کا تعلق ہے ان کے لیے ارسطو کی دوسری تصانیف کی نسبت اس کی منطقی تحریروں کے اصل مفہوم تک پہنچنا زیادہ آسان تھا کیونکہ جہاں، مثال کے طور پر، اس کی مابعد الطبیعات کا ترجمہ بے حد ناقص اور نامکمل رہا وہاں منطق کا ترجمہ بڑی احتیاط سے اور بار بار کیا گیا (دیکھیے *Die Hermeneutik des Aristotles in d.* : J. Pollak *arab. Übers d. Ishāk b. Ḥunain*، لائپزگ ۱۹۱۳ء، میں *Interpretation* کے آغاز کے دو تراجم) - معلوم ہوتا ہے کہ اخوان الصفا منطق کو کچھ زیادہ اہمیت نہیں دیتے تھے؛ لہٰذا ان کی یہ رائے، جو انھوں نے اپنے مختصر سے رسالۂ منطق کی ابتدا میں ظاہر کی ہے، درست نہیں کہ دانایان قدیم نے اگرچہ اس موضوع سے بحث کی ہے اور ان کی تصنیفات قارئین کے ہاتھ میں ہیں، تاہم ان میں بڑا انتشار پایا جاتا ہے کیونکہ مترجمین ان کا اصل مفہوم نہیں سمجھ سکے۔

ارسطو کی چھے تصانیف، یعنی قاطیغوریاس (*Categories* = مقولات)، باری ارمینیاس (*Hermeneutics* = تعبیرات یا تشریحات)، انالوطیقا انّی اور انالوطیقا لیمی (*Prior and Posterior Analytics* = انّی ولمّی تحلیلات)، طوبیقا (*Topics* = مضامین) اور سوفسطیا (*Sophistics* = مغالطات) پر عربوں نے بھی متأخر یونانی شارحین کے مانند رطوریقا (*Rhetoric* = خطابت) اور بولی طیقا (*Politics* = سیاسیات) کا اضافہ کیا (جہاں تک خطابت کا تعلق ہے خود ارسطو نے اسے جدلیات (Dialectics) اور سیاسیات کی ایک ضمنی شاخ قرار دیا تھا (*Rhet.* : ۱ / ۲ : ۱۳۵۶ الف، س ۲۵) - ان تصنیفات کی ترتیب بھی انھوں نے متأخر یونانی شارحین (دیکھیے Eliae، در *Aristotelis Categor. Comment.*، طبع Busse، ص ۱۱۶ س ۲۹ بعد) کے انداز ہی میں بیان کی ہے - ان رسائل میں سب سے زیادہ اہم چوتھا ہے، یعنی انالوطیقا لیمی اور پہلے تین رسائل کی حیثیت محض اس کی تمہید اور مقدمے کی ہے - ان کا خیال تھا کہ انالوطیقا لیمی میں ارسطو نے حق محض اور بوطیقا میں باطل محض سے بحث کی ہے - درمیانی رسائل جوں جوں بوطیقا سے قریب ہوتے جاتے ہیں، اتنا ہی ان پر عدم احتمال کا عنصر غالب نظر آتا ہے - پھر یونانیوں ہی کے تتبع میں انھوں نے فرفوریوس Prophyry کی ایساغوجی (*Isagoge*) کو ان کے مقابلے میں رکھا جیسا کہ اس کے نام Εἰσαγωγὴ εἰς τὰς Ἀριστοτέλους κατηγορίας، کتاب فرفوریوس المعروف بہ المدخل، ہی سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ارسطو کی منطق کا ایک مقدمہ ہے۔

یونانیوں کے یہاں فلسفہ، یا دوسرے لفظوں میں چونکہ فلسفے کے مطالعے کی ابتدا منطق سے ہوتی تھی، اس لیے ارسطاطالیسی منطق کے دو مقدمے تھے : ایک میں، جو قاطیغوریاس (مقولات) سے

پہلے آتا ہے، یعنی Προλεγόμενα τῶν κατηγοριῶν، دس سوالات (جن میں سے بعض یہ ہیں : فلسفے کے مختلف مذاہب کے نام کہاں سے آئے؟ ارسطو کی تصنیفات کی تقسیم کیا ہے؟) اور ان کے مختصر جوابات پیش کیے گئے ہیں ۔ عربوں میں بھی اس قسم کا مقدمہ اب بھی الفارابی کی ایک مختصر سی تصنیف رسالة فی ماینبغی ان یقدم قبل تعلیم الفلسفة (طبع Schmoelders، در *Docum. philos. arab.*) میں موجود ہے؛ دوسری قسم کے مقدمے کو، جس کا اصلی اور اولیں نمونہ پروکلوس Proclus کے شاگرد امونیس ہرمیا Ammonius Hermiae نے پیش کیا ہے، ایساغوجی کی تمہید سمجھیے ۔ پہلے حصے میں تعریفات سے بحث کی گئی تھی اور دوسرے میں فلسفے کی تقسیم سے ۔ علوم کی تقسیم میں جو عربی رسائل تصنیف ہوے ان کا مأخذ یہی مقدمہ ہے، جس کو انھوں نے مزید نشو و نما دی: چنانچہ دو عظیم ترین عرب فلاسفہ، یعنی الفارابی اور ابن سینا نے تقسیم علوم میں اس طرح کے جو رسائل لکھے وہ اب تک ہمارے پاس موجود ہیں ۔ ابن سینا کا رسالہ مقالہ تقاسیم الحکمة والعلوم قسطنطنیہ سے تسع رسائل فی الحکمة والطبیعیات میں شائع ہوا ۔ الفارابی کی کتاب احصاء العلوم کے مخطوطات اور ان کی طباعت کے بارے میں معلومات کے لیے دیکھیے ایک مختصر سا تبصرہ، در العرفان، صیدا (شام) ۱۹۲۱ء؛ نیز اغلاط متن کی تصحیح کے لیے دیکھیے Bouges کا ایک بلند پایہ تحقیقی مطالعہ، در *Mélanges de l'Université St. Joseph*، ج ۹، کراسہ ۲، بیروت ۱۹۲۳ء؛ ان دونوں رسائل کا ترجمہ لاطینی میں ہوا ۔ اس سلسلے میں الفارابی کا رسالہ، جس کا لاطینی عنوان *De Scientus* تھا، بالخصوص قابل ذکر ہے، جسے Gundissalinus کی *De Divisione Philosophiae* میں پورے طور پر شامل کر لیا گیا تھا اور اس بنا پر ازمنۂ متوسطہ کے فضلاے یورپ نے اس سے بڑا گہرا اثر قبول کیا ۔

اس بارے میں کہ منطق کا رشتہ نظام فلسفہ سے کیا ہے، یونانی منطقیوں کے یہاں تین نظریے ملتے ہیں : (۱) مشائیوں (Peripatetics) کے نزدیک منطق محض منہاجات سے عبارت ہے، یا یہ کہ اسے فلسفے کا مقدمہ سمجھنا چاہیے؛ (۲) اپنی حقیقت کلی کے سوا حقیقت کی ساخت ذہن کی ساخت کے مطابق ہوتی ہے، لہٰذا اصول منطق کا تعلق حقیقت ہی سے ہے، چنانچہ منطق صحیح معنوں میں فلسفے ہی کا ایک حصہ ہے ۔ یہ رواقیین اور بالخصوص فلوطینوس (Plotinus : *Enn.*، ۱ / ۵ : ۳) کی راے تھی؛ (۳) نوافلاطونیوں میں اکثر نے ان دونوں نظریوں کو باہم ملا دیا، یعنی یہ کہ منطق فلسفے کا مقدمہ بھی ہے اور اس کا ایک حصہ بھی ۔ یہ تینوں نقطہ ہاے نظر عربوں کے یہاں بھی پائے جاتے ہیں (دیکھیے الخوارزمی : کتاب مفاتیح العلوم، طبع van Vloten، ص ۱۳۲)، لیکن مشائی نظریہ زیادہ مقبول تھا ۔ تیسرے نظریے کی مثال ابن سینا سے ملے گی (دیکھیے *Logica*، وینس ۱۵۰۸ء، ورق ۲ - الف) .

عرب منطقیوں کے نزدیک منطق معلوم سے غیر معلوم کے متعلق علم حاصل کرنے میں ہماری رہنمائی کرتی ہے، دیکھیے ارسطو، ''انالوطیقا لمی'' (*Post. Anal.*) کے آغاز میں : لیکن عربوں اور متأخر یونانی شارحین کی راے میں اس کی اصل یہ ہے کہ ہم خیر اور شر کے درمیان امتیاز کرتے ہوے اس کی مدد سے انتہائی کمال نفس اور انتہائی مسرت حاصل کر لیں ۔

ارسطا طالیسی فلسفے کے عرب پیروؤں نے اگرچہ منطق کے متعلق بعض امور میں اختلاف کیا ہے، بایں ہمہ وہ بڑی باتوں میں متفق الراے ہیں، حتّٰی کہ ابن رشد نے، جو اپنے پیش رووں پر اکثر اعتراض

کرتا ہے، اپنی تصانیف کے دوسرے حصوں میں بیشتر متنازع فیہ نظریات کی حمایت کی ہے - مزید براں ارسطاطالیسی اور شاید بعض دوسرے فلاسفہ کے یہاں بھی مسائل کا حل ایسے قاعدوں پر مشتمل ہے کہ اگر ان کا غائر مطالعہ کیا جائے تو اکثر ان کا مطلب واضح طور پر سمجھ میں نہیں آتا - ہم یہاں چند عام باتوں کی طرف اشارہ کرتے ہیں، جن کا تعلق ما بعد الطبیعیات کے مسائل سے ہے۔

جہاں تک ارسطو کا تعلق ہے، عرب منطقیوں کے نزدیک علم حقیقت کی ایک تعبیر ہے یا اس کی شبیہ - نفس میں اشیا کی امثلہ (ὁμοιώματα) یا محمول موجود ہوتے ہیں، جن کو حکم لگانے میں یکجا کر دیا جاتا ہے - اس تصور کی رو سے، جو بجائے خود متناقض ہے (کیونکہ اس سے بیک وقت حقیقت کے علم کا اقرار بھی کیا جاتا ہے اور انکار بھی)، فکر کا حقیقت سے کوئی اتصال پیدا نہیں ہوتا، گو ارسطو نے صریحًا یا معنًا اس اتصال کی اکثر تصدیق کی ہے - علم کے بارے میں تصور کہ وہ شبیہ ہے حقیقت کی، بایں ہمہ حقیقت سے اتصال واضح طور پر قائم ہے۔ اس کی ایک انوکھی مثال نظریۂ ثنویت وجود میں ملتی ہے، جسے عربوں نے یونانی شارحین سے اخذ کیا - ''مقولات عشرہ'' کا وجود ثنوی ہے، جیسا کہ ہم انہیں باہر کی دنیا میں پاتے ہیں اور جیسا کہ ان کی شبیہیں نفس انسانی ہی میں موجود ہیں - ایسے ہی لفظ وجود کے دو معنی ہیں : (۱) حقیقت یا معروضی وجود؛ (۲) نفس کا موضوعی وجود - مثلاً بطور تصور اولیہ (πρώτη θέσις = intentio prima) خارجی دنیا کا رخ کر سکتی ہے، جس کی اعلیٰ ترین اقسام مقولات عشرہ ہیں، لیکن بطور تصور ثانیہ (intentio secunda = δευτέρα θέσις) خود اپنے اندر، یعنی اپنے تصورات کی طرف، بھی منعطف ہو سکتی ہے اور اس کی اعلیٰ ترین اقسام ہیں فرفوریوس کی محسوسات خمسہ (the five "voces") - ہر شے کا وجود ہے - خارجی دنیا میں نہیں تو کم از کم نفس کے اندر؛ لیکن اس نظریے سے کئی اشکال پیدا ہوتے ہیں : اول یہ کہ لفظ وجود کے معنی بہت کچھ مبہم ہو جاتے ہیں؛ ثانیًا چونکہ نفس میں ہر شے کی نفی وجود ہے، لہذا ''وہ جو نفس میں موجود نہیں''، اس کا وجود بھی نفس ہی میں ہوگا - لاشیئیت (οὔτινα) کے وجود اور عدم وجود سے متعلق رواقی خیالات کے زیر اثر بالخصوص کلام (رک بآں) اور اس میں بھی نمایاں طور پر اشاعرہ کے یہاں غیر امکانی اور سلبی ایسے تصورات کی بحث ملتی ہے - ارسطو کے عرب مقلدین نے اکثر اس بات کو کافی سمجھا کہ شی (رواقیین کے یہاں τί) کو، جو وجود سے زیادہ عام ہے، تسلیم کر لیں، مگر انہوں نے یہ نہیں سوچا کہ اس طرح ان کے اس دعوے کی تردید ہو جائے گی کہ ہر شے کی ہستی ہے - جہاں تک باقی مسائل کا تعلق ہے، ارسطاطالیسی فلسفے میں وجود یا ہستی کے تصور سے سخت پیچیدگیاں پیدا ہو جاتی ہیں- مسلمانوں میں نہ صرف فلاسفہ بلکہ علمائے الٰہیات اور متصوفین نے بھی اس مسئلے سے بحث کی اور اس کی وجہ وہ مابعد الطبیعی سوالات ہیں جو اس سے متعلق ہیں - ارسطو نے تو پہلے ہی تسلیم کر لیا تھا کہ وجود یا ہستی جنس ہے نہ جوہر- عرب فلاسفہ الفارابی، ابن سینا، الغزالی اور ابن رشد نے بھی اس نظریے کی حمایت کی اور وہی طرز استدلال اختیار کیا جس کی رسم پڑ چکی تھی کہ وجود سے اشیا کے جوہر کا اظہار نہیں ہوتا، اس لیے کہ انسان ہونے کا مطلب ہے حیوان ہونا، ایک زندہ جسم ہونا، جسم ہونا، وغیرہ وغیرہ؛ لیکن اس سے یہ مطلب کہاں نکلتا ہے کہ انسان ایک ہستی ہے - برعکس اس کے ارسطاطالیسی فلسفے میں ہستی (τὸ ὄν) اور جوہر (ἡ οὐσία) باہم مترادف ہیں : لہذا ان دونوں

نظریوں میں تطبیق پیدا کی جائے تو کس طرح؟ ابن سینا کہتا ہے (جیسا کہ علماے الٰہیات اس سے پہلے کہ چکے تھے) کہ یہ صرف ذاتِ باری ہے جس میں جوہر (ہستی) اور وجود ایک ہو جاتے ہیں؛ رہے دوسرے جواہر، تو ان میں وجود کا اضافہ بطور ایک عرض ہی کے کیا جا سکتا ہے۔ برخلاف اس کے ابن رشد اور اس سے پہلے اشاعرہ کی رائے یہ تھی کہ ہستی ہمیشہ عبارت ہوگی جوہر سے، نہ کہ عرض سے۔ ابن رشد کہتا ہے کہ ایسی تصدیقات میں جہاں ہستی کا اسناد کیا جاتا ہے اور اس لیے بظاہر اس کی حیثیت عرض کی ہو جاتی ہے (جیسا کہ ہمارا یہ قول کہ ''جوہر ہے'') ان میں ''ہے'' کی حیثیت مقولۂ ثانیہ کی ہوتی ہے۔

جہاں تک نظریۂ اعیان کا تعلق ہے، عرب منطقیوں نے ارسطو کے تتبع میں اسی کا طرز استدلال استعمال کرتے ہوئے کلیات کے جداگانہ وجود سے انکار کیا ہے، لیکن افلاطون سے اتفاق رائے کرتے ہوئے یہ بھی مانا ہے کہ ان کا وجود محسوسات سے ورا ہے۔ یہ نظریہ فلسفے کے آخری دور (افلاطونیت کا متوسط زمانہ، نوفیثاغورثیت اور نوافلاطونیت) میں بڑا مقبول تھا کہ اعیان اور صور کلیہ روز ازل ہی سے خود ذات باری کے اندر موجود ہیں۔ اشیا کے تعقل کی یہی وجہ ہے کہ عقل ہی ان کی علت ہے۔ جس طرح سنگ‌تراش کے ذہن میں کسی مجسمے کا تصور اس کے وجود اور ادراک کی علت ہے، بعینہٖ خالق کائنات کی عقل علت ہے اشیاے فطرت کے تعقل کی۔ ابن سینا نے یہ نظریہ اس اصول کی شکل میں بیان کیا ہے کہ جہاں تک اشیا کا تعلق ہے کائنات ''کثرت در کثرت'' سے متقدم ہے، لیکن جہاں تک ہمارے نفس کا تعلق ہے وہ اس سے مؤخر ہے۔ یہ اس اصول کا دوسرا جز ہے، جس میں ''کثرت در کثرت'' سے ہمارے لیے یہ دشواری پیدا ہوتی ہے (اور یہ ارسطو کے یہاں پہلے ہی سے موجود ہے) کہ ایسی اشیا میں جو بجاے خود مفرد ہیں کلیات کا تصور کیسے ممکن ہو؟ عرب ارسطاطالیسیوں کا رجحان بیشتر تصوریت اور اسمیت کی طرف تھا۔ وہ صاف کہتے ہیں کہ کلیات کا تعلق صرف ذہن سے ہے اور پھر افرودی سیاس Aphrodisias کے تتبع میں یہ کہ صور مادّہ کو مفرد قرار دیا جائے؛ لیکن چونکہ ارسطاطالیس کے نظام فلسفہ میں صور کو از روے تعریف کلیات کہنا چاہیے، لہٰذا یوں ایک معارضہ پیدا ہو جاتا ہے، جس سے بچنا ممکن نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ عربوں کے یہاں بھی کلیات کے بارے میں بالعموم جو نظریے قائم ہوے وہ بہت زیادہ پیچیدہ اور گنجلک ہیں۔ اسمیت اور داخلیت کی طرف عربوں کا ایک دوسرا رجحان ان کے اس تصور میں نظر آتا ہے جو انھوں نے علاقہ (بین الاشیاء) کے متعلق قائم کیا۔ رواقیّین کی طرح ان کے نزدیک علاقہ وہ ہے جسے خود ذہن اشیا سے منسوب کرتا ہے؛ لیکن یہ اصل میں علماے الٰہیات تھے جنھوں نے مادّی، رسمی اور حسّی رواقیت کے زیر اثر ایک ایسی نظام فلسفہ کو نشو و نما دیا، جو صرف جوہری اور مفرد حقائق تسلیم کرتا ہے اور سمجھتا ہے کہ ان کے درمیان کوئی تعلق نہیں: لہٰذا ان میں جو علاقہ پیدا کیا جاتا ہے اس کی حیثیت محض داخلی بلکہ سرے سے غیر موجود ہے۔

ارسطو نے ممکن، غیر ممکن اور واجب کے متعلق جس مبہم انداز میں بحث کی ہے اس کی وجہ سے نہ صرف خود ارسطو بلکہ عرب منطقیوں کے یہاں بھی، جو اس کی پیروی میں سرمو تجاوز نہیں کرتے تھے، سخت پیچیدگیاں پیدا ہو گئی ہیں۔ ارسطو (*Prior Analyt.*، ورق ۳۲ الف س ۱۸ تا ۲۵) بھی عرب منطقیوں (مثلاً ابن سینا: اشارات،

طبع Forget، ص ۴۳) کی طرح ممکن کے تصور کے دو پہلوؤں میں امتیاز کرتا ہے ۔ ممکن بیک وقت غیر ممکن اور واجب کی نفی بھی ہے، لیکن وہ ان دونوں پہلوؤں کو ہمیشہ پیش نظر نہیں رکھتا: لٰہذا واجب اور واقعی دونوں کو ممکن سمجھ لیا گیا ہے، کیونکہ جو کچھ ہوتا ہے وہ غیر ممکن نہیں ۔ دوسری جانب واقعی کو واجب ٹھہرایا جاتا ہے، کیونکہ جو کچھ ہوتا ہے اسے لازماً ہونا پڑتا ہے ۔ پھر اگرچہ ممکن کی تعریف یوں کی جاتی ہے کہ یہ وہ ہے کہ جس کے ہونے کا احتمال ہے اور نہ ہونے کا بھی، ارسطو کے نزدیک ممکن عبارت ہے صرف اس سے جو ہو گا، کیونکہ جو نہیں ہو گا وہ ممکن بھی نہیں ۔ یہ معارضات اس لیے پیدا ہوتے ہیں کہ اس ساری بحث کی تہ میں ممکن اور واجب کی موضوعیت یا معروضیت کا جو مسئلہ ہے، ارسطو نے اس سے ایک ہی طرح بحث نہیں کی ہے ۔ جبر اور عدم جبر کے بارے میں وہ کچھ مذبذب سا نظر آتا ہے ۔ ''ارمینیاس'' میں مستقبل کے دو حوادث کے متعلق اس کا کہنا یہ ہے کہ اگرچہ ان میں سے ایک واقع ہو گا، لیکن اس کی تعیین قبل از وقت نہیں ہوتی ۔ اس کے نزدیک عالم سماوات میں لزوم کی کارفرمائی نہیں؛ عالم تحت القمر میں البتہ اتفاق کا سکہ چل رہا ہے ۔ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ یہ صرف خدا کی ذات ہے جو مطلقاً واجب ہے: باقی سب کا وجوب فرضی ہے، یعنی ان میں اتفاق کا عنصر موجود ہے ۔ دوسری جانب ہر شے معلول ہے اور اس لیے قدرۃً کسی علت اولٰی کی جانب لوٹ جاتی ہے ۔ عرب ارسطاطالیسیوں کے یہاں بھی یہ سارے معارضات پائے جاتے ہیں ۔ متکلمین، جو رواقیوں کی طرح ممکن کو حقیقت کے دائرے سے خارج کرنا چاہتے تھے (لیکن کبھی کبھی بعض رواقیوں سے اتفاق کرتے ہوئے ممکن اور واجب دونوں کو موضوعی قرار دیتے تھے اور یوں گویا اس امر کا اعتراف کر لیتے تھے کہ ہر شے ممکن ہے)، ان کا یہ کہنا بجا ہے کہ اگر کوئی علت موجبہ موجود ہے تو اس کا معلول بھی لازماً واجب ٹھیرے گا: لٰہذا دنیا میں اتفاق کہیں موجود نہیں ۔ معلوم ہوتا ہے الغزالی کا رد کرتے ہوئے ابن رشد نے اس دلیل کی صحت کو تسلیم کر لیا ہے، مگر دوسرے مقامات پر اس نے ہر کہیں اپنے استاد ہی کے نظریوں کو دہرایا ہے۔ الغزالی کو اس کا اعتراف ہے کہ الٰہیات اور فلاسفہ کی مابعد الطبیعیات گو باہم متخالف ہیں، بایں ہمہ یہ ناممکن ہے کہ ہم ان باتوں کا انکار کر سکیں جن کی شہادت منطقی تکنیک سے ملتی ہے ۔

متکلمین نے کبھی کبھی منطق کے خلاف متشککین یونان کے بعض دلائل کا اعادہ بھی کیا ہے ۔ وہ کہتے ہیں تعریف ممکن نہیں کیونکہ جزئی سے کلی تک پہنچنا ناممکن ہے؛ علٰی ہذا قیاس منطقی ایک قسم کا مغالطۂ اقتراح المسئول ہے، کیونکہ نتیجہ مقدمۂ کبرٰی میں پہلے ہی سے موجود ہوتا ہے ۔ ایک اختیاری نظریے کی حیثیت سے، جس کی ابتدا جزئیات سے ہوتی ہے، ارسطاطالیسی فلسفے کے خلاف یہ دلائل نہایت صحیح ہیں، تاہم ارسطو اور عرب منطقیوں کے یہاں ایک عقلی رجحان بھی ملتا ہے ۔ انہیں اعتراف ہے کہ عقل کو اصول اولیہ کا فوراً علم ہو جاتا ہے، علٰی ہذا یہ کہ جزئی حقائق سے استقرا کیے بغیر وہ ان روابط کو سمجھ سکتی ہے جو کلیات کے درمیان پائے جاتے ہیں؛ لیکن جب متکلمین یہ کہتے ہیں کہ علم اور کلیہ دونوں احقاق سے قاصر ہیں کیونکہ ''حق'' کی تعریف ہی یہ ہے کہ علم اور حقیقت باہم دگر موافق ہوں، درآں حالیکہ علم کلی ہے اور حقیقت انفرادی، تو ان کی اس دلیل سے ارسطاطالیسی فلسفے کا سب سے بڑا معارضہ ہمارے سامنے آ جاتا ہے ۔

ابن رشد نے اس کا رد کرنے کی کوشش کی، مگر ناکام رہا.

مآخذ: (۱) Fr. Uberweg: *Grundriss d. Gesch. d. Philosophie*، بار یازدهم، برلن ۱۹۲۸ء، ۲: ۲۹۱ تا ۲۹۳، ۷۱۵ تا ۷۲۳، جس میں مآخذ بھی دیے ہوے ہیں؛ (۲) C. Prantl: *Geschichte der Logik im Abendlande*، لائپزگ ۱۸۶۱ء، ۲: ۲۹۷ تا ۳۹۶؛ (۳) Abusalt de Denia: *Ractificatiôn de la mente, tratade de lógica, texto árabe traduction y estudio previo* by C. Angel Gonzaliz Palencia، میڈرڈ ۱۹۱۰ء؛ (۴) عبدالرحمٰن الاخضری: *Le Soullam, Traité de Logique* (عربی سے ترجمہ از J. D. Luciani)، الجزائر ۱۹۲۱ء .

(S. VAN DEN BERG)

۞ تعلیقہ (۱): مغربی فلسفے میں منطق کی ابتدا، بطور ایک ضابطۂ معلومات، ارسطو (رک بہ ارسطو طالیس) سے ہوئی، گو اس کی داغ بیل اس سے پہلے پڑ چکی تھی - سقراط کا منہاج سر تا سر منطقی تھا، یعنی سوالات پر سوالات اور ایک کے بعد دوسرے نتیجے کا استنباط - اسی طرح سوفسطائی بھی منطق سے کام لے رہے تھے - ارسطاطالیسی منطق کو آخری شکل اسکندر افرودیسی نے دی - پھر آنے والے رومی ہیلینیکی ادوار میں اس کا چرچا عام ہو گیا اور طرح طرح سے اس کی تشریح و تعبیر میں قلم اٹھایا گیا - منطق کی یہی یونانی اسکندری روایت جب عالم اسلام میں پہنچی تو فلاسفہ کے ایک طبقے ''حکماے اسلام'' نے اس یونانی روایت کو مزید وسعت دی - انہوں نے منطق میں جو کچھ لکھا اس کی اساس اور ہیئت اگرچہ یونانی تھی، لیکن مزاج اور روح غیر یونانی - ان کے اجتہاد فکر اور جدت و طباعی نے اسے ایک نیا رنگ دیا.

ان حکما کے پہلو بہ پہلو وہ ارباب فکر و نظر بھی موجود تھے جنہوں نے دیکھا کہ منطق یونانی نے بعض ایسے سوالات پیدا کر دیے ہیں جن کی زد براہ راست اسلامی تعلیمات پر پڑ رہی ہے- ان سوالات کی نوعیت عقلی تھی؛ لہٰذا ان کے جواب میں بھی عقلی روش اختیار کی گئی، لیکن اس روش پر یونانی منطق کا رنگ غالب ہونے کے باعث حکماے اسلام بھی اس باب میں اسلامی ذہن کی تشفی نہ کر سکے - رفتہ رفتہ دوسرے ارباب غور و فکر کی توجہ ان سوالات کی طرف منعطف ہوئی - انہوں نے سوچا کہ بحث و نظر کے اس سلسلے کا تعلق جس منطق سے ہے، اس میں جس طرح قیاس و استدلال سے کام لیا جا رہا ہے کیوں نہ اس کا جائزہ لیا جائے؛ ممکن ہے یہ بحث و نظر کسی ایسی منطق پر مبنی ہو جس میں غلطی اور خطا کا امکان ہے - انہوں نے منطق یونانی کو بہ نگاہ تنقید دیکھا تو اس کی جرح و قدح کے ساتھ یونانی فلسفے کے خلاف ایک رد عمل پیدا ہوا - ایک گروہ نے تو سرے سے اس فلسفے کو مذموم ٹھیرایا تاآنکہ فلسفے کی بطور فلسفہ مذمت ہونے لگی (مثلاً السیرافی؛ دیکھیے محمد حنیف ندوی: عقلیات ابن تیمیہ) - دوسرا گروہ متکلمین اسلام کا تھا - یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ عالم اسلام میں کلام کے نام سے جس مذہبی غور و فکر کا آغاز ہوا اسے مسیحی فلسفۂ کلام (Scholasticism) سے کوئی نسبت نہیں، جسے ہم اپنی زبان میں محض اس لیے کلام سے تعبیر کرتے ہیں کہ یہ فلسفہ اسلامی کلام سے متأثر ہوا، یا یوں کہیے کہ ہمیں انگریزی لفظ Scholasticism کا کوئی ترجمہ نہیں ملتا (اگر ہے تو تدریسیت، لیکن یہ بھی باعتبار مفہوم ناکافی ہے) - متکلمین اسلام کے پیش نظر تو یہ مسئلہ تھا کہ اسلامی تعلیمات، یا یوں کہ لیجیے کہ مذہب کی عقلی اساسات کیا ہیں؟ مسیحی متکلمین

(School Men) کی کوشش اس کے برعکس یہ تھی کہ مسیحی عقائد کو فلسفۂ یونان سے تطبیق دیں ۔ یہ غلط فہمی کہ متکلمین اسلام بھی اسلامی عقائد اور کسی فلسفے، بالخصوص یونانی فلسفے، سے تطبیق پیدا کرنا چاہتے تھے سر تا سر غلط ہے ۔ بہر حال متکلمین اسلام نے جب یونانی فلسفے پر تحقیق کی نظر ڈالی تو اس تحریک کی ابتدا ہوئی جسے اقبال [رک بآں] نے رد یونانیت (anti-classical) سے تعبیر کیا ہے ۔ یونانی فلسفے کی طرح یونانی منطق بھی اس تحریک کی زد میں آ گئی ۔ اس کے علمبرداروں نے دیکھا کہ یونانی مذاق جس مغالطے کا شکار ہے وہ بقول ابن سینا [رک بآں] یہ ہے کہ منطق وہ آلہ یا ذریعہ ہے جس سے انسان تصورات و تصدیقات میں خطا اور لغزش سے بچتا اور کسی شے کی ماہیت کو صحیح طور پر سمجھ لیتا ہے ۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ جب ہم نے کسی شے کی تعریف کر لی تو گویا اس کی ماہیت سمجھ لی ، ھیس ماھو کا جواب مل گیا ۔ بالفاظ دیگر حد (تعریف) معرفتِ شے کے مترادف ہے ۔

یوں ایک مابعد الطبیعی بحث کا آغاز ہوا ۔ متکلمین نے بجا طور پر کہا کہ کسی شے کی تعریف کر لی گئی تو یہ کیسے ممکن ہے کہ یوں اس کی ماہیت بھی سمجھ میں آ جائے ۔ یونانی منطق کا یہی مابعد الطبیعی عنصر تھا جس پر متکلمین اسلام نے سب سے پہلے نظر ڈالی اور ارسطاطالیسی منطق کے اس دعوے سے انکار کر دیا کہ منطق آلہ ہے معرفتِ شے کا ۔ گویا منطق کے ذریعے ہم یہ بھی معلوم کر سکتے ہیں صداقت کیا ہے اور حق کسے کہتے ہیں ؟ انہوں نے یونانی منطق پر کڑی تنقید کی اور بجا طور پر کہا کہ حد (یعنی تعریف) کا مطلب اگر یہ ہے کہ ہم کسی کے حدود مقرر کر لیں ، یعنی وہ سب باتیں پیش نظر رکھیں جو اس قسم کی دوسری اشیا میں موجود ہیں اور ان سب سے انکار کر دیں جو موجود نہیں ، تو اس شے کی اس جامع و مانع تعریف سے ہم اس میں اور دوسری اشیا میں تمیز تو کر لیں گے، لیکن یہ نہیں کہ سکیں گے کہ اس کی اھمیت بھی سمجھ میں آ گئی ۔ انھوں نے نہایت ٹھیک کہا کہ یہ جو ارسطو نے منطق کا رشتہ مابعد الطبیعیات سے جوڑا ہے اس کا کوئی جواز نہیں ۔ مثال کے طور پر ہم نے ایک صغریٰ کبریٰ قائم کرتے ہوئے نتیجۃً یہ کہا کہ انسان حیوان ناطق ہے، تو کیا انسان کی اس تعریف سے پہلے لوگ نہیں جانتے تھے کہ انسان کو قوت نطق حاصل ہے، یا یہ کہ وہ کہ ہی نہیں سکتے تھے کہ انسان کیا ہے ؟ اس کی تعریف کی گئی تو یہ بھی سمجھ میں آ گیا کہ وہ ہے کیا؟ حیوان ناطق! لہٰذا متکلمین نے سب سے پہلے یونانی منطق کے اسی دعوے کو رد کیا، جیسا کہ آگے چل کر عہد حاضر میں ان کے زیر اثر مغربی فلاسفہ نے، کہ تعریف سے بجز ایک وجہ امتیاز کے اور کچھ حاصل نہیں ہوتا.

ابوبکر الرازی پہلے شخص تھے جنھوں نے، جیسا کہ اقبال نے تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (خطبۂ پنجم) میں لکھا ہے، ارسطاطالیسی منطق کی شکل اول پر اعتراض کیا اور اسی اعتراض کو عصر حاضر میں انگریز فلسفی مل Mill نے دہرایا ۔ شکلِ اول کی رو سے کہا جاتا ہے کہ :

انسان فانی ہے ۔

سقراط انسان ہے ۔

لہٰذا سقراط فانی ہے ۔

فرمائیے! الفاظ کے اس داؤ پیچ سے کیا حاصل ہوا؟ کچھ بھی نہیں !

منطق پر جرح و تنقید کا یہ سلسلہ جس خوبی سے جاری رہا، اس سے بالآخر ارسطو کے مقولات عشرہ بھی محفوظ نہ رہے ۔ الباقلانی نے ان کا ...

سے جائزہ لیا اور جیسا کہ ڈی - بی - میکڈانلڈ نے اپنی کتاب *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory* میں اعتراف کیا ہے، الباقلانی کے ہاتھوں ارسطو کے مقالات میں سے ایک وجود (existence) کے سوا کوئی مقالہ بھی محفوظ نہ رہا اور وجود کی نفی بھی گویا ہوتے ہوتے رہ گئی ۔

مقولات کی بحث سے قطع نظر قابل لحاظ امر یہ ہے کہ ارسطاطالیسی منطق کی نوعیت سر تا سر استخراجی ہے اور استخراج میں حد اوسط (middle term) بالخصوص اہم ہے، اس لیے کہ مقدمتین، یعنی مقدمۂ کبری (major premise) اور مقدمۂ صغری (minor premise) سے جب ہم ایک نتیجہ (inference) قائم کرتے ہیں تو اس میں مقدمۂ اولی کی حیثیت اتنی اہم نہیں ہوتی جتنی مقدمۂ ثانی کی ۔ کیونکہ یہ مقدمہ بعض اوقات مشکوک بھی ہو سکتا ہے اور محل نظر بھی - منطقیین اسلام نے حد اوسط پر طرح طرح سے اعتراض کیے ہیں تا آنکہ امام ابن تیمیہ [رک باں] نے اپنی کتاب الرد علی المنطق میں اس پر ایسی کڑی تنقید کی کہ اس سے ارسطاطالیسی منطق کی عمارت ہی سرے سے متزلزل ہو گئی۔

بات یہ ہے کہ فلسفے یا عقل کا سارا مسئلہ ایک پہلو سے تصور اور تصدیق کا مسئلہ ہے - ہماری عقلی کاوشوں کی انتہا جب کسی تصور پر ہوتی ہے، ہم عقلاً کسی معاملے میں حکم لگاتے ہیں اور یہ حکم ایک تصدیق کی شکل اختیار کر لیتا ہے تو اس میں منطق کا دخل اس سے زیادہ نہیں ہوسکتا کہ ہم نے تصورات و تصدیقات کو لساناً جو شکل دی، استدلال و برہان سے جس طرح کام لیا، اس میں کسی سہو و خطا کا ارتکاب تو نہیں ہوا؛ لہٰذا منطق کے بارے میں متکلمین اسلام نے یہ موقف اختیار کیا کہ منطق زبان کی تنقید ہے، یعنی یہ کہ ہم اپنے خیالات جس طرح پیش کر رہے ہیں ان میں کوئی سقم، تضاد و تخالف تو نہیں ہے ۔

منطق معرفت حق کا ذریعہ نہیں - یہی وجہ ہے کہ منطق کی مخالفت یا اس پر جرح و تنقید سب سے زیادہ اس مابعد الطبیعی عنصر کی بنا پر کی گئی جسے غلطی سے منطق میں داخل کر لیا گیا تھا - بات یہ ہے کہ منطق نے بعض مابعدالطبیعی حقائق کا ساتھ دیا اور بعض کا نہیں - اندریں صورت جن حقائق کا ساتھ نہیں دیا ان کو رد کرنا ضروری ٹھیرایا، یا اگر رد نہیں کیا گیا تو ان کی نوعیت یکسر بدل گئی، جسے ذہن انسانی نے قبول نہیں کیا - ان حقائق کو جوں کا توں قائم رکھنے کی ایک صورت یہ تھی کہ اس منطق ہی کو رد کر دیا جائے جس سے ان حقائق کا رد لازم آتا ہے، یا پھر اس کی عمارت جن اساسات پر تعمیر ہوئی ہے، اسے از روے علم جو شکل دی گئی ہے، اس کا اطلاق کسی امر میں جس طرح ہو رہا ہے اس پر تنقید کی نظر ڈالی جائے اور یہ دیکھا جائے کہ کہیں اس کی تعمیر ہی تو غلط بنیادوں پر نہیں ہوئی، یا ممکن ہے ان حقائق تک پہنچنے کا منطق کے علاوہ کوئی اور راستہ بھی ہو - بہرحال ضروری ہے کہ منطق کو اس کے حقیقی وظیفے، یعنی تنقید زبان تک محدود رکھا جائے - یہ خیال تھا جس نے متکلمین کو یونانی منطق کی تنقید پر آمادہ کیا اور حق یہ ہے کہ انھوں نے اس باب میں جو قدم اٹھایا اس میں منطق ہی کا مفاد مضمر تھا - متکلمین اسلام نے منطق کے یونانی نظام کی خامیوں اور خرابیوں کی نشان دہی کی اور یہ منطق کی بحیثیت منطق ایک بہت بڑی خدمت تھی، جس سے اس کے مزید نشو و نما کا راستہ صاف ہوگیا اور ایک نئی منطق کی داغ بیل پڑی ۔

یونانی منطق کا سارا دار و مدار قیاس (Syllogism)

علم (منطق)

پر تھا - اس کا منہاج (method) استخراجی (decuctive) تھا - جب اس منہاج کا از روے منطق ھی جائزہ لیا گیا تو ثابت ھوا کہ قیاس سے ھمارے علم میں کوئی اضافہ نہیں ھوتا اور اس کی حیثیت تحلیل و تجزیے سے زیادہ نہیں، مثلاً جب ھم نے کہا: ''انسان فانی ھے''، تو ظاھر ھے سقراط بھی فانی ھوگا؛ لہٰذا صغریٰ و کبریٰ، یعنی مقدمتین، قائم کرنے کی کیا ضرورت ھے کہ: ''انسان فانی ھے'': ''سقراط انسان ھے''؛ لہٰذا ''سقراط بھی فانی ھے''- یوں ھمارے علم میں کوئی نئی بات تو نہیں آئی کیونکہ جب کہا جاتا ھے کہ انسان فانی ھے تو کہنے والا سارے انسانوں پر بشمول سقراط حکم لگا رھا ھے۔

صغریٰ و کبریٰ عبارت ھیں مقدمتین سے، لیکن بعض مقدمات بدیھی ھوتے ھیں، مثلاً طلوع آفتاب ایک بدیھی امر ھے - یوں ھمارے ذھن میں طلوع آفتاب کا جو تصور قائم ھوتا ھے اس کی تائید کے لیے کسی منطق کی ضرورت نہیں - رھے وہ مقدمات جو غیر بدیھی ھیں، ان میں بھی ھم ایک حد تک منطق سے بے نیاز رہ سکتے ھیں - آپ نے یہ خبر سنی کہ آج شام بیرون شہر میں بارش ھوئی - اب یا تو آپ تسلیم کر لیتے ھیں کہ یہ خبر درست ھے، یا آپ کو اس کی صحت میں شک ھوتا ھے - دوسری صورت میں یہ مسئلہ اعتماد و عدم اعتماد کا ھوتا ھے، ممکن یا ناممکن کا نہیں اور نہ اس امر کی ضرورت ھوتی ھے کہ ھم اسے ایک منطقی قضیے کی شکل دیں۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ فلسفۂ یونان، بالخصوص منطق یونانی، سے بے اطمینانی اور اس پر کڑی تنقید کی ابتدا اس وقت ھوئی جب یونانیت سے ذھناً اور اخلاقاً امت کے لیے کئی خطرے پیدا ھو چکے تھے - اسلامی تعلیمات یونانیت کی زد میں آ کر ایک غلط شکل اختیار کر رھی تھیں۔ اس طرح جو ردعمل ھوا اس کی نوعیت اگرچہ خالصةً علمی اور عقلی تھی، لیکن وجوہ کچھ بھی ھوں اھل مغرب نے کبھی تو مسیحی اصطلاح راسخ العقیدگی (orthdoxy) سے کام لیتے ھوے اسے دینی رد عمل سے تعبیر کیا اور کبھی اپنی علمی اصطلاح سکولاسٹسزم (scholasticism) سے - انھوں نے کلام کے بارے میں بھی (کہ اس کا موضوع ھے مذھب، یا وہ بنیادی سوالات جو نوع انسانی میں مشترک تو ھیں لیکن علم بالحواس یا ظن و تخمین اور قیاس و استدلال کی زد میں نہیں آتے) فلسفیانہ غور و فکر سے یہ راے قائم کی - اس سے اسلامی عقائد کی رائج الوقت فلسفیانہ افکار سے ھم آھنگی مقصود تھی - بہرحال اس ثقافتی تصادم میں، جو اسلام اور یونانیت میں رونما ھوا (کیونکہ انسان، کائنات، زندگی، اس کے مسائل، اخلاق، روحانیت، ذاتِ الٰھی، غرض ھر مسئلے میں دونوں کا نقطۂ نظر بنیادی طور پر ایک دوسرے سے مختلف تھا)، وہ رد عمل ناگزیر تھا جس کی باقاعدہ ابتدا اشاعرہ سے ھوئی - اس رد عمل میں چونکہ اصل مسئلہ عقل کا تھا (روز مرہ کی زندگی، سیاست و اجتماع سے لے کر مابعد الطبیعی تصورات اور ایمان تک، عقل ھی یونانیت کا سرمایۂ افتخار تھا)، لہٰذا عقل ھی کا تقاضا تھا کہ سب سے پہلے یونانیت کا وہ حصار توڑ کر اسے آزادانہ کارفرمائی کا موقع دیا جائے جس نے دل و دماغ کو خود ساختہ زنجیروں میں جکڑ رکھا ھے کیونکہ اسی صورت میں ھم منطق سے ھر مسئلے میں اس کے حسب منصب صحیح طور پر کام لے سکیں گے - یہاں یہ بات بھی نظر انداز نہیں کرنی چاھیے کہ منطق بعد کی چیز ھے اور گو بطور ایک ضابطۂ تنقید ایک مستحسن امر ھے، لیکن انسان اس سے پہلے بھی حقائق کو سمجھ رھا تھا، ان کا اظہار بغیر کسی سہو و خطا اور ابہام و التباس کے ھو رھا تھا اور لوگ اس وقت بھی منطقی لحاظ

ہی سے مسائل پر رائے زنی اور ان کی تائید و تردید کر رہے تھے - اب اگر تردید و تائید یا نقد و جرح کے اس عمل میں کچھ اصول کارفرما ہیں اور ایسے قواعد و ضوابط ہیں جنہیں ملحوظ رکھتے ہوئے ہم ان مغالطوں یا سفسطوں (Fallacus) کا سراغ لگا سکتے اور ان سے بچ سکتے ہیں جن کا کسی مسئلے پر گفتگو کرتے ہوئے ہم اکثر شکار ہو جاتے ہیں، تو منطق کی ایجاد اسی طرح ایک امر ضروری ٹھیرتی ہے جس طرح قواعد زبان کی ایجاد۔ اس کے برعکس اگر منطق احقاق حق میں ممد و معاون ثابت ہونے کے بجائے حق کو اپنے اندر محصور کر لے، جیسے منطق یونانی میں ہوا، تو اس کا نتیجہ بجز اس کے کچھ نہیں ہوگا (اور فی الواقع ایسا ہی ہوا) کہ یا تو کسی تصور کی نفی ہوگئی یا اثبات: مگر منطقی قضایا میں اثبات ہوا یا نفی، اس سے ذہن کی تسلی نہ ہو سکی۔

منطق یونانی نفی و اثبات کی منطق تھی - اس نے اول جملہ حقائق کو مقدمات کی شکل دی۔ یہ حقائق سبھی قسم کے تھے - ان میں وہ بھی تھے جن کا تعلق مصالح حیات سے ہے اور وہ بھی جن کی حیثیت مابعد الطبیعی تھی - پھر منطق نے ان پر حکم لگاتے ہوئے یا تو انہیں رد کر دیا یا قبول کیا تو اس شکل میں جو باعتبار اس کے قواعد و ضوابط کے ممکن نہ تھی - اس سلسلے میں یہ امر نظر انداز کر دیا گیا کہ ان حقائق کی صحت و عدم صحت، یا ان کی ماہیت و نوعیت تک پہنچنے کے کچھ اور بھی ذرائع ہیں - اس معاملے میں انداز بحث کو بدلنے کی ضرورت ہے کیونکہ ہم ان حدود و قیود سے آزاد ہیں جو منطق ہم پر عائد کر رہی ہے - یہی وجہ ہے کہ عالم اسلام نے اس منطق کے خلاف شدید احتجاج کیا اور یہ احتجاج عالم اسلام ہی میں ممکن تھا کیونکہ اس وقت عالم اسلام ہی میں زندگی تھی اور باقی دنیا پر ذہنی اعتبار سے جمود طاری تھا۔

عالم اسلام کو یہ سمجھنے میں دیر نہیں لگی کہ منطق یونانی کا منہاج چونکہ سر تا سر استخراجی ہے اور اس پر مجرد تصورات کا غلبہ ہے، لہٰذا وہ علم جو کسی منطقی قیاس (Syllogism) سے حاصل ہوتا ہے وہ علم نہیں بلکہ تجزیہ و تحلیل ہوتا ہے (فلاسفۂ مغرب بہت آگے چل کر عہد نشأة الثانیہ میں کہیں اس نکتے کو سمجھے اور جب جا کر ان کے یہاں بھی منطق یونانی کی جرح و تنقید ہونے لگی)- عالم اسلام میں اس قسم کی منطقی بحثیں بالآخر لاطائل ہو کر رہ گئیں اور پائے استدلالیاں چوبیں ثابت ہو کر ڈگمگانے لگے - یہ ایک حقیقت ہے کہ منطق یونانی کی روش سے مصالح حیات کو تقویت کے بجائے گزند پہنچ رہا تھا - اس کے مابعد الطبیعی عنصر کے باعث (کہ "حدِ شے معرفتِ شے ہے") مجرد تصورات پر حقیقت کی ایک خیالی عمارت تیار ہونے لگی اور وہ یوں کہ جب ذہن انسانی میں ایک تصور ابھرا، مثلاً اشیا کو دیکھتے ہوئے شے کا، ان کو محدود دیکھتے ہوئے وجود کا جس کا اطلاق ہر موجود پر ہو سکتا ہے، تو اسے اس کا عین ٹھیرایا گیا - یہ ایک قدرتی امر تھا - مثال کے طور پر انسان کہ بطور انسان ایک تصور ہمارے ہاں موجود ہے: ہم اس کا اطلاق ہر انسان پر کرتے ہیں اور یوں انسان اور غیر انسان میں امتیاز ہو جاتا ہے: مگر جب اس مدرک ذہنی کے بارے میں کہا گیا کہ عین ایک حقیقت ثابتہ ہے، گو وجود سے عاری (ہم اسے اصطلاحاً ثبوت کہیں گے)، لیکن وجود بہر حال اس کے تابع ہے اور پھر اس کے وجود کی علت اور یوں اعیان ثابتہ کے حوالے سے کائنات کی تعبیر ہونے لگی تو یہ ایک مدرک ذہنی کو بلا ثبوت حقیقت مان لینا استخراج کا عمل تھا،

اصلاً منطق کو حدود سے باهر اور ایک طرح سے مصادرہ علی المطلوب ۔ اس قسم کے نظریے خود منطق کی رو سے منطق یونانی سے بد دلی کا باعث هوے ۔ اس منطق کا رشتہ رفتہ رفتہ زندگی سے کٹ گیا ۔ اس کی تردید منطق هی کے دلائل و براهین سے هونے لگی، تاآنکہ امام ابن تیمیہ نے الرد علی المنطقیین میں منطق یونانی کی خامیوں کو بڑی وضاحت سے واشگاف کیا اور اسے بطور ایک آلۂ معرفت کلیۃً رد کر دیا [رک بہ ابن تیمیہ] .

حکماے اسلام کی روش منطق کے بارے میں محض سلبی یا صرف منطق یونانی کی تنقید اور تردید تک محدود نہیں رهی ۔ جب ایک ثقافت کا دوسری ثقافت سے تصادم هوتا هے اور وہ اس سے مغلوب نہیں هوتی تو اس تصادم میں پہلا مرحلہ اعتراضات اور رد و کد کا هوتا هے اور دوسرا تعمیر کا ۔ یہی کچھ عالم اسلام میں هوا ۔ منطق یونانی کے رد و کد کے ساتھ ساتھ انھوں نے ایک دوسری منطق، منطق استقرا (Inductive Logic) کی بنیاد رکھی، جس کا اسلامی مشرق کے علاوہ اندلس کی درس گاهوں میں نشو و نما هوا ۔ منطق استقرا عالم اسلام کی ایجاد هے ۔ یہ منطق ایجاد هوئی تو سائنسی تحقیق و اکتشاف کا راستہ کھل گیا، سائنسی منہاج (scientific method) متشکل هوا اور سائنس کی ترقی اور فروغ کا زمانہ آ گیا ۔ یہ دوسری بات هے کہ مسلمان ارباب علم، منطقیوں اور سائنس دانوں کی ان کوششوں سے سائنس کے لیے جو نتائج مرتب هوے اور اس کا ارتقا آگے چل کر جس نہج پر هونا تھا، اس سے اهل مغرب هی نے فائدہ اٹھایا، جس کا آج انھیں بھی اعتراف هے (دیکھیے اقبال : تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، خطبۂ پنجم) .

مآخذ: (۱) Sarton : *Introduction to the History of Science*، مطبوعۂ Carnegie Institution، واشنگٹن (اردو ترجمہ، از سیّد نذیر نیازی : مقدمۂ تاریخ سائنس، مطبوعۂ مجلس ترقی ادب، لاهور) ؛ (۲) محمد اقبال : *Reconstruction of Religious Thought in Islam* (اردو ترجمہ، از سیّد نذیر نیازی: تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، مطبوعۂ مجلس ترقی ادب، لاهور)؛ (۳) Macdonald : *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory* لنڈن ۱۹۰۳ء ؛ (۴) عبدالسلام ندوی : حکماے اسلام، ۲ جلدیں، اعظم گڑھ ۱۹۵۲ء ؛ (۵) محمد حنیف ندوی: عقلیات ابن تیمیہ، مطبوعۂ ادارۂ ثقافت اسلامیہ، لاهور؛ نیز رک بہ فلاسفہ؛ فلسفہ؛ ابن تیمیہ؛ ابن سینا؛ الغزالی.

(سیّد نذیر نیازی)

⊗ تعلیقہ (۲) : منطق (ع : مادہ ن ط ق؛ نَطَقَ، یَنْطِقُ، بمعنی بولنا گفتگو کرنا) کے لغوی معنی هیں کلام، گفتگو، بولی ۔ اس لفظ کا اطلاق هر آواز پر هوتا هے ۔ جانوروں کی آواز اور بولی کو بھی قرآن مجید میں منطق سے تعبیر کیا گیا هے : عُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّیْرِ (۲۷ [النمل] : ۱۶)، یعنی همیں (خدا کی طرف سے) جانوروں کی بولی سکھائی گئی هے (دیکھیے لسان العرب، بذیل مادہ) ۔ اصطلاحاً یہ ایک علم کا نام هے ۔ منطق کی کئی تعریفیں کی گئی هیں، جن میں سے مندرجۂ ذیل تعریف سب سے زیادہ قابل قبول معلوم هوتی هے : ''منطق وہ علم هے جس کے ذریعے هم کو صحیح استدلال کے قواعد معلوم هوتے هیں اور یہ وہ فن هے جس سے هم اپنے ذهن کو صحت کے ساتھ استعمال کر سکیں اور مغالطے سے بچتے هیں'' امیر عالم علی خان : منطق استخراجی و استقرائی، حیدر آباد دکن ۱۹۰۹ء، ص ۲۱) ۔ تقریباً اسی مفہوم کو عربی میں یوں ادا کیا جاتا هے : ''المنطق آلۃ قانونیۃ تعصم مراعاتها الذهن عن الخطا فی الفکر'' اس کا موضوع تصورات و تصدیقات (معلومات تصوریہ و تصدیقیہ) هیں ۔ اس کا مقصد یہ هے کہ ذهن

فکری لغزشوں سے محفوظ رکھا جا سکے اور اس کا فائدہ یہ ہے کہ تمام علوم میں صحت و اصابت برقرار رہے ۔ یہی وجہ ہے کہ ابن سینا نے منطق کو "خادم العلوم" کہا ہے اور الفارابی نے اسے "رئیس العلوم" کا لقب دیا ہے ۔

عام طور پر منطق کے نو اصول بیان کیے جاتے ہیں : (۱) کلیات؛ (۲) تعریفات: (۳) تصدیقات: (۴) قیاس؛ (۵) برہان: (۶) خطابت: (۷) جدل؛ (۸) مغالطہ؛ (۹) شعر ۔

یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ اخوان الصفا نے منطق میں ایساغوجی [رک بآں] کے مؤلف فور فریوس کا مسلک اختیار کرتے ہوئے اسی کے الفاظ خمسہ، یعنی جنس، نوع، فصل، خاصہ اور عرضِ عام اپنائے، البتہ ایک نئے لفظ 'شخص' کا اضافہ ضرور کیا (ظہر الاسلام، ۲ : ۱۶۷)۔

علم منطق کو سب سے پہلے مدوّن کرنے کا سہرا معلم اول ارسطو [رک بہ ارسطو طالسیس) کے سر ہے ۔ کئی فضلا (جن میں اسحٰق بن حنین، حنین بن اسحٰق اور ثابت بن قرّۃ بھی شامل ہیں) کی کوششوں کے بعد ابو نصر الفارابی (م ۳۳۹ھ) نے منصور بن نوح السامانی کی فرمائش پر ارسطو کی کتابوں کے ترجمے اور ملخص تیار کیے اور معلّم ثانی کہلایا ۔ اس کے بعد یہ شرف ابن سینا (م ۴۲۸ھ) کو حاصل حاصل ہوا ۔

بقول ابن الندیم، ارسطو نے منطق پر آٹھ کتابیں لکھیں : (۱) المقولات: (۲) العبارۃ: (۳) تحلیل القیاس؛ (۴) البرھان: (۵) الجدل: (۶) المغالطین (یا المغالطہ)؛ (۷) الخطابۃ: (۸) الشعر (دیکھیے الفہرست، طبع فلوگل، ص ۲۴۸ تا ۲۵۰: نیز احمد بدوی : منطق ارسطو، جس میں المقولات، المدلولات اور مبادی البیان وغیرہ طبع ہو چکی ہیں)۔

ایک مدت تک ارسطو کی کتب منطق کی شروح لکھنے کا بہت رواج رہا ۔ ابو یوسف الیعقوب الکندی (م تقریباً ۲۶۰ھ) نے منطق پر نو رسائل لکھے (الفہرست، ص ۲۵۶) ۔ الکندی کے تلامذہ میں سے ابوالعباس احمد بن الطیّب السرخسی نے ارسطو کی کتب منطق کی شروح لکھیں (الفہرست، ص ۲۶۲) ۔ ارسطو کی کتب منطق کی شرحیں لکھنے والوں میں ابونصر الفارابی بھی شامل ہے، جس نے شروح کے علاوہ منطق پر مستقل کتابیں بھی لکھیں ۔ دیگر شارحین میں خاص طور پر قابل ذکر یہ ہیں : ابو اسحٰق قویری، ابو یحیی المروزی، ابو بشر متی ابن یونس، یحیی بن عدی، ابو علی عیسی بن زرعۃ، ابو الخیر بن سوار المعروف بابن الخمّار (الفہرست، ص ۲۶۲ تا ۲۶۵، ۲۴۴) ۔

مسلمان علما نے دیگر علوم کی طرح منطق پر بھی خوب طبع آزمائی کی اور کتابوں کے انبار لگا دیے۔ انھوں نے مستقل کتابوں کے علاوہ شروح و حواشی بھی لکھے۔ استقصا تو مطلوب نہیں : صرف چند اہم کتابوں کے نام پر اکتفا کیا جاتا ہے : (۱) ابوبکر محمد زکریا الرازی (م ۳۱۱ھ / ۹۲۳ء) : رسالۃ فی المنطق؛ (۲) ابو الحسن احمد بن سعد الکاتب الاصفہانی (م حدود ۳۵۰ھ) : کتاب المنطق؛ (۳) ابو احمد حسن بن عبداللّٰہ العسکری (م ۳۸۲ھ) : کتاب المنطق؛ (۴) الغزالی (م ۵۰۵ھ / ۱۱۱۱ء) : معیار العلم فی فن المنطق (طبع سلیمان دنیا، قاہرہ ۱۹۶۱ء): (۵) ابن باجۃ (م ۵۳۳ھ/ ۱۱۳۸ء) : رسائل منطق؛ (۶) ابن رشد (م ۵۹۵ھ/ ۱۱۹۸ء): مناہج الادلۃ فی عقائد الملّۃ (طبع محمود قاسم) اور (۷) الشرح الاوسط (در رسائل ابن رشد، حیدر آباد دکن ۱۹۴۷ء؛ شروح کے علاوہ ارسطو اور الفارابی پر ابن رشد نے بڑی تنقید کی ہے)؛ (۸) سعد بن منصور ابن کمونۃ (م ۶۷۶ھ / ۱۲۷۷ء) : الحکمۃ الجدیدۃ فی المنطق (دیکھیے کشف الظنون، ۱ : ۶۸۵):(۹) نجم الدین

علی بن عمر الکاتبی القزوینی (م ۶۷۵ھ / ۱۲۷۷ء؛ تلمیذ نصیر الدین الطوسی) : حکمة العین، (۱۰) جامع الدقائق فی کشف الحقائق اور (۱۱) الرسالة الشمسیه فی القواعد المنطقیه ۔ الرسالة الشمسیه پر شروح اور حواشی لکھنے والوں میں قطب الدین محمود بن الرازی التحتانی (م ۷۶۶ھ / ۱۳۶۴ء) اور سید شریف الجرجانی (م ۸۱۶ھ / ۱۴۱۳ء) خاص طور پر قابل ذکر ہیں ۔ مؤخرالذکر کی شرح پر ملاعبدالحکیم سیالکوٹی (م ۱۰۶۷ھ / ۱۶۵۷ء) نے بڑا عالمانہ اور محققانہ حاشیہ لکھا (براکلمان : تکملہ، ۱ : ۸۴۵ و ۲ : ۱۷۲)۔ قطب الدین مذکور کی ایک مستقل تصنیف (۱۲) الرسالة فی التصور و التصدیق بھی ہے، جس کی شرح میرزا زاہد ہروی (م ۱۱۰۱ھ / ۱۶۸۹ء) نے قلمبند کی (براکلمان : تکملہ، ۲ : ۲۹۳)؛ (۱۳) سعد الدین التفتازانی (م ۷۹۲ھ / ۱۳۹۰ء) : تہذیب المنطق (اس پر کئی حواشی اور شروح لکھی گئیں، جن میں سے الکردی کی شرح زیادہ معروف ہے)؛ (۱۴) الشریف نور الدین محمد بن علی السید الشریف الجرجانی (م ۸۳۸ھ / ۱۴۳۴ء) : الغرة فی المنطق (عبداللہ یزدی اور جلال الدین الدوانی کے علاوہ متعدد علما نے اس کے حواشی و شروح لکھیں، دیکھیے براکلمان : تکملہ، ۲ : ۳۰۴؛ کشف الظنون، عمود ۱۸۶۲، ۱۸۶۳)؛ (۱۵) ابن تیمیه (م ۷۲۸ھ/۱۳۲۸ء): نقض المنطق (طبع عبدالرزاق حمزہ) اور (۱۶) الرد علی المنطقیین (مطبوعہ بمبئی، مع دیباچہ از سید سلیمان ندوی): (۱۷) ابن سینا: الشفاء المنطق المدخل، (۱۸) المنطق البرہان، اور (۱۹) المنطق الخطابة (طبع ابوالعلا عفیفی)؛ (۲۰) زین الدین عمر ابن سہلان الساوی: البصائر النصیریه (مع تعلیقات مفتی محمد عبدہ، بولاق ۱۳۱۶ھ).

برصغیر پاک و ہند میں بھی دیگر علوم کی طرح منطق پر بھی بہت سی کتابیں لکھی گئیں، جن میں سے چند ایک خاص طور پر قابل ذکر ہیں :

(۱) محب اللہ البہاری (م ۱۱۱۹ھ / ۱۷۰۷ء) : مسلّم العلوم اس کتاب کو بڑی مقبولیت حاصل ہوئی یہ دینی مدارس کے نصاب میں شامل کی گئی اور جلیل القدر علما اور اساتذہ نے اس کی شروح اور حواشی لکھے، جن میں سے قاضی مبارک گوپاموی (م ۱۱۶۲ھ / ۱۷۴۸ء) : قاضی مبارک؛ حمد اللہ السندیلوی (م ۱۱۶۰ھ / ۱۷۴۷ء) : حمد اللہ؛ ملا حسن بن غلام مصطفی (م ۱۱۹۸ھ / ۱۷۸۳ء) : ملا حسن اور ملا محمد مبین بن محب اللہ لکھنوی (۱۲۲۵ھ / ۱۸۱۰ء) : مرآة الشروح زیادہ مشہور ہیں (دیگر شروح و حواشی کے لیے دیکھیے عبدالحی الحسنی : الثقافة الاسلامیة فی الهند، دمشق ۱۹۵۸ء، ص ۲۶۰ تا ۲۶۱)؛ (۲) عبدالحق محدث دہلوی : الدرة البہیة؛ (۳) فضل امام خیر آبادی (۱۲۴۳ھ / ۱۸۲۷ء) : مرقاة؛ (۴) تراب علی خیر آبادی (م ۱۲۴۲ھ / ۱۸۲۶ء) : الدر المنظور فی المنطق (کتب منطق اور شروح و حواشی کی تفصیلات کے لیے دیکھیے عبدالحی حسنی : کتاب مذکور، ص ۲۵۵ تا ۲۶۱؛ زبید احمد: *Contribution of India to Arabic Literature*، لاہور ۱۹۴۶ء، ص ۱۴۹ تا ۱۵۶ - ۳۹۵ تا ۴۲۸).

مآخذ: (۱) ابن الندیم : الفہرست، بمواضع کثیرہ؛ (۲) حاجی خلیفہ : کشف الظنون، بمواضع کثیرہ؛ (۳) احمد امین : ظہر الاسلام، ۱ : ۲۳۱ ببعد؛ (۴) القفطی : تاریخ الحکماء، لائپزگ ۱۳۲۰ء، ص ۳۴ تا ۳۸؛ (۵) احمد بدوی : منطق ارسطو؛ (۶) عبدالمتعال الصعیدی : تجدید علم المنطق؛ (۷) محمد وهبة الشربینی : کتاب المنطق العربی؛ (۸) محمود قاسم : المنطق الحدیث و مناهج البحث؛ (۹) علی سامی النشار : مناهج البحث عند مفکری الاسلام؛ (۱۰) عمر فروخ : تاریخ الفکر الاسلامی؛ (۱۱) زکی نجیب محمود : المنطق الوضعی، ۲ جلد، قاہرہ ۱۹۶۱-۱۹۶۲ء؛ (۱۲) عبداللہ عبدالحی : المنطق قدیماً و

حدیثًا، اسیوط ۱۹۶۰ء؛ (۱۳) عوض اللہ جاد حجازی : المرشد السلیم فی المنطق الحدیث و القدیم، قاہرہ ۱۹۶۳ء؛ (۱۴) علی سامی النشار : المنطق الصوری منذ ارسطو، اسکندریہ ۱۹۰۵ء؛ (۱۵) یوسف علی یوسف : الفیصل فی علم المنطق، قاہرہ ۱۹۶۲ء؛ (۱۶) عبدالحی حسنی : الثقافة الاسلامیة فی الھند، ص ۲۵۳ تا ۲۶۱؛ (۱۷) زبید احمد : *Contribution of India to Arabic Literature*، ص ۱۴۹ تا ۱۵۶، ۳۹۵ تا ۴۲۸ .

(عبدالقیوم)

ریاضیات

تمہید : ریاضیات کی علمی تقسیم کی رو سے حکمت کی دو قسمیں ہیں: (۱) حکمت نظری؛ (۲) حکمت عملی - پھر حکمت نظری کی تین شاخیں ہیں : (۱) الٰہی، اسے علم اعلٰی یا فلسفة الاولٰی یا علم کلی بھی کہتے ہیں؛ (۲) ریاضی، اسے علم اوسط یا علم الوسط یا حکمت وسطٰی اور تعلیم (جمع : تعالیم) یا علم تسلیمی بھی کہا جاتا ہے - بقول تھانوی : حکماء تعلیم و تعلم میں ریاضی سے ابتدا کیا کرتے تھے کیونکہ یہ جسم تعلیمی سے بحث کرتی ہے (کشاف اصطلاحات الفنون، بذیل مادّہ، مطبوعۂ کلکتہ)؛ (۳) طبعی یا علم الاولٰی (کیونکہ اس کا تعلق مادّی اجسام سے ہے - ان تینوں اقسام پر اور حکمت عملی (تہذیب الاخلاق؛ تدبیر منزل اور سیاست مدینہ) پر متعلقہ علوم کی کتابوں پر سیر حاصل بحثیں آئی ہیں (تعریف کے لیے دیکھیے تھانوی : کشاف اصطلاحات الفنون، بذیل علم و علوم، در مقدمہ) - منطق کا علم حکمت میں شامل نہیں تو خارج بھی نہیں .

اس وقت ہمیں حکمت نظری کی شاخ ریاضی سے بحث ہے - اس کے اس نام کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس علم سے ریاضت ذہنی مقصود ہے یا یہ علم ذہنی ریاضت سے حاصل ہوتا ہے (کشاف اصطلاحات الفنون، بذیل مادّہ) - دوسری تعریف یہ آئی ہے کہ یہ ان احوال کے علم کا نام ہے جن کی وجود خارجی میں مادّے پر غور و فکر کے بغیر ضرورت پیش آتی ہے - اس علم کے چار اصول ہیں: (۱) علم العدد (حساب)؛ (۲) علم الھندسہ؛ (۳) علم الھیئت؛ (۴) علم التألیف (نغمات، یعنی موسیقی کا علم) - اس علم کی فروع چھے ہیں- : (۱) علم جمع و تفریق؛ (۲) علم جبر و مقالہ؛ (۳) علم المساحة؛ (۴) علم جرالاثقال؛ (۵) علم الزیجات والتقاویم؛ (۶) علم

الارغنون (آلات غریبہ کے اصولوں کا علم).

علم حساب (علم العدد) کی ذیلی شاخیں یہ ھیں: (۱) علم حساب التخت و المیل (ھندسوں کی مختلف صورتوں کا علم)؛ (۲) علم حساب الخطائین (مطلق حساب کا علم)؛ (۳) حساب الدرھم والدینار (مجہولات عددیہ کے استخراج کا علم)؛ (۴) علم حساب الدور و الوصایا (مال وصیت کی مقدار کا علم)؛ (۵) علم حساب العقود (انگلیوں پر شمار کرنا)؛ (۶) علم اعداد الوفق والدفق (مربع خانوں والی مربع جدولوں میں ھندسے لکھنے کا علم، بشرطیکہ ان کی سطریں مساوی ھوں اور ھندسوں میں تکرار نہ آئے - ان جدولوں کے عجیب و غریب روحانی فوائد بتائے جاتے ھیں)؛ (۷) عام التعابی العددیہ (میدان جنگ میں فوجوں کی ترتیب اور صف بندی کا علم).

علم ھندسہ کی ذیلی شاخیں یہ ھیں: (۱) علم عقود الابنیہ (مختلف عمارتوں، قلعوں اور پلوں کے بنانے اور اونچائی پر پانی کے پہنچانے کا عام)؛ (۲) علم المناظر والمرایا (علم البصریات)؛ (۳) علم المرایاء المحرقۃ (خطوط شعاعیہ کے احوال اور آتشی شیشوں کے عمل کا علم)؛ (۴) علم مراکز الاثقال (لادی ھوئی چیزوں کے مرکز ثقل جاننے کا علم)؛ (۵) علم جرالاثقال (بھاری چیزوں کے اٹھانے کے آلات کا علم)؛ (۶) علم المساحۃ (پیمائش کرنے کا علم)؛ (۷) علم انباط المیاہ (کنویں، چشمے اور نہریں نکالنے کا علم)؛ (۸) علم آلات الحربیہ (آلات جنگ بنانے کا علم)؛ (۹) علم الرمی (تیر اندازی اور اس کے آلات کا عام)؛ (۱۰) علم التعدیل (دن اور رات میں تفاوت کی کیفیت کا علم)؛ (۱۱) علم البنکامات (وقت بتانے کے آلات، مثلاً دھوپ گھڑی اور شیشہ ساعت وغیرہ کا علم؛ فارسی: پنکان)؛ (۱۲) علم الملاحۃ والسباحۃ (جہاز رانی اور پیراکی کا علم)؛ (۱۳) علم الاوزان و الموازین (بھاری پتھروں اور بوجھوں کی مقدار جاننے کا علم، آلات اوزان و پیمائش کا علم)؛ (۱۴) علم الآلات المبنیہ علی ضرورۃ عدم الخلاء (آبی ظروف، یعنی قدح العدل اور قدح الجوار اور ان کی مقدار جاننے کا علم).

علم ھیئت کی ذیلی شاخیں یہ ھیں: (۱) علم الزیجات (ستاروں کی حرکات کے نقشے اور تقاویم، جنتریاں، کیلنڈر وغیرہ تیار کرنے کا علم؛ (۲) علم کتابۃ التقاویم (جنتری لکھنے کا علم)؛ (۳) علم حساب النجوم (ستاروں کی حرکات کے نقشے لکھنے کا علم)؛ (۴) علم کیفیۃ الارصاد (ستاروں کے احوال دیکھنے کا علم)؛ (۵) علم آلات الرصدیہ (آلات رصدیہ کے حصول کا بیان)؛ (۶) علم المواقیت (اختلاف اوقات پہچاننے کا علم)؛ (۷) علم الآلات الظلیہ (سایوں کے احوال اور ان کے آلات کا علم)؛ (۸) علم الاکر (کروں کے احوال کا علم)؛ (۹) علم الاکر المتحرکہ (متحرک کروں کے احوال کا علم)؛ (۱۰) علم تسطیح الکرہ (کروں پر لکھے ھوئے خطوط اور دوائر کو سطح پر منتقل کرنے کا عام)؛ (۱۱) علم صورالکواکب (ستاروں کی صورتوں اور شکلوں کا علم)؛ (۱۲) علم مقادیر العلویات (اجرام سماوی کے احوال کا علم)؛ (۱۳) علم منازل القمر (چاند کی منزلیں پہنچاننے کا علم)؛ (۱۴) علم جغرافیا؛ (۱۵) علم مسالک البلدان و الامصار (Topography، شہروں کے جغرافیائی حالات کا علم)؛ (۱۶) عام معرفۃ البرد و مسافاتہا (شہروں کے درمیان مختلف مسافتوں کے بیان کا علم)؛ (۱۷) علم خواص الاقالیم (مختلف ممالک کی خصوصیات کا علم)؛ (۱۸) علم الادوار والاکوار (سنہ شمسی اور سنہ قمری کے احوال کی تبدیلی کا علم)؛ (۱۹) علم القرانات (سات ستاروں میں سے دو یا دو سے زیادہ ستاروں کے ایک ھی برج میں اجتماع کا علم)؛ (۲۰) علم الملاحم (احکام نجوم سے فتنوں اور فسادوں کی آمد کا علم)؛ (۲۱) علم مواسم السنۃ (مختلف تیوھاروں اور موسموں

کے اوقات کا علم)؛ (۲۲) علم مواقیت الصلوٰۃ (اوقات نماز کا علم)؛ (۲۳) علم وضع الاصطرلاب (اصطرلاب بنانے کا علم)؛ (۲۴) علم عمل الاصطرلاب (اسطرلاب سے اعمال فلکیه معلوم کرنے کا علم)؛ (۲۵) علم وضع ربع الدائرہ، یعنی اسطرلاب جیسے آلے بنانے کا علم)؛ (۲۶) علم عمل ربع الدائرۃ (ربع الدائرہ سے کام لینے کا عمل)؛ (۲۷) علم آلات الساعۃ (وقت شناسی کے آلات کا علم)۔ اس سلسلے میں دیکھیے حاجی خلیفه : کشف الظنون، مطبوعهٔ استانبول ۱۹۴۰ء؛ طاش کبری زادہ : مفتاح السعادۃ، مطبوعهٔ حیدر آباد دکن، ۱۳۵۶ھ).

ریاضیات میں مسلمانوں نے جو کام کیا، مغربی مصنف اس کا اعتراف تو کرتے ہیں، مگر ساتھ ہی اس کی اهمیت کو کم کرنے کے لیے شرطیه اور استثنائی جملوں کا استعمال بھی کرتے ہیں، مثلاً *Legacy of Islam* میں ریاضی اور هیئت کے مضمون نگار نے کہا ہے کہ همیں یه توقع نہیں رکھنی چاهیے که عربوں میں بھی وهی طاقتور عبقریت، وهی علمی تحقیق و جستجو، وهی ذوق و شوق اور وهی جدت فکر کی خوبیاں هوں گی جن سے اهلِ یونان مالا مال تھے۔ عرب کچھ بھی هوں، وہ سب سے پہلے یونانیوں کے شاگرد هیں (کتاب مذکور، ص ۳۷۶)۔ یه پیرایهٔ بیان خاصا مغالطه آمیز، غیر علمی اور غیر تحقیقی ہے۔ دنیا میں کون سی قوم ہے جس نے اپنے سے پہلے لوگوں سے علمی استفادہ نہیں کیا۔ یه اخذ و استفادہ تو نسل انسانی کی روایت فطری ہے۔ مسلمانوں نے اس حقیقت کو نہیں چھپایا۔ انھوں نے یونانیوں سے بلکه تمام عالم سے استفادہ کیا ہے۔ عربوں کی یه احسان شناسی تھی که انھوں نے یورپ کی طرح اپنے علمی محسنوں کی کردار کشی نہیں کی بلکه انھیں همیشه یاد رکھا، ان کا ذکر همیشه احترام سے کیا اور ان کے علوم و فنون کو بقاے دوام بخشا۔ یونانیوں میں سے افلاطون، ارسطو اور جالینوس مسلمانوں میں اتنے مانوس نام هیں که بعض اوقات غیریت کا گمان بھی اٹھ جاتا ہے۔ مسلمانوں کی احسان شناسی کا یه ادنٰی ثبوت ہے که طب اسلامی کو اکثر اوقات طب یونانی کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے کیونکه ابتدائی طور پر مسلمانوں نے علم طب میں یونان سے استفادہ کیا تھا، اگرچه بعد ازاں اس میں غیر معمولی اضافے بھی کیے۔

یورپ کے بعض اهل علم کی یه کوشش بھی دراصل اسی علمی ناانصافی کا حصه ہے که هر سائنسی اور ریاضیاتی کارنامه کسی یہودی، کسی ایرانی یا کسی هندو سے منسوب کر کے مسلمانوں کو صرف سرپرستی کی داد دی جائے۔ بایں همه کارا دا وو Cara De Vaux کو یه اعتراف کرنا پڑا که "مسلمانوں نے مختلف علوم میں بہت بڑی کامیابیاں حاصل کی هیں۔ انھوں نے ریاضیات میں اعداد کا استعمال سکھایا حالانکه وہ ان کے موجد نه تھے اور اس طرح وہ روزانه زندگی میں علم حساب کے بانی بن گئے۔ انھوں نے الجبرا کو زیادہ صحیح علم بنایا اور اس کو بے انتہا ترقی دی۔ اس کے علاوہ هندسهٔ تحلیلی کی بنیادیں استوار کیں۔ وہ بلا شبهه سطحی و کروی مثلثات (Trigonometry) کے موجد تھے، جن کا یونان میں کوئی وجود نه تھا۔ علم هیئت میں انھوں نے بیش بہا ایجادات کیے۔ انھوں نے ایسی متعدد یونانی تصانیف کا ترجمه کر کے انھیں همارے لیے محفوظ کر دیا، جن کے اصل متن تلف هو چکے تھے۔ جس زمانے میں مسیحی مغرب بربریت کے اندھیرے میں ڈوبا هوا تھا ان دنوں عربوں نے بلند تر علمی زندگی اور مطالعے کی شمع روشن رکھی" (Thomas Arnold و Alferd Guillaume : *Legacy of Islam*، لندن ۱۹۳۱ء، ص ۳۷۶، ۳۷۷).

علم (ریاضیات)

کارا دا وو سے پہلے اور اس کے بعد چند مغربی مصنفین ایسے بھی ھیں جن کی کتابوں میں مسلمانوں کے علمی کارناموں کا بھرپور اعتراف کیا گیا ہے - ان میں ایک موسیو گستاؤ لی بان ھے، جس کی فرانسیسی کتاب *Civilization des Arabes* کا سید علی بلگرامی نے تمدن عرب (مطبوعۂ آگرہ و لاھور) کے نام سے ترجمہ کیا ھے - لی بان نے لکھا ھے : ''عربوں کی اکثر تصنیفات علوم طبیعیہ بالکل تلف ہو گئیں اور جو ہم تک پہنچی ھیں۔ ان میں ابن الہیثم کی کتاب المناظر ھے، جس کا ترجمہ لاطینی اور اطالوی زبانوں میں ہوا تھا اور جس سے کپلر نے اپنی کتاب مناظر میں بہت کچھ کام لیا ھے - اس میں نہایت محققانہ ابواب ھیں، جن میں آئینوں کے نقطۂ اجتماع الضوء اور ان میں تمائیل کے ظاھری مقامات، مسئلۂ انعطاف شعاعی اور تمائیل ظاھری کی جسامت وغیرہ مسائل سے بحث کی ھے - اسی کتاب میں مندرجۂ ذیل مسئلے کو بھی، جس کا حل کرنا درجۂ چہارم کی مساوات پر موقوف تھا، اقلیدس سے حل کیا گیا ھے : ایک مدور آئینے میں نقطۂ انعکاس کو معلوم کرنا جبکہ شئی منعکس اور آنکھ کا مقام معلوم ہو'' (نیز دیکھیے کمال الدین الفارسی : تنقیح المناظر، طبع دائرۃ المعارف النظامیہ، حیدرآباد دکن ۱۹۲۸ء) - عربوں کو جر ثقیل کا عملی علم اعلیٰ درجے کا تھا - وہ چند آلات جو ہم تک پہنچے ھیں، ان سے اور نیز قدیم مصنفین کے بیانات سے ان کی اعلیٰ درجے کی صناعی کا اندازہ ہوتا ھے (گستاؤ لی بان : تمدن عرب، مترجمہ سید علی بلگرامی، ص ۵۱۹ تا ۵۲۰، بار دوم، لاھور).

رابرٹ برفالٹ Robert Briffault نے اپنی کتاب *Making of Humanity* میں سب سے بڑھ کر ان الفاظ میں اعتراف کیا ھے : ''دنیائے حاضر پر اسلامی علوم و فنون کا بڑا احسان ھے - عربوں (مسلمانوں) نے علم کے ان تمام سرچشموں سے، جو دستیاب ہو سکتے تھے، اپنا علم حاصل کیا - انھوں نے قدیم علوم میں تحقیق کی نئی روح پیدا کی، ریاضیات کو ترقی دی اور تجربے، مشاھدے اور پیمائش کے اسلوب اختیار کیے - عربوں نے یونانیوں کے علمی نظریات پر تنقید بھی کی اور ان پر اضافہ بھی کیا - انھوں نے بطلمیوس کے علم الکائنات کو تو قبول کر لیا، لیکن اس کی فہرست نجوم یا ستاروں کی جدول یا اس کی پیمائشوں کو قبول نہیں کیا - انھوں نے خود ستاروں کی بے شمار نئی فہرستیں مرتب کیں۔ کسوف کے ترچھے پن اور استقبال اعتدالین کی صحیح اقدار معلوم کیں اور سمت الراس کی دو الگ الگ پیمائشوں سے کرۂ ارضی کی جسامت کو معین کیا - البیرونی نے معدنیاتی نمونے جمع کیے اور مختلف اشیاء کو الگ الگ تول کر اوزان مخصوصہ کے جو نقشے تیار کیے وہ اب تک صحیح ھیں - عربوں نے صفر کا استعمال رائج کر کے ترسیم اعداد کے نظام اعشاریہ کو مکمل کیا - انھوں نے الجبرا ایجاد کیا اور اسے چوتھے درجے کی تعدیلات کے حل تک پہنچا دیا - انھوں نے علم مثلث کا استعمال شروع کیا اور یونانیوں کے وتر (Chort) کی جگہ جیب زاویہ اور مماس (Sine و Tangent) کو ترویج دی - البتانی نے سورج کے اوج مدار کی حرکت کا انکشاف کیا اور ابو الوفا نے قمر کے ثانوی اختلافات کا پتا چلایا - ابن الہیثم نے قوس قزح پر لکھا - اس طرح انھوں نے انسانی تحقیق و تجسس کی قوتوں میں ہزار گنا اضافہ کیا اور یورپ کی نشأۃ الثانیہ عربی علوم و فنون کے مطالعے ھی کے زیر اثر وجود میں آئی (*Making of Humanity*، لنڈن ۱۹۱۹ء، ص ۱۹۰، ۱۹۵).

اسی طرح جارج سارٹن نے مقدمۂ تاریخ سائنس میں لاطینی، انگریزی، اور ھندو ریاضیات کے ذکر

کے بعد دنیاے اسلام میں علمی سرگرمی کا جائزہ لیتے ہوے لکھا ہے: ''معلوم ہوتا ہے کہ ہم اندھیرے سے روشنی میں آ گئے ہیں یا ایک خوابیدہ عالم سے غیر معمولی طور پر بیدار اور سرگرم عمل دنیا میں آ گئے ہیں'' - ایک اور جگہ وہ رقمطراز ہے: ''قرن یازدھم میں علم و حکمت کا حقیقی ارتقا مسلمانوں کا رہین منت تھا - اس زمانے کی اچھوتی اور نادر خدمات کا تعلق صرف ریاضی سے ہے اور از اول تا آخر مسلمانوں ھی کی سعی و کاوش کا نتیجہ - عمر خیام ان کا سب سے زیادہ فطین اور بدیع الفکر نابغہ ہے، جو اس عہد میں گزرا اور جس کے ہم ان تخلیقات کے لیے ممنون احسان ہیں - عمر خیام کا زمانہ اسلامی علم و حکمت کے عصر زریں کا اختتام ہے - عمر خیام کے عہد کے بعد مسلمان علماے ریاضی کی تعداد کم ہو گئی - مسیحی ریاضی دانوں کی جدوجہد سے اگرچہ زیادہ کاوش اور سرگرمی کا اظہار ہوا، بایں ہمہ ان کی سطح اس قدر پست تھی کہ اس سے اسلامی کوششوں کے انحطاط کی تلافی نہیں ہوئی - پھر اس انحطاط کے باوجود اس وقت کے بعض مسلمان علما کے کارنامے بڑے شاندار اور معرکہ خیز ہیں'' (Sarton: *Introduction to the History of Science*، ج ۱، مطبوعۂ بالٹی مور و اردو ترجمہ از سید نذیر نیازی، ص ۱۴۹۱، ۱۵۹۰، ۱۵۹۹، مطبوعۂ لاہور).

ریاضی اور سائنس پر لکھنے والے بہت سے اور مغربی مصنفین نے بھی اس انداز میں اعتراف کیا ہے اور ریاضی کی عربی کتابوں کا مغربی زبانوں میں ترجمہ کیا ہے - ان میں ایک اطالوی نلینو کارلو الفانسو Nallino Carlo Alfanso (۱۸۷۲ تا ۱۹۳۸ء) اپنے زمانے میں عربوں کے علم ریاضی، علم ہیئت اور تاریخ اسلام اور جغرافیے کا سب سے بڑا عالم تھا - وہ اطالیہ کی مختلف جامعات میں عربی زبان و ادب اور تاریخ اسلام کا درس دیتا رہا - ۱۹۰۹ - ۱۹۱۰ء میں جامعۂ مصریہ (قاہرہ) کی دعوت پر اس نے عربی زبان میں عربوں کے علوم ریاضیہ پر خطبات دیے، جو تاریخ علم الفلک عندالعرب کے نام سے روما سے ۱۹۱۱ء میں شائع ہوے - اس کا اہم علمی کارنامہ البتانی کی الزیج الصابیٔ کی اشاعت ہے، جو لاطینی ترجمے اور اصل متن کے ساتھ روما سے شائع ہوئی (۱۸۹۹ - ۱۹۰۷ء) - اس نے مختلف علوم اسلامیہ پر بیسیوں مقالات لکھے - ان مقالات کا مجموعہ چھے جلدوں میں اس کی وفات کے بعد شائع ہوا (روما ۱۹۳۹ تا ۱۹۴۲ء؛ نیز دیکھیے نجیب العقیقی: المستشرقون، قاہرہ ۱۹۶۴ء، ۱: ۳۷۷ تا ۳۸۰).

عصر حاضر کے ایک عرب محقق عالم قدری حافظ طوقان نے ارقام العربیہ (Arabic Numerals) کے استعمال، صفر کی ترویج، حروف ابجد کی عددی قیمت، اعداد کی اقسام اور ان کے خواص جبر و مقابلہ میں تصنیف و تالیف، زاویے کی تین مساوی اقسام میں تقسیم، قطوع المخروط (Conic Sections) کی مدد سے معادلات مکعب (Cubic Equations) کا حل، عددوں کے مجموعی مربعات کی دریافت، جزر (Surd) کے استعمال، علم البصریات میں نئے نئے انکشافات، مثلثات القائمۃ الزاویہ و المائلہ (Right angle Trigonometry) کے حل، حرکات کواکب کے تعین، اقلیدس اور المجسطی کے اغلاط کی تصحیح، خط نصف النہار سے مختلف درجوں کے طول کے حساب سے ازیاج کی تیاری، کرۂ ارضی کی قدامت اور اس کے ارتقا میں مختلف عوامل کی تشریح، علم مساحت میں ارتفاع قطب کی تعیین، مختلف قسم کے اسطرلابوں اور الات رصد کی صنعت، قطب نما کی ایجاد اور سمت قبلہ کے تعین کو عربوں کی اولیات میں شمار کیا ہے - اسی فاضل کی تحقیق کے مطابق انگریزی اور فرانسیسی زبانوں میں ستاروں کے جتنے

نام مروج ہیں ان میں سے پچاس فی صد کی اصل عربی ہے (قدری حافظ طوقان: تراث العرب العلمی فی الریاضیات و الفلک، ملخصاً، قاہرہ ۱۹۶۳ء، ص ۴۷ تا ۱۳۸).

یہ درست ہے کہ مسلمانوں نے سب سے پہلے یہ کام کیا کہ ریاضی، طبیعیات اور طب کی کتابوں کا عربی میں ترجمہ کرایا (دیکھیے شبلی نعمانی: رسائل شبلی؛ نیز ابن الندیم: کتاب الفہرست)، لیکن جیسا کہ مذکورۂ بالا مغربی مصنفوں نے لکھا ہے انھوں نے ان علوم میں اپنے اضافے بھی کیے اور آگے چل کر یورپ کے علما نے ان ترجموں اور ان کے اضافوں سے فائدہ اٹھایا ۔ یورپ کی سائنسی و ریاضیانی تہذیب اس استفادے کے بغیر کبھی ممکن نہ تھی ۔ سائنس یا ریاضی کی مختلف شاخوں میں مسلمانوں کے کارناموں کی تفصیل کے لیے رک بہ علم الحساب، علم الجبر و المقابلہ، علم الہندسہ، علم الہیئت، جن پر مستقل مقالات موجود ہیں .

یہاں محض تکمیل مدعا کی خاطر چند اہم ریاضی دانوں کا مختصر سا ذکر کافی ہوگا :۔

(۱) یعقوب الفزاری (ابو اسحٰق ابراہیم بن حبیب الفزاری؛ م ۱۵۴ھ/۷۷۰ء) عباسی خلیفہ المنصور کے دربار کا ہیئت دان تھا ۔ اس نے مسلمانوں میں سب سے پہلے اصطرلاب تیار کیا اور ایک کتاب لکھی جس کا نام العمل بالاسطرلاب السطیح تھا (*Legacy of Islam*، ص ۳۹۵) ۔ ہندوستانی علم ہیئت کی مشہور تصنیف سدھانت کی مدد سے الفزاری نے ایک کتاب تیار کی تھی، جو سند الہند الکبیر کے نام سے مشہور ہوئی۔

(۲) موسیٰ بن شاکر اور اس کے تین بیٹے (محمد ابن شاکر، احمد بن شاکر اور حسن بن شاکر) : موسیٰ بن شاکر مامون الرشید کا درباری تھا اور اپنے زمانے میں ہندسہ و نجوم کا بڑا عالم سمجھا جاتا تھا ۔ اس کی وفات کے بعد اس کے تینوں لڑکے (محمد ابن موسیٰ شاکر، احمد بن موسیٰ شاکر اور حسن بن موسیٰ شاکر جو بنو شاکر کہلاتے ہیں) آسمان علم و فضل پر درخشندہ ستارے بن کر چمکے۔ مامون الرشید کے عہد میں علوم ریاضیہ کی امامت ان پر ختم ہوئی ہے ۔ انھوں نے زر کثیر صرف کر کے بلاد روم سے علوم قدیمہ کی کتابیں نقل کروا کر منگوائی تھیں اور نئے اور دلچسپ نظریے پیش کیے تھے (ابن الندیم: کتاب الفہرست، ص ۳۷۸، ۳۷۹) ۔ بنو موسیٰ شاکر نے مراکز اثقال، ہندسہ، مساحت، مخروطات اور آلات حربیہ، پر بہت سی کتابیں لکھیں۔ ان کی ایک کتاب کتاب قسمة الزاویہ الی ثلاثة اقسام متساویة کا لاطینی میں ترجمہ ہو چکا ہے (**_Introduction to the History of Science_: Sarton**، ۱ : ۵۶۱).

(۳) محمد بن موسیٰ الخوارزمی (م ۲۲۰ھ) عہد مامون الرشید کا ایک اور نامور عالم ہے، جس نے علوم ریاضیات میں کمال حاصل کر کے بڑی شہرت پائی ۔ اس کا مولد و منشا اگرچہ خوارزم تھا، لیکن اس کے فضل و کمال کا شہرہ بغداد سے بلند ہوا، جہاں اس نے اقامت اختیار کر لی تھی ۔ اس کی شہرت کی امتیازی وجہ یہ ہے کہ اس نے علوم ریاضیات میں الجبرا کو الگ اور مستقل حیثیت دی ۔ فرانسیسیوں اور انگریزوں نے لفظ ''جبر'' اسی سے مستعار لے کر اپنی اپنی زبانوں میں رائج کیا ۔ ریاضی میں الخوارزمی کی حساب اور جبر و مقابلہ پر تصانیف تاریخی حیثیت رکھتی ہیں ۔ ازمنۂ وسطیٰ کے اہل یورپ کی ریاضیات میں معلومات کا انحصار ان کتابوں پر رہا ہے ۔ Adelard of Bath نے حساب کا ترجمہ لاطینی زبان میں *Algoritmi de Nemero Indorium* کے نام سے کیا ۔ اہلِ مغرب نے اسی کتاب سے گنتی کے عربی طریقے کو حاصل کیا اور پھر اسے اپنی علامت

میں تبدیل کرکے رومن طریقے کے بجاے رائج کیا ۔ علماے یورپ گنتی کے موجودہ طریقے کو، جو اب تمام دنیا میں رائج ہے، عربی طریقے میں لکھے جانے والے ہندسوں کو عربی ہندسے (Arabic Numerals) کہتے رہے ۔ الخوارزمی کا حساب عرصۂ دراز تک یورپ میں علما ، تجار اور حسابیوں کا مصدر و مأخذ بنا رہا (قدری حافظ طوقان : تراث العرب العلمی فی الریاضیات والفلک، ص ۱۶۱، قاہرہ ۱۹۶۳ء).

الخوارزمی کی مختصر من حساب الجبر و المقابلہ، نہایت سلیس ، مرتب اور منظم کتاب ہے۔ مصنّف نے پہلے تو درجۂ دوم کے معادلات (Equations) پیش کیے ہیں۔ اس کے بعد جبر و مقابلہ کی ضرب و تقسیم پر بحث کی ہے، پھر پیمائش سطوح کے متعلقہ مسائل کا حل کیا ہے اور تقسیم اثاثات و اراضی یا مختلف قانونی سوالات کی طرف توجہ کی ہے (*Legacy of Islam*، لنڈن ۱۹۳۱ء، ص ۳۸۱) ۔ اس کتاب کا لاطینی ترجمہ Robert of Chester نے کیا اور تیسری بار Fredrik Rosen نے یہ لاطینی ترجمہ اصل عربی متن کے ساتھ ۱۸۳۱ء میں لنڈن سے شائع کیا ۔ ۱۹۱۵ء میں Carpinski نے انگریزی میں ترجمہ کیا، جو نیویارک سے شائع ہوا.

(۴) الکندی (م ۲۵۲ھ) : یعقوب الکندی کا شمار اگرچہ حکماے اسلام میں ہوتا ہے، لیکن اسے علوم ریاضیہ میں بھی تبحر حاصل تھا (ابن الندیم : الفہرست، مطبوعۂ قاہرہ ص ۳۵۷) ۔ اس کی یہ راے تھی کہ ریاضیات کے علم کے بغیر فلسفہ اچھی طرح سمجھ میں نہیں آسکتا ۔ اس کا یہ بھی خیال تھا کہ ستاروں کی گردش سے اہل دنیا کی سعادت اور نحوست پر کچھ اثر نہیں پڑتا ۔ اس نے علم موسیقی پر جو کتاب لکھی ہے اس کی بنیاد ہندسی تناسب پر ہے۔ الکندی نے علوم حکمیہ کے علاوہ انیس کتابیں ستاروں کے احوال میں اور گیارہ کتابیں حساب پر لکھی تھیں ۔ اس کی بیشتر کتابیں دستبرد زمانہ کی نذر ہو چکی ہیں۔ اس کی سب سے مشہور تصنیف ہندسوی مناظر پر ہے، جس کا لاطینی ترجمہ Gherardo نے کیا تھا ۔ اس کتاب کا جرمن ایڈیشن ۱۹۱۲ء میں لائپزگ سے شائع ہوا تھا.

(۵) ثابت بن قرہ (م ۲۸۸ھ/ ۹۰۰ء) : ثابت بن قرہ حران کا صابی تھا، لیکن محمد بن موسی الخوارزمی اسے بغداد لے آیا تھا ۔ الخوارزمی نے اس کی اعلٰی تعلیم و تربیت کی اور اسے خلیفہ المعتصم کا درباری منجم بنا دیا ۔ اس نے بنو شاکر کی فرمائش پر ارشمیدس، اقلیدس، بطلمیوس اور جالینوس کی متعدد کتابوں کے عربی میں ترجمے کیے اور بعض دوسرے اہل علم کے ترجموں پر نظر ثانی بھی کی ۔ اس نے المجسطی کا عام فہم عربی میں اختصار کیا اور ریاضی میں جیومیٹری کی بعض اشکال کے متعلق ایسے مسائل اور کلیات دریافت کیے جو اس سے پہلے معلوم نہ تھے ۔ علم اعداد میں اس نے موافق عددوں (Amicable Numbers) کے متعلق ایسے کلیے کا استخراج کیا جس سے اس کی ریاضی دانی کا اظہار ہوتا ہے۔ ثابت بن قرہ نے ریاضیات میں پچاس کے قریب کتابیں لکھی تھیں ۔ ان میں سے صرف ایک کتاب مختصر فی علم الهیئة و کتاب المفروضات حیدر آباد دکن (۱۳۰۹ھ) سے شائع ہوئی ہے (تراث العرب العلمی فی الریاضیات فی الفلک، ص ۲۰۱ تا ۲۰۴، قاہرہ ۱۹۶۳ء) ۔ ثابت بن قرہ کا دوسرا رسالہ پیرا بولا پر Suter نے جرمن زبان میں منتقل کر کے ۱۹۱۸ء میں‌طبع کرایا ۔ اس کا تیسرا رسالہ منتظم مسبع (Regular Heptegon) پر ہے، جسے جرمن محقق Schoy نے جرمن زبان میں ترجمہ کر کے ۱۹۲۶ء میں شائع کیا .

(۶) ابوبکر رازی (م ۳۲۰ھ) : ابوبکر رازی کی شہرت کا مدار طب پر ہے، لیکن اس زمانے میں طب،

فلسفہ اور ریاضی لازم و ملزوم سمجھے جاتے تھے - علوم ریاضیات میں اس کی ایک تصنیف کتاب ھیئة العالم ہے، جس میں ثابت کیا گیا ہے کہ زمین کروی شکل کی ہے؛ اس کے دو محیط ھیں، جن کے گرد وہ گردش کرتی ہے؛ سورج زمین سے بہت بڑا ہے اور چاند اس سے چھوٹا ہے (ابن ابی اصیبعہ : طبقات الاطباء، ص ۳۸۵، مطبوعۂ قاھرہ) - دوسری کتاب الریاضیة پر ہے اور تیسری، کتاب فی کیفیة الابصار اور چوتھی (اقلیدس) مناظر پر ہے- اس کے علاوہ تین چار رسالے علوم طبیعی میں ھیں.

(۷) عبدالرحمٰن الصوفی (م ۳۸۶ھ) : ۲۹۱ھ / ۹۰۳ء میں رے میں پیدا ھوا اور تحصیل علم کے بعد عضدالدولہ بویہی کے دامن دولت سے وابستہ ھو گیا، جو عبدالرحمن الصوفی کے علم و فضل کا مدّاح تھا اور اس کی بے حد تعظیم و تکریم کیا کرتا تھا - الصوفی اپنے زمانے کا ناسور ریاضی دان اور ماھر فلکیات تھا (ابن القفطی : اخبار العلماء باخبار الحکماء، ص ۱۵۲، مطبوعۂ قاھرہ) - اس نے ھیئت میں ایک کتاب لکھی تھی، جس کا نام کتاب الکواکب الثابتة تھا- یہ کتاب مصوّر تھی اور اس میں ستاروں کے متعدد نقشے دیے ھوے تھے - اس میں بروج آسمانی کو انسانوں اور حیوانوں کی شکلوں میں دکھایا گیا ہے - اس کی دوسری کتابیں یعنی، کتاب التذکرة اور کتاب مطارح الشعاعات مخطوطوں کی صورت میں یورپ کے مختلف کتاب خانوں میں موجود ھیں - کتاب الکواکب الثابتہ فرانسیسی ترجمے کے ساتھ ۱۸۳۱ء میں شائع ھو چکی ہے .

(۸) ابو الوفا البوز جانی (م ۳۸۷ھ / ۳۸۸ھ) : اس کا شمار عرب کے ناسور علماے ریاضیة میں ھوتا ہے - وہ بوزجان میں، جو ھرات اور نیشاپور کے درمیان ایک قصبہ تھا، ۳۲۸ھ / ۹۴۰ء میں پیدا ھوا - علوم عربیہ اور علوم اسلامیہ کی ابتدائی تعلیم اس نے اپنے وطن میں اپنے چچا اور ماموں سے پائی - زاں بعد وہ بغداد چلا آیا اور یہاں مشہور اساتذہ سے علم کی تکمیل کی اور تصنیف و تالیف اور درس و تدریس میں منہمک ھو گیا - علم ہندسہ اور جبرو مقابلہ میں اس کی تحقیقات بڑی اھمیت کی حامل ھیں (ابن القفطی : اخبار العلماء باخبار الحکماء، ص ۱۸۹، مطبوعۂ قاھرہ) - اس نے چاند کی تیسری حالت کا انکشاف کیا، جسے ھم انحراف کہتے ھیں - پہلی دو حالتیں اس سے قبل یونانیوں کے علم میں تھیں - وہ علم المثلثات کے اولیں موجدوں میں سے ہے - زاویے کی چھے نسبتیں، یعنی جیب (Sine)، جیب التمام (Cosine)، ظل (Tangent)، ظل التمام (Cotanngent)، قاطع (Secant) اور قاطع التمام (Cosecant) کے باھمی تعلقات کے متعلق کئی اور مساواتیں بھی البوزجانی کی طرف منسوب ھیں - اس کی تصانیف میں منازل فی الحساب، تفسیر دیو فنطس فی الجبر، الخوارزمی کی کتاب الجبر و المقابلة کی شرح اور کتاب فیما یحتاج الیہ الصناع من اعمال الھندسة اور کتاب المجسطی وغیرہ ھیں.

(۹) ابو عبداللہ البتانی (م ۳۱۷ھ) : وہ حران کے ایک نواحی قصبے بتان میں ۲۴۰ھ میں پیدا ھوا اور درسیات کی تحصیل کے بعد علماے متقدمین کی کتابوں کی درس و تدریس میں مصروف رھا - اس کے فلکی مشاھدات فلکیات کی تاریخ میں اھم نتائج کے حامل ھیں - اس نے چاند اور ستاروں کے حرکات کی تصحیح کی اور بعض باتوں میں بطلمیوس سے اختلاف بھی کیا - اس کی شہرت کا مدار ایک زیج پر ہے، جو زیج الصابی کہلاتی ہے (اس کو عربی اور لاطینی میں Nellino

نے ۱۹۰۳ء میں مرتب کیا؛ اس کا لاطینی ترجمہ ۱۵۳۷ء میں نوربرگ سے شائع ہوا تھا) ۔ البتانی کی یہ کتاب متعدد پہلوؤں سے الخوارزمی کی کتاب سے بہتر ہے ۔ نئے چاند کے پہلے طلوع، گہن کے جھکاؤ، خط سرطان، فلکی سال کے طول، قمر کے خروج مرکز، کسوف و خسوف اور اختلافات منظر وغیرہ کے متعلق جو حسابات و مشاہدات مندرج ہیں، وہ الخوارزمی کے مقابلے میں صحیح تر ہیں ۔ اس کی عظمت و شہرت کا حقیقی باعث یہ ہے کہ اس نے علم المثلثات کے تناسبات کے متعلق اولین تصورات رائج کیے، جو اب تک مستعمل ہیں (*Legacy of Islam*، ص ۳۸۸).

(۱۰) المجریطی (م ۱۰۰۷ء) : ابوالقاسم مسلمہ ابن احمد المجریطی کا آبائی وطن میڈرڈ Madrid تھا، جو اسلامی دور میں مجریط کہلاتا تھا: چنانچہ اسی نسبت سے ابوالقاسم مسلمہ مجریطی کہلایا ۔ اس کی ساری عمر قرطبہ میں بسر ہوئی ۔ وہ علم ہندسہ، ہیئت اور دوسرے علوم ریاضیہ میں ید طولٰی رکھتا تھا ۔ ریاضی میں اس نے المعاملات کے نام سے تجارتی حساب (Commercial Arithmatic) پر ایک کتاب لکھی، جو اس موضوع پر پہلی تصنیف ہے اور لاطینی میں ترجمہ ہو چکی ہے ۔ مشہور مؤرخ ابن خلدون نے علوم ریاضیہ المجریطی سے پڑھے تھے (الزرکلی : الاعلام، ۸ : ۱۲۱، قاہرہ ۱۹۵۹ء).

(۱۱) الکرخی : ابوبکر محمد بن حسن الحاسب الکرخی پانچویں صدی ہجری کا سربرآوردہ ریاضی دان تھا ۔ اس کی زندگی کے حالات پردۂ گمنامی میں ہیں ۔ صرف اتنا پتا چلتا ہے کہ اس نے جبر و مقابلہ میں کتاب الفخری وزیر فخر الملک بویہی کی فرمائش پر ۴۰۱ھ اور ۴۰۷ھ کے درمیان لکھی تھی ۔ عربی کی کتب ریاضیہ میں یہ کتاب امتیازی شان رکھتی ہے ۔ اس الجبرے میں اس نے دو درجی مساوات (Quadratic Equations) کے دونوں حل نکالنے کا مکمل کلیہ مع ثبوت کے پیش کیا ہے ۔ الکرخی نے مقادیر پر اصم (Surds) کی جمع و تفریق کے طریقے معلوم کیے، جو الجبرے کی ترقی میں اہم قدم تھا ۔ فرانسیسی مستشرق Woepke نے الفخری کا فرانسیسی ترجمہ ۱۸۵۳ء میں پیرس سے شائع کیا ۔ الکرخی کی دوسری کتاب حساب پر تھی، جس کا نام الکافی فی الحساب تھا ۔ جرمن عالم Hochheim نے اس کا ترجمہ جرمن زبان میں کیا، جو ۱۸۸۰ء میں شائع ہوا (الزرکلی : الاعلام، ۶ : ۳۱۳).

(۱۲) ابن الہیثم (م ۴۳۰ھ) : حسن بن الحسن بن الہیثم قرون وسطٰی کا عظیم ترین عالم طبیعیات اور بصریات ہے ۔ اگرچہ اس کا مولد و منشا بصرہ تھا، لیکن زندگی کا بیشتر حصہ اس نے مصر میں گزارا اور قاہرہ اس کی علمی و عملی زندگی کا مرکز رہا ۔ وہ ریاضیات، فلسفہ، طبیعیات، ہیئت اور ہندسہ میں امامت کا درجہ رکھتا تھا ۔ وہ عمر بھر درس و تدریس اور تصنیف میں مصروف رہا ۔ اس نے فلسفہ و ہندسہ اور ہیئت و میکانیات پر چوالیس رسالے تصنیف کیے ۔ اس کی مشہور ترین کتاب کتاب المناظر علم البصریات پر پہلی کتاب ہے (القفطی : اخبار الحکماء، ص ۱۱۴ تا ۱۱۶) ۔ اس میں ابن الہیثم نے اقلیدس اور بطلمیوس کے اس نظریے کی تردید کی ہے کہ نگاہ آنکھ سے نکل کر دوسری چیزوں پر پڑتی اور انہیں دیکھتی ہے بلکہ اس کا یہ بیان ہے کہ نگاہ آنکھ سے نکل کر دوسری چیزوں پر نہیں پڑتی، بلکہ خارجی چیزوں کا عکس آنکھ کے تل پر پڑتا ہے جسے دماغ کا ایک پٹھا محسوس کرتا ہے ۔ البیرونی اور ابن سینا نے اس نظریے کی تائید کی ہے (*Legacy of Islam*، ص ۳۹۴) ۔ ابن الہیثم نے رنگ اور روشنی کے انتشار اور

انعکاس نور پر بھی بحث کی ہے ۔ شفق کی ماہیت، قوس قزح، ہالہ اور گول اور مخروطی آئینوں کی ساخت پر بھی اس نے دلچسپ نظریات پیش کیے ہیں۔ اس کے سات رسالوں (۱) ضوء القمر؛ (۲) الضوء؛ (۳) ضوء الکواکب؛ (۴) المکان؛ (۵) خواص مثلث؛ (۶) مساحت اور (۷) المرایا المحرقہ بالقطوع (حیدرآباد دکن ۱۹۰۷ء) کے اردو تراجم ہمدرد نیشنل فاؤنڈیشن نے شائع کیے ہیں (لاہور ۱۹۶۹ء)؛ نیز دیکھیے Sarton : *Introduction to History of Science*، ۱ : ۷۲۱، ۶۹۸، مطبوعۂ بالٹی مور؛ (۲) مصطفیٰ نظیف : الحسن بن الہیثم بحوثہ و کشوفہ، قاہرہ ۱۹۴۲ء۔

(۱۳) ابن سینا (Avicenna، م ۴۲۸ھ) : شیخ الرئیس ابوعلی الحسن بن عبداللہ بن سینا، چوتھی صدی ہجری میں دنیاے اسلام کا جامع العلوم فلسفی، طبیب، ریاضی دان اور فلکی تھا ۔ طب اور طبیعیات میں اس کا قانون فی الطب اور الشفا غیر معمولی اہمیت کی حامل ہیں ۔ ان کے کامل یا جزوی تراجم یورپ کی بیشتر زبانوں میں شائع ہوچکے ہیں۔ ریاضی سے ابن سینا کی دلچسپی زیادہ تر فلسفیانہ تھی۔ اس نے متعدد مسائل پر نظر ڈالی اور اقلیدس کا ترجمہ بھی کیا ۔ رسالۃ الزوایا کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے ذہن میں اصغر لامتناہی کا تصور موجود تھا ۔ اس نے کئی ایک فلکی مشاہدات کے علاوہ ہمدان میں رصد گاہیں بھی تعمیر کیں ۔ اس نے آخر عمر میں متحرک پیمانے (Vehnier) کی طرح کا ایک آلہ بھی ایجاد کیا تھا تا کہ آلاتی اندراج صحت سے ہوتے رہیں ۔ تسع رسائل فی الحکمۃ و الطبیعیات میں اس نے حرکت، اتصال قوت، خلد، لا نہایت، نور اور حرارت کا بالاستیعاب مطالعہ کیا تھا ۔ ابن سینا کے یہاں وزن کی مخصوص بحث بھی موجود ہے (ابن القفطی : طبقات الحکماء، ص ۲۷۰ تا ۲۷۵؛ براکلمان، ۱ : ۴۵۲ و تکملہ، ۱ : ۸۱۲)۔

(۱۴) البیرونی (۳۶۲ھ/۹۷۳ء تا ۴۴۰ھ/۱۰۴۸ء): محمد بن احمد ابوالریحان البیرونی الخوارزمی بیک وقت سیاح، ریاضی دان، ماہر فلکیات، معدنیات، طبقات الارض و خواص الادویہ تھا ۔ ان علوم کے علاوہ وہ آثار قدیمہ کا بھی عالم تھا۔ وہ سیر و سیاحت، تعلیم و تعلم، اخذ و استفادہ، مشاہدہ و تجربہ کے علاوہ عمر بھر تصنیف و تالیف میں لگا رہا ۔ اس کی چھوٹی بڑی کتابوں کی تعداد سوا سو کے لگ بھگ ہے ۔ (سید حسن برنی : البیرونی، ص ۱۰۹ تا ۱۳۸، علی گڑھ ۱۹۲۷ء) ۔ اس کی شہرت کا مدار ان کتابوں پر ہے : (۱) تحقیق ماللہند (طبع و ترجمہ از زخاو، لنڈن ۱۸۸۷ - ۱۸۸۸ء) میں اس نے ہندووں کے علوم و معارف، رسوم و رواج، عادات و اطوار کے علاوہ ان کے طریقۂ شمار و اعداد اور آلات وزن و پیمائش پر بھی بحث کی ہے؛ (۲) الآثار الباقیہ عن القرون الخالیہ (طبع و ترجمۂ زخاو، لائپزگ ۱۸۷۸ء و لنڈن ۱۸۷۹ء) میں قدیم اقوام کے تیوہاروں اور ان کے علمی آثار سے بحث کی گئی ہے؛ ایرانیوں، یہودیوں، مصریوں اور رومیوں کے دنوں، مہینوں اور سالوں کا ذکر ہے؛ عبرانی تقویم اور مہینوں کے بارے میں طولانی اور دقیق بحث ہے؛ ماہ رمضان کی مقدار اور خلاصۂ جدول الشہود ہیں اور ایک تاریخ کو دوسری تاریخ سے نکالنے کا طریقہ بتلایا گیا ہے؛ (۳) قانون مسعودی (۳ جلدیں، حیدرآباد دکن ۱۹۵۴ء) علم ہیئت پر جامع کتاب ہے ۔ اس میں علم ہیئت کے مبادیات، علم التواریخ الریاضی، حساب المثلثات، کرۂ سماویہ کے دوائر، کرۂ ارضی کی صورت، حرکات شمس و قمر، رویت ہلال، منازل قمر، پانچ بڑے ستاروں کی حرکت اور ان کے مقامات اور حساب المثلثات الکرویہ کے دس مسائل

کا ذکر ہے (Nellino: علم الفلک، ص ۳۸ تا ۴۰، روما ۱۹۱۱ء) ۔ البیرونی نے اس میں کرۂ ارضی کی مساحت کا حال بھی لکھا ہے اور نیوٹن کے ضابطۂ خانہ پری (Interpolation Formula) کو مثلثاتی تفاعل کی قدریں ناپنے میں استعمال کیا ہے، جیسے اس نے اپنے جداول جیوب میں ان زاویوں کے لیے دیا ہے جو ۱۰ دقیقے کے وقفے پر ہیں: (۳) کتاب التفہیم لاوائل صناعۃ التنجیم (طبع و انگریزی ترجمہ از Ramsay Wright، آکسفرڈ ۱۹۳۳ء؛ فارسی ترجمہ، مطبوعۂ تہران) حساب، ہندسہ، ہیئت عالم اور احکام نجوم پر ہے: (۴) کتاب الجماھر فی معرفۃ الجواھر (طبع کرینکو؛ ترجمہ از تقی الدین الہلالی، لائپزگ ۱۹۴۱ء) جواہر اور دھاتوں کی کثافت اضافی کی صحیح صحیح قدروں کے بیان میں ہے: (۵) کتاب الاسطرلاب میں محیط ارضی کی مقدار نکالنے اور دریا یا زمین کی گہرائی معلوم کرنے کا طریقہ بتلایا ہے (براکلمان: تکملہ، ۱: ۸۷۰؛ قدری حافظ طوقان: تراث العرب العلمی، ص ۳۱۰ تا ۳۲۱) ۔

(۱۵) عمر الخیام (م ۵۱۵ھ / ۱۱۲۱ء)، دنیاے ادب میں عمر خیام اپنی فارسی رباعیات کی وجہ سے مشہور ہے ورنہ حقیقت میں وہ ریاضی اور ہیئت کا ماہر عالم تھا ۔ سلطان ملک شاہ سلجوقی نے نظام الملک کے مشورے سے اصفہان میں ایک رصدگاہ تعمیر کی اور اس کا افسر اعلی عمر خیام کو مقرر کیا ۔ عمر خیام کے اہم مشاہدات میں سب سے زیادہ شمسی سال کی پیمائش تھی ۔ اس کی تحقیقات کے مطابق یہ پیمائش ۳۶۵ دن ۶ گھنٹے ۴۹ منٹ تھی، یعنی اس میں اور موجودہ زمانے کی پیمائش میں صرف ۳ : ۱۱ سیکنڈ کا فرق ہے ۔ ملک شاہ کے دربار میں عمر خیام کا ایک اور یادگار کارنامہ تقویم جلالی کی تدوین ہے، جو جلال الدین ملک شاہ کے نام سے منتسب ہے ۔ اسی بادشاہ کے عہد میں خیام نے حکومت سے منوا لیا کہ مسلمانوں کے مذہبی امور، مثلاً رمضان، عید، حج وغیرہ کا تعین تو قمری حساب اور ہجری تقویم سے ہوگا، لیکن دیگر امور سلطنت، مثلاً مالیے کی وصولی اور تنخواہ کی ادائی وغیرہ، شمسی حساب اور تقویم سے ہوگی ۔ خیام نے ایک زیج بھی مرتب کی تھی، جس کا نام زیج ملک شاہی رکھا تھا ۔ عمر خیام کا دوسرا یادگار کارنامہ الجبر و المقابلہ کی تصنیف ہے ۔ اس میں الخوارزمی کی غلطیوں کی تصحیح کی گئی ہے اور بہت سے نئے مسائل کا اضافہ کیا ہے ۔ اس کتاب کا زیادہ حصہ مکعب معادلات (درجہ سوم) پر مشتمل ہے (*Ency. Britannica*، بذیل مادّہ) ۔ فرانس کے ایک مستشرق Woepke نے کتاب کا متن اور ترجمہ ۱۸۵۱ء میں پیرس سے شائع کیا تھا ۔ ایک روسی مستشرق بوریس اوزنفلر نے عمر خیام کے رسائل کا مجموعہ ۱۹۶۲ء میں ماسکو سے چھاپ کر شائع کیا تھا ۔ ان کے علاوہ رسالۂ مکعبات، رسالۂ شرح ما اشکل من مصادرات اقلیدس اور میزان الحکمۃ بھی ہیں (سید سلیمان ندوی: عمر خیام، ص ۱۶۵ تا ۱۸۳) ۔

(۱۶) نصیر الدین طوسی (م ۶۷۲ھ / ۱۲۷۴ء)، ابو عبداللہ محمد بن حسن طوسی، جو علمی تاریخ میں محقق طوسی کے نام سے مشہور ہے، ساتویں صدی ہجری کا مشہور عالم ہیئت، ریاضی دان اور ماہر طبیعیات تھا ۔ ان علوم کے علاوہ اسے علم اخلاق، موسیقی اور دوسرے علوم حکمیہ میں بھی کمال حاصل تھا ۔ ہولاکو خان کے ہاں اس کی بڑی قدر و منزلت تھی ۔ طوسی کی فرمائش اور مشورے سے ہولاگو خان نے مراغہ میں ایک بڑی رصدگاہ تعمیر کی تھی ۔ اس کی تکمیل میں عرب و عجم کے بڑے بڑے علماے ریاضیات نے حصہ لیا تھا ۔ رصدگاہ کے ساتھ

بہت بڑا کتاب خانہ بھی تھا، جس کا بیشتر سرمایہ بغداد اور شام کے کتاب خانے لوٹ کر لایا گیا تھا ۔ طوسی نے تیس کے قریب چھوٹی اور بڑی کتابیں عربی اور فارسی میں تصنیف کیں، جن میں قابل ذکر یہ ہیں: (۱) تحریر اقلیدس فی اصول الهندسة والحساب، ہندسہ اور حساب پر ایک مختصر سی کتاب ہے جو روما (۱۵۹۴ء) اور کلکتے (۱۸۲۴ء) میں چھپ چکی ہے ؛ (۲) تحریر المجسطی؛ (۳) التذکرہ فی الہیئت طوسی کی مشہور ترین کتاب ہے، جس میں علم ہیئت کے مسائل اختصار اور ایجاز سے لکھے ہیں۔ اس مشکل پسندی کی وجہ سے بہت سے علما نے اس کی شرحیں لکھی ہیں، جن میں قطب الدین شیرازی، سید شریف جرجانی، شیخ عبد العلی برجندی اور نظام الدین حسن نیشاپوری (نظام الاعرج) قابل ذکر ہیں۔ طوسی نے تذکرے میں بطلیوس کے نظام ہیئت پر بھی نقد و تبصرہ کیا ہے ۔ سارٹن کا خیال ہے کہ یہ نقد و تبصرہ طوسی کی عبقریت پر دلالت کرتا ہے اور اس سے کوپرنیکس کی اصلاحات کے لیے زمین ہموار ہوئی ہے (Sarton : *History of Science*، ۲ : ۱۰۰۷، بالٹی مور، ۱۹۳۷ء) ۔ Carra de Vaux نے کتاب التذکرہ کی بعض فصلوں کا فرانسیسی میں ترجمہ کیا ہے؛ (۴) جامع الحساب فی التخت و التراب؛ (۵) الجبر و الاختیار؛ (۶) رسائل الخواجہ طوسی: یہ سولہ رسائل کا مجموعہ ہے، جو حیدر آباد دکن سے ۱۹۴۰ء میں شائع ہوا تھا ۔ بیشتر رسائل اقلیدس، ہیئت اور بصریات جیسے مباحث پر ہیں؛ (۷) زیج الایلخانی (فارسی) چار مقالات (ا) فی التواریخ، (ب) فی سیر الکواکب و مواضعها طولاً و عرضاً، (ج) فی اوقات المطالع اور (د) اعمال النجوم پر مشتمل ہے ۔ نظام الاعرج نے اس کی شرح لکھی ہے؛ (۸) کتاب الشکل القطاع (استانبول ۱۳۰۹ھ) علم المثلثات پر ہے اور لاطینی، فرانسیسی اور انگریزی میں ترجمہ ہو چکی ہے ۔ علم المثلثات الکروی پر طوسی کی تحقیقات اعلیٰ نتائج کی حامل ہیں۔ اس نے عدد قسم کے ساتھ tangent کے طریقے کا بھی اضافہ کیا ہے ۔ طوسی کی کتابیں اس وجہ سے بھی امتیاز رکھتی ہیں کہ ان میں متقدمین کی معلومات کو دلائل و براہین کے ساتھ منقح کر کے پیش کیا گیا ہے ۔ طہران میں ۱۹۵۵ء میں طوسی کی سات سو سالہ برسی بڑی شان و شوکت سے منائی گئی تھی (ابن شاکر الکتبی : فوات الوفیات، ۲ : ۱۴۹ تا ۱۵۲، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۲) عباس العزاوی : تاریخ علم الفلک فی العراق، ص ۳۲ تا ۶۰، بغداد ۱۹۵۸ء؛ (۳) خوانساری : روضات الجنات، ص ۶۱۵، مطبوعۂ ایران۔

(۷) قطب الدین شیرازی (م ۷۱۰ھ) : محقق طوسی کا معروف ترین شاگرد تھا ۔ اس نے خراسان، اور عراق کے دوسرے علما سے بھی استفادہ کیا تھا ۔ وہ ایران سے سفیر بن کر سیف الدین قلاوون کے دربار میں قاہرہ بھی گیا تھا اور وہاں کچھ عرصہ قیام کیا تھا ۔ اس سیر و سیاحت، ارباب علم سے مذاکرات اور مختلف سرکاری مناصب پر خدمت گزاری نے اس کے علم اور تجربے میں وسعت اور پختگی پیدا کر دی تھی ۔ اس کے آخری ایام تبریز میں گزرے ۔ وہ علوم عقلیہ اور نقلیہ دونوں میں کمال رکھتا تھا ۔ اس کی کتابوں میں نہایة الادراک فی درایة الافلاک بڑی شہرت رکھتی ہے ۔ بقول سارٹن اس میں فلکیات، ارضیات، سمندروں، فضائے کائنات، میکانیات اور بصریات پر مبسوط مباحث ہیں (Sorton : *Introduction to the History of Science*، ۲ : ۱۰۱۷) ۔ قطب شیرازی کے خیال میں زمین ساکن ہے اور وہ مرکز کائنات ہے ۔ قوس قزح کے بارے میں اس کے نظریات بڑے دلچسپ ہیں ۔ اس

کا یہ نظریہ ہے کہ بارش کے وقت فضاے آسمانی میں پانی کے چھوٹے چھوٹے قطرے باقی رہ جاتے ہیں اور جب سورج کی شعاعیں پانی کے ان قطرات پر پڑتی ہیں تو ان کا عکس سورج کی شعاعوں پر پڑتا ہے اور یہی شعاعیں دیکھنے والے کو قوس قزح کی صورت میں نظر آتی ہیں۔ علامہ شیرازی نے نہایۃ الادراک کے بعض ابواب کا فارسی ترجمہ مظفرالدین یولق کے لیے کیا تھا۔ اس کا نام اختیارات المظفری ہے۔ اس کے علاوہ اس کی دوسری تصانیف میں کتاب التحفۃ الشاهیہ فی الہیئۃ قابل ذکر ہے۔ اسی طرح کتاب درۃ التاج لغرۃ الدیباج فارسی زبان میں علوم حکمیہ کا دائرۃ المعارف ہے، جسے محمد داؤد مشکاتی نے تصحیح اور تحشیے کے بعد طہران سے دو جلدوں شائع کیا ہے۔ علامہ شیرازی نے ابن سینا کی القانون، شہاب الدین مقتول السہروردی کی حکمۃ الاشراق اور الزمخشری کی الکشاف کی بھی شرحیں لکھی ہیں (حاجی خلیفہ: کشف الظنون، ص ۴۴۹، ۴۸۳؛ براکلمان: تکملہ، ۲: ۲۹۶؛ الزرکلی: الاعلام، ۹: ۲۱۰، بار دوم، مطبوعۂ قاہرہ)۔

(۱۸) کمال الدین الفارسی (م ۷۳۰ھ/ ۱۳۲۰ء): سابق الذکر قطب الدین کا شاگرد رشید، جس کی علمی یادگار کتاب تنقیح المناظر لذوی الابصار و البصائر ہے، جو ابن الہیثم کی کتاب المناظر کی شرح ہے (حیدرآباد دکن ۱۹۲۸ - ۱۹۲۹ء)۔ اس کا لاطینی ترجمہ Risner نے ۱۵۷۲ء میں شائع کیا تھا۔ اس شرح میں اس نے اپنے استاد کے ان نظریات کو بھی شامل کر دیا ہے جو ہالۂ قمر اور قوس قزح کے بارے میں ہیں۔ اس کے علاوہ اس کی یہ کتابیں یورپ اور مشرق وسطی کے مختلف کتب خانوں میں مخطوطات کی صورت میں موجود ہیں: (۲) تذکرۃ الاحباب فی بیان التہاب؛ (۳) اساس القواعد فی اصول الفوائد؛ (۴) البصائر فی علم المناظر فی الحکمۃ؛ (۵) شرح فوائد البہائیہ (محمد بن عبد اللہ الخرام کے حساب کی شرح میں (دیکھیے براکلمان: تکملہ، ۲: ۲۹۵؛ انعکاس ضوء پر اس کے نظریات کے لیے دیکھیے *Case of Reflection according to*: F. M. Shuja *Kamal Din Abi al Hassan al Farabi*، ص ۵۷ تا ۶۸، لاہور ۱۹۴۳ء).

(۱۹) الجغمینی (م ۷۴۵/۱۳۴۵ ھ): محمود بن محمد جغمینی الخوارزمی مغول کے دور حکومت میں علوم ریاضیہ کا عالم تھا۔ ہیئت میں اس کی کتاب الملخص فی الہیئۃ، جو الجغمینی کے نام سے مشہور ہے، صدیوں سے عربی مدارس کے نصاب میں داخل ہے۔ قاضی‌زادہ رومی، سید شریف جرجانی وغیرہ علما نے اس کی شرحیں لکھی ہیں (عباس العزاوی: تاریخ علم الفلک فی العراق، بغداد ۱۹۵۸ء)۔ اس کتاب کا جرمن زبان میں بھی ترجمہ ہو چکا ہے (در ZDMG، ۱۸۹۳ء)۔ اصل کتاب قاضی زادہ رومی کی شرح اور محمد عبد الحلیم لکھنوی کے حواشی کے ساتھ لکھنؤ (۱۲۹۰ھ) اور دہلی (۱۳۱۶ھ) کے علاوہ کانپور وغیرہ میں بھی متعدد بار چھپ چکی ہے۔ لکھنؤ کی دوسری اشاعت (۱۸۸۵ء) میں محمد علی کنتوری کے حواشی بھی ہیں (Nallino: علم الفلک، ص ۱۴۱، ۱۹۱۱ء).

(۲۰) بہاءالدین العاملی (م ۱۰۳۱ھ): دسویں صدی ہجری کا آخری ریاضی دان عالم، جس کے آبا و اجداد جبل عامل (شام) کے رہنے والے تھے۔ لیکن اس کا باپ اس کی صغر سنی ہی میں ایران چلا آیا تھا۔ عاملی نے علماے عجم ہی سے تعلیم پائی اور اس کے بعد تمام ممالک عربیہ کی سیاحت کی۔ شاہ عباس اس کے علم و فضل کا بڑا مداح اور قدر دان تھا۔ عاملی نے ریاضی خصوصاً جبر و مقابلہ

پر متعدد کتابیں لکھیں، جن کی تفصیل یہ ہے: (۱) رسالہ جہۃ القبلہ، اس کا مخطوطہ بغداد میں موجود ہے؛ (۲) بحر الحساب، علم حساب پر ایک مبسوط کتاب تھی؛ (۳) خلاصۃ الحساب، عاملی کی شہرت و عظمت کا مدار اسی کتاب پر ہے، جس میں اس نے علم حساب کے قواعد کو آسان زبان میں دس ابواب میں لکھا ہے۔ یہ کتاب ایران اور ہندوستان میں متعدد بار چھپ چکی ہے اور بہت سے مدارس عربیہ میں داخل نصاب ہے۔ ملا لطف اللہ المہندس لاہوری نے خلاصۃ الحساب کی شرح لکھی تھی؛ (۴) تشریح الافلاک، علم ہیئت میں مشہور درسی کتاب ہے، جو کئی بار ہندوستان سے شائع ہو چکی ہے۔ اس کتاب کی شرح امام الدین الریاضی لاہوری ثم الدہلوی نے التصریح علی التشریح کے نام سے لکھی تھی، جو ابوالفضل محمد حفیظ اللہ کے مفصل حواشی کے ساتھ ۱۳۱۰ھ/۱۸۹۳ء میں دہلی سے شائع ہوئی تھی۔ اس کے علاوہ عاملی کے اور بھی رسائل ہیں (عباس العزاوی: تاریخ علم الفلک فی العراق، ص ۲۹۶ تا ۳۰۲، بغداد ۱۹۵۸ء).

(۲۱) محمود پاشا الفلکی (م ۱۳۰۳ھ/۱۸۸۵ء): گزشتہ صدی کا مشہور مصری عالم فلکیات، جس نے علوم ریاضیہ و فلکیہ کی تکمیل پیرس جا کر کی تھی۔ وہ کئی سال تک پیرس کی مشہور عالم رصدگاہ سے بھی متعلق رہا۔ علم سے فراغت کے بعد وہ مصر کا وزیر تعلیم مقرر ہوا۔ اس کی مشہور کتاب نتائج الافہام فی تقویم العرب قبل الاسلام و تحقیق مولد النبی و عمرہ علیہ الصلوۃ والسلام ہے، جو ۱۸۸۵ء میں فرانسیسی زبان میں چھپی تھی۔ استاد احمد زکی پاشا نے اس کا عربی میں ترجمہ کیا ہے (بولاق ۱۳۰۵ھ)۔ اس کے علاوہ التقاویم الاسلامیہ و الاسرائیلیہ اور حساب التفاضل و التکامل ہیں (فرانسیسی ترجمہ، بولاق ۱۳۰۵ھ؛ نیز دیکھیے الزرکلی: الاعلام، ۸: ۴۰).

برصغیر پاکستان و ہندوستان:

برصغیر پاکستان و ہندوستان نے بھی علوم اسلامیہ کی ترقی میں بھی بقدر استطاعت حصہ لیا ہے اور ان میں بیش بہا اضافے کیے ہیں، لیکن علم ریاضی میں ان کی علمی سرگرمیاں، چند مستثنیات کو چھوڑ کر، زیادہ تر شرح اور حاشیہ تک محدود رہی ہیں۔ تاریخ و تذکرہ کی کتابوں میں سب سے پہلے وجیہ الدین العلوی (م ۹۹۸ھ/۱۰۸۹ء) اور نور اللہ شوستری (۱۰۱۹ھ/۱۶۱۰ء) کا ذکر ملتا ہے، جنھوں نے قاضی زادہ رومی کی شرح الچغمینی پر حواشی لکھے تھے۔ اسی طرح حکیم میر ہاشم جیلانی (۱۰۶۱ھ/۱۶۵۰ء) نے محقق طوسی کی اصول الہندسۃ و الحساب کی شرح لکھی تھی۔ عصمت اللہ بن عظمت اللہ سہارن پوری (م ۱۰۸۹ھ/۱۶۷۸ء) اپنے عہد کا نامور ریاضی دان اور مصنف تھا۔ انوار خلاصۃ الحساب، شرح تشریح الافلاک اور ضابطۃ قواعد الحساب اس کی علمی یادگاریں ہیں۔ خلاصۃ الحساب چھپ چکا ہے۔ دوسری کتابیں غیر مطبوعہ ہیں۔

لطف اللہ المہندس بن استاد احمد المعمار (م ۱۰۹۲ھ/۱۶۸۱ء): لاہور کے اس نامی گرامی خاندان سے تعلق رکھتا ہے جس کی تین پشتوں نے بڑے بڑے ریاضی دان اور انجینئر پیدا کیے۔ استاد احمد اور استاد حامد نے دہلی کا لال قلعہ، جامع مسجد اور تاج محل آگرہ تعمیر کیا تھا۔ لطف اللہ خود بھی نامور مہندس تھا اور اس کی نگرانی میں شاہجہان آباد کی تعمیر کی تکمیل ہوئی تھی۔ وہ شاعر بھی تھا اور مہندس تخلص کرتا تھا۔ اس نے خلاصۃ الحساب کی شرح بھی لکھی تھی۔ امام الدین بن لطف اللہ مہندس (۱۱۳۶ھ/۱۷۲۳ء) بھی اپنے باپ کی طرح بڑا مہندس اور شاعر تھا۔ حاشیہ علی شرح خلاصۃ الحساب،

التصریح فی شرح تشریح الافلاک اور حاشیہ علی شرح الچغمینی اس کی مشہور کتابیں ہیں ۔

علامہ تفضل حسین خان (م ۱۲۱۵ھ/۱۸۰۰ء): ان کا اصلی وطن سیالکوٹ تھا، لیکن تعلیم و تربیت لکھنؤ میں پائی تھی ۔ وہاں رہ کر انگریزی اور لاطینی زبانیں بھی سیکھ لی تھیں ۔ ریاضیات سے خاص شغف تھا ۔ الرسالۃ فی المخروطات، اور الکتاب فی الجبر ان کی مشہور تصانیف ہیں (دیکھیے رحمن علی : تذکرۂ علماے ہند، لکھنؤ ۱۹۱۴ء؛ Zubaid Ahmad : The Contribution of Indo-Pakistan to Arabic Literature، ص ۳۰۴ تا ۳۳۶، بار دوم، لاہور ۱۹۶۸ء) ۔ ریاضی کی مختلف شاخوں کے لیے دیکھیے اسی مقالے میں بذیلِ علم الحساب؛ الجبر و المقابلہ؛ علم ہندسہ؛ علم ہیئت؛ علم النجوم ۔

مآخذ : (۱) براکلمان : تکملہ، ج ۱، ۲، لائیڈن ۱۹۳۷ء تا ۱۹۳۹ء؛ (۲) Sarton : *Introduction to the History of Science*، ج ۱، ۲، ۳، بالٹی مور ۱۹۲۷ تا ۱۹۴۷ء، بمواضع کثیرہ؛ (۳) Robert Briffault : *Making of Humanity*، لنڈن ۱۹۱۹ء؛ (۴) Thomas Arnold و Alfred Guillaune : *Legacy of Islam*، ص ۳۷۶ تا ۳۸۰، لنڈن ۱۹۳۱ء؛ (۵) Zubeid Ahmed : *The Contribution of Indo-Pakistan to Arabic*، ص ۳۰۴ تا ۳۳۶، بار دوم، لاہور ۱۹۶۸ء؛ (۶) *Encyclopeadia Britannica* بذیل مادہ؛ (۷) ابن الندیم : کتاب الفہرست، مطبوعۂ لائپزگ، ص ۲۶۷ تا ۲۸۵؛ (۸) القفطی : اخبار العلماء باخبار الحکماء، مطبوعۂ لائپزگ و قاہرہ؛ (۹) ابن ابی اصیبعہ : عیون الانباء فی طبقات الاطباء، قاہرہ ۱۸۸۲ء؛ (۱۰) ابن شاکر الکتبی : فوات الوفیات، قاہرہ ۱۲۹۹ھ؛ (۱۱) حاجی خلیفہ : کشف الظنون، لائپزگ و استانبول؛ (۱۲) تھانوی : کشاف اصطلاحات الفنون، مطبوعۂ کلکتہ؛ (۱۳) صدیق حسن خان : ابجد العلوم، بھوپال ۱۲۹۵ھ؛ (۱۴) Nallino : علم الفلک، تاریخہ عندالعرب، روما ۱۹۱۱ء؛ (۱۵) عباس عزاوی : تاریخ علم الفلک فی العراق، بغداد ۱۹۵۸ء؛ (۱۶) قدری حافظ طوقان : العلوم عندالعرب، ص ۴۵ تا ۷۰، قاہرہ ۱۹۶۱ء؛ (۱۷) وہی مصنف : تراث العرب العلمی فی الریاضیات والفلک، قاہرہ ۱۹۶۳ء؛ (۱۸) الزرکلی : الاعلام، بار دوم، قاہرہ ۱۹۵۴ تا ۱۹۵۹ء؛ (۱۹) لی بان : تمدن عرب، اردو ترجمہ از سید علی بلگرامی، آگرہ ۱۸۹۸ء؛ (۲۰) سید حسن برنی : البیرونی، علی گڑھ ۱۹۲۷ء؛ (۲۱) سید سلیمان ندوی، عمر خیام، اعظم گڑھ ۱۹۳۳ء؛ (۲۲) حمید عسکری : نامور مسلم سائنس دان، لاہور ۱۹۶۲ء؛ (۲۳) رحمن علی : تذکرۂ علماے ہند، لکھنؤ ۱۹۱۴ء؛ نیز دیکھیے مختلف کتب خانہ ہاے مشرق و مغرب کے مخطوطات عربی و فارسی و ترکی کی مشرح فہرستیں [نذیر حسین، رکن ادارہ، نے لکھا] ۔

(ادارہ)

علم الحساب : علم الحساب یا حساب کا* نام عربوں نے ارثماطیقی (Arithmatiki) کی تمام شاخوں کو دیا ہے اور الحاسب، یا الحسّاب، شمار کنندہ یا حساب دان (Arithmetician) کو کہتے ہیں ۔ علوم ریاضیہ یا تعلیمیہ کی چار شاخوں میں سے ایک علم حساب بھی تھا کیونکہ زمانۂ قدیم میں علوم ریاضیہ حساب، ہندسہ، ہیئت اور موسیقی پر مشتمل تھے ۔ علم حساب کی دو شاخیں ہیں : نظری اور عملی ۔ نظری حساب دراصل اقلیدس کی کتب ہفتم تا نہم پر مبنی ہے ۔ اسے بعض اوقات ارثماطیقی (Arithmatiki) کہا جاتا تھا ۔ عملی حساب کو اصل حساب سمجھا جا سکتا ہے ۔

۷۷۰ء کے قریب ہندو دانشور اپنی سدھانتوں (کتب فلکی) کے ساتھ بغداد کے دربار میں اپنا علم حساب لے کر پہنچے، خصوصاً ہندی اعداد، جن میں صفر (سنسکرت : سونیا) بھی شامل ہے،

تاہم تازہ تحقیقات (دیکھیے F. Nau *Note d.* : *Astronomie Syrienne*، در *JA*، سلسلۂ دہم، ۱۶/ ۲ : ۲۵۸ ببعد) سے اس بات کا امکان نظر آتا ہے کہ ہندی اعداد کا علم، جن میں صفر بھی شامل ہے، شام میں اس سے بھی پہلے پہنچ چکا تھا اور اس سے پیشتر کہ نئے اعداد بغداد سے مشرق میں رائج ہوتے۔ شمالی افریقہ اور اندلس کے اموی فاتحین قدیم‌تر حروف غبار (الغبار = خاک، تختۂ مشق پر) کو شام سے مغرب میں لے آئے تھے۔

اگرچہ یہ اعداد ہندی دانشوروں کے بعض حلقوں میں استعمال کیے جاتے تھے، تاہم عرب حساب دانوں اور ماہرین فلکیات کا ایک بڑا طبقہ اہل ہند کی اس عمدہ اختراع سے کام لینے میں متأمل رہا، بعینہ جس طرح زمانۂ ما بعد میں ازمنۂ وسطٰی کے عیسائی ملکوں میں رومی اعداد کے مقابلے میں عربی ہندسے بہت دیر میں رواج پا سکے؛ چنانچہ گیارھویں صدی میں عربی علم حساب پر جن لوگوں نے کتابیں لکھی ہیں ان میں سے اکثر لوگ اعداد کو پوری عبارت میں لکھتے تھے۔ اس قدامت پرست گروہ کے نمائندوں میں مثال کے طور پر ابوبکر محمد الکرخی (۹۷۰ تا ۱۰۳۹ء) کا نام لیا جا سکتا ہے، جس نے علم حساب کے ضروری مبادی کے بارے میں کتاب الکافی فی الحساب تألیف کی۔ اس کا ایک قلمی نسخہ گوتھا Gotha کے کتب خانے میں موجود ہے اور اس کا جرمن ترجمہ اے۔ ہوخ ہائم A. Hochheim نے شائع کیا تھا (Halle ۱۸۷۸ تا ۱۸۸۰ء)۔ دوسرے اہل تصنیف بالخصوص فلکی جداول (زیجات) کے مؤلفین نے قدیم سامی اور یونانی طریقے کی پیروی کی ہے، جس میں حروف تہجی (عربی: حساب الجمل) کو بطور اعداد کے استعمال کیا جاتا ہے (دیکھیے البتانی: زیج، طبع C.A. Nallino، ۳ حصے، میلان ۱۸۹۹ تا ۱۹۰۷ء)۔ اس کے مقابلے میں ہندی اعداد کے استعمال کے حامیوں میں محمد ابن موسی الخوارزمی (۷۸۰ تا ۸۴۰ء) قابل ذکر ہے۔ عربی زبان میں علم حساب پر اس کی کتاب سب سے قدیم ہے۔ اسی طرح قدیم ترین الجبرا اور قدیم ترین زیج کا مصنف بھی الخوارزمی ہی ہے۔ اس حساب کا ترجمہ لاطینی زبان میں ہوا ہے، لیکن یہ معلوم نہیں کہ مترجم کون ہے۔ یہ ترجمہ B. Boncempagni کی ادارت میں شائع ہوا (جلد ۱ : *Trattati d' arithmetica*، روما ۱۸۵۷ء)۔ ان ہندی اعداد کے استعمال کرنے والوں میں سے الکرخی کا ایک ہم عصر علی بن احمد النسوی (۹۸۰ تا ۱۰۴۰ء) بھی تھا۔ اس نے المقنع فی الحساب الہندی (= حساب ہندی کا تشفی بخش بیان) تالیف کی، جو ابھی پوری شائع نہیں ہوئی (اس کے لیے دیکھیے F. Woepcke، در *JA*، ۱۸۶۳ء، ۱ : ۴۹۲ ببعد؛ H. Suter، در *Biblioth. Mathem.*، سلسلۂ سوم، ۷ (۱۹۰۶ء) : ۱۱۳ تا ۱۱۹)۔ ان دو ہم عصر تصانیف، یعنی الکافی اور المقنع میں حساب دانوں کے دو طبقے ایک دوسرے پر سبقت لے جانے میں کوشاں نظر آتے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مشرق میں ہندی حساب سے عرصۂ دراز تک غفلت برتی گئی درآنحالیکہ مغرب میں وہ اپنی جگہ پر قائم رہا۔ المغرب کے عرب مصنفین کی علم حساب پر جو تصانیف ہیں ان میں کتاب الصغیر فی الحساب قابل ذکر ہے، جس کا مصنف ابو زکریا محمد الحصّار غالبًا بارھویں صدی میں گزرا ہے (اس کتاب کی اہم فصلوں کے ترجمے کے لیے دیکھیے H. Suter، در *Biblioth. Mathem.*، سلسلۂ سوم، ۱۹۰۱ء، ۲ : ۱۲ تا ۴۰)۔ ابن البناء (۱۲۶۰ تا ۱۳۴۰ء) نے کتاب مذکور کی تلخیص کی، جس کا فرانسیسی ترجمہ A. Marre نے ۱۸۶۵ء میں روما سے شائع کیا ہے (یہ اول اول ۱۸۶۴ء میں روما سے *Atti dell' accad.*

pontif. de Nuovi Lincei، ج ۱۷، میں شائع ہوا تھا) ۔ آخری قابل ذکر کتاب ابوالحسن علی القلصادی (م ۱۴۸۶ء، بمقام تونس) کی کشف الاسرار عن علم الغبار ہے ۔ اس میں ان اعداد سے شمار کا طریقہ بیان کیا گیا ہے جن کا استعمال المغرب کے عربوں نے کیا تھا ۔ اس کا فرانسیسی ترجمہ F. Woepeke نے مذکورۂ بالا *Atti etc.* (ج ۱۲، ۱۸۵۹ء) میں شائع کیا ہے ۔ عربی میں یہ کتاب فاس سے ۱۳۱۵ھ/۱۸۹۷-۱۸۹۸ء میں شائع ہوئی۔

اب ہم گنتی اور شمار کے پرانے طریقوں کی چند ایسی باتیں بیان کریں گے جو آج کل کے مروجہ طریقے سے مختلف تھیں ۔ محمد بن موسی ہندی طریقے کے برعکس جمع اور تفریق کے عمل کو بائیں جانب سے شروع کرتا ہے ۔ بائیں ہاتھ کے اعداد کا مٹانا، جو ایسے قاعدے کے لیے ضروری ہے، عربوں کو اس لیے آسان ہوگیا کہ وہ شمار کے لیے لوح غبار استعمال کرتے تھے ۔ الحصّار بھی اپنے زمانے تک تفریق (نہ کہ جمع) کا عمل اپنے بائیں ہاتھ سے شروع کرتا ہے ۔ القلصادی نے سب سے پہلے ان دو عملوں کو دائیں طرف سے شروع کیا ۔ اس طرح سے سہل ترین اور فطری طریقے کے رائج اور دوسرے طریقوں کے متروک ہونے میں چھے صدیاں لگ گئیں، لیکن اس میں شک نہیں کہ اس دوران میں مسلمان حساب دانوں نے کبھی کبھی فطری طریقہ اختیار کر لیا تھا ۔

النسوی کے زمانے تک کسروں کو لکھنے کے لیے افقی خط استعمال نہیں کیا جاتا تھا بلکہ اہل ہند کی طرح وہ شمار کنندہ کو نسب نما کے اوپر لکھ دینے پر اکتفا کرتا تھا (مثلاً $\genfrac{}{}{0pt}{}{۳}{۸}$) ۔ الحصّار پہلا شخص ہے جس نے کسروں کو ہماری موجودہ صورت میں افقی خط کے ساتھ لکھا [مثال کے طور پر $\frac{۳}{۸}$] ۔ علم الفلک کے ماہر اپنے حسابات میں بابلیوں اور یونانیوں کی طرح بیشتر ستینی (Sexagesimal) کسروں ہی کا استعمال کرتے تھے، [مثلاً عدد $۳\frac{۵}{۸}$ پر غور کیجیے ۔ اس میں ۳ حصے ہیں اور $\frac{۵}{۸}$ ایک کسر ہے ۔ اگر ایک ''پورے حصے'' کو ۶۰ چھوٹے چھوٹے حصوں میں تقسیم کیا جائے تو ایسے ایک چھوٹے حصے کو دقیقہ یا منٹ کہتے ہیں؛ پس کسر $\frac{۵}{۸}$ کی قیمت منٹوں میں یہ ہے :۔

$$۶۰ \times \frac{۵}{۸} = \frac{۳۰۰}{۸} = ۳۷\frac{۱}{۲}$$ منٹ

اگر ایک منٹ کو ۶۰ چھوٹے چھوٹے حصوں میں تقسیم کیا جائے تو ان میں سے ہر چھوٹے حصے کو ثانیہ یا سیکنڈ کہتے ہیں؛ پس $\frac{۱}{۲}$ منٹ کی قیمت سیکنڈوں میں یہ ہے :۔

$$۶۰ \times \frac{۱}{۲} = ۳۰$$ سکینڈ

چنانچہ عدد $۳\frac{۵}{۸}$ کو یوں ظاہر کیا جا سکتا ہے :۔

۳ حصے، ۳۷ منٹ اور ۳۰ سیکنڈ یا ۳ - '۳۷ - "۳۰ ۔

ہم عدد $۳\frac{۵}{۸}$ کو یوں بھی ظاہر کرسکتے ہیں:۔

$$۳ + \frac{۳۷}{۶۰} + \frac{۳۰}{۶۰ \times ۶۰}$$ یا $$۳ + \frac{۳۷}{۶۰} + \frac{۳۰}{۶۰^{۲}}$$

یہاں $۶۰^{۲}$ کا مطلب ہے ۶۰×۶۰]۔

جذر نکالنے کا طریقہ وہی ہے جو آج بھی مروج ہے ۔ [آپ جانتے ہیں کہ $۱۶ = ۴ \times ۴$؛ اس لیے ۱۶ کا جذر ۴ ہے، جو ایک صحیح عدد ہے ۔ ۱۱ کا جذر کیا ہے ؟ ہم جانتے ہیں کہ ۹ کا جذر ۳ ہے اور ۱۶ کا ۴ ۔ پس ۱۱ کا جذر ۳ سے بڑا ہے، لیکن ۴ سے چھوٹا ہے ؛ لیکن اس جذر کو کسی صحیح عدد سے ظاہر نہیں کیا جا سکتا ۔ اس قسم کے عدد کو اصم (Surd) کہتے ہیں؛ چنانچہ ۱۱ کا جذر ایک اصم ہے] ۔ عرب اصم کو قریب قریب معمولی کسر سے ظاہر کرتے تھے، [مثلاً ۳ کا جذر

تقریباً کسر ۱۷۳/۱۰۰ کے برابر ہے] - جذر کی علامت کے لیے لفظ جذر کا پہلا حرف یعنی ج استعمال کیا جاتا تھا ۔

عربوں کے علم حساب میں وہ خاص اعمال (Principal Operations) بھی شامل ہیں، جو روز مرہ کی ضروریات اور تجارتی کاروبار میں کام آتے ہیں اور جنھیں علم ہندسہ میں بھی رقبہ اور حجم دریافت کرنے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے - میزانوں کی صحت جانچنے کے قاعدے، حسابی اور ہندسی سلسلوں (Arithmetical and Geometrical Series)، یعنی مربع، مکعب اور چوگنی قوت والے اعداد کی جمع (Summation) وغیرہ کے مسائل بھی حساب کی عام کتابوں میں داخل کر لیے گئے ہیں، [اگرچہ وہ نظری حساب سے تعلق رکھتے ہیں].

ہم یہاں حساب کی خاص خاص شاخوں کی تفصیل میں نہیں جا سکتے، مثلاً ''حساب الخطائین'' (regula duerum falsorum) یا ''حساب الدرہم و الدینار'' وغیرہ، جو بہر کیف الجبر و المقابلہ کے دائرۂ عمل میں شامل ہیں ۔ آخر میں اس بات کا ذکر بھی ضروری ہے کہ کاغذ اور لوح غبار پر حساب کرنے کے علاوہ عربوں میں حساب الید یا حساب الہواء یعنی ہاتھ کی انگلیوں یا ہوا میں حساب لگانے کا طریقہ بھی رائج تھا - شمار کے اس طریقے پر کئی مخطوطات موجود ہیں؛ دیکھیے Suter : Die *Mathem. u. Astron. d. Araber*، Nachträge، در *Abhandlungen z. Gesch. d. mathem. Wissensch.*، ۱۰ : ۲۰۳ و ۱۴۳ : ۱۸۱)؛ المشرق، ۳ (۱۹۰۰ء): ۱۷۱ تا ۱۷۴۔

[اس مقالے کے مصنف کے خیال کے مطابق گنتی کا مروجہ طریقہ اہل ہند کی اختراع ہے، لیکن اگر گنتی کے طریقے پر غور کیا جائے تو ظاہر ہوگا کہ یہ طریقہ عربوں کی ایجاد ہے ۔ مثال کے طور پر عدد ''چار سو پچیس'' (۴۲۵) پر غور کیجیے - یہ عدد دراصل تین اعداد کا مجموعہ ہے، یعنی اس میں ۵ اکائیاں، ۲ دہائیاں اور ۴ سیکڑے ہیں - اس بات کو یوں ظاہر کیا جاتا ہے :-

←

اکائی دہائی سیکڑہ ....

۵ ۲ ۴

دیکھیے - اکائی، دہائی، سیکڑہ وغیرہ کا سلسلہ عربی عبارت کے مطابق ہے، یعنی یہ سلسلہ دائیں سے بائیں طرف کو بڑھتا ہے - چونکہ اوپر کی ترکیب میں ۵ کا مطلب ہے ۵ اکائیاں، ۲ کا مطلب ہے ۲ دہائیاں اور ۴ کا مطلب ہے ۴ سیکڑے، اس لیے ان تین اعداد کا مجموعہ ذیل کی مساوات سے حاصل ہوتا ہے :

←

۵ + ۲۰ + ۴۰۰ = ۴۲۵

اس مساوات میں اعداد ۵، ۲۰ اور ۴۰۰ کو لکھتے وقت ہم عربی عبارت کی مطابقت کرتے ہیں، یعنی ہم دائیں سے بائیں طرف کو چلتے ہیں ۔

چونکہ انگریزی کی طرح سنسکرت کی عبارت بھی الٹی سمت میں لکھی جاتی ہے (یعنی بائیں سے دائیں طرف)، اس لیے اگر گنتی کا مروجہ طریقہ اہل ہند کی ایجاد ہوتا تو عدد ''چار سو پچیس'' کی ترکیب یوں ظاہر کی جاتی :

→

......سیکڑہ دہائی اکائی

۴ ۲ ۵

دیکھیے اس طرز میں اکائی، دہائی، سیکڑہ وغیرہ کا سلسلہ بائیں سے دائیں طرف کو بڑھتا ہے - اگر سنسکرت کی عبارت کی مطابقت کی جائے تو ان اعداد کا مجموعہ ذیل کی مساوات سے حاصل ہوگا :-

→

۵۲۴ = ۴۰۰ + ۲۰ + ۵

اس مساوات سے صاف ظاہر ہے کہ اگر گنتی کا مروجہ

طریقہ اہل ہند کی ایجاد ہوتا تو عدد ''چار سو پچیس'' کو ۴۲۵ سے ظاہر کیا جاتا نہ کہ ۵۲۴ سے - چونکہ مروجہ طریقے کے مطابق عدد ''چار سو پچیس'' کو ۵۲۴ سے ظاہر کیا جاتا ہے، اس لیے گنتی کا مروجہ طریقہ عربوں کی ایجاد ہے نہ کہ اہل ہند کی - مزید وضاحت کے لیے دیکھیے حمید عسکری : نامور مسلم سائنس دان، لاہور ۱۹۶۲ء، ص ۲۲۳ تا ۲۲۹].

مآخذ : (۱) H. Hankel : *Zur Geschichte d. Math. in Altertum u. Mittelatter*، لائپزگ ۱۸۷۴ء، ص ۲۰۰ تا ۲۷۰؛ (۲) M. Canter : *Vorlesungen über Geschichte d. Mathem.*، ج ۱ (بار دوم، لائپزگ ۱۸۹۴ء و بار سوم، ۱۹۰۷ء)، فصل ہفتم : Araber؛ (۳) F. Woepcke، در *JA*، ۱۸۵۲ء، ج ۲ و ۱۸۵۴ء، ج ۲ و ۱۸۶۳ء، ج ۱، وغیرہ؛ (۴) Dieterici : *Propädeutik d. Araber*، ص ۱ تا ۲۲؛ (۵) مفاتیح العلوم، طبع van Vloten، ص ۱۸۳ تا ۲۰۱.

(H. SUTER [و عبدالبصیر پال])

* **علم الہَنْدَسہ**: عربوں کا جیومٹری (Geometry) کو دیا ہوا نام ہے، جو چار بنیادی علوم میں سے ایک ہے (رک بہ علم الحساب) - یہ لفظ فارسی مصدر انداختن یا اندازیدن سے مشتق ہے - انداختن کا مطلب ہے پھینکنا اور عام طور پر اس سے مراد ناپنا اور پیمائش کرنا لی جاتی ہے - اس کا حاصل مصدر اندازہ ہے، جس کے معنی ہیں قد، ناپ، قیمت - اس وقت یہ لفظ جیومٹری کے لیے بھی استعمال ہوتا تھا - عربی میں ہندسہ کے ماہر کو مُہَنْدِس کہتے ہیں.

عرب نظری ہندسہ سے اقلیدس (Euclid) کی ''مبادیات'' (Elements) کے ذریعے متعارف ہوے - حجاج بن یوسف بن مطر (نواح ۸۰۰ء) نے سب سے پہلے ان کا ترجمہ کیا - بعد ازاں وہ ارشمیدس Archimedes کی اکثر ہندسی تألیفات اور اپولونیوس Appolonius کی مخروطی تراشوں سے بھی واقف ہو گئے - بعد کی جیومٹری کے لیے وہ یونانی نام ''جومِطْرِیَہ'' بھی استعمال کرتے تھے - ہندسی سدھانتوں سے اور بعد میں ہیرو Hero کی تصنیفات سے انھوں نے اطلاقی (عملی) جیومٹری، یعنی سطوح و اجسام کی پیمائش، نیز علم المثلث اور علم المساحۃ کے مبادیات سیکھے.

نظری ہندسہ (یعنی جس میں نہ تو حساب سے مدد لی جاتی ہے نہ الجبرا سے اور جو کچھ تو یونانی وضع پر مبنی ہے اور کچھ ہندی وضع پر) سے متعلق عربوں کی تصنیفات میں سے ہم دو کا ذکر کرتے ہیں - ان میں سے پہلی تین بھائیوں، محمد، احمد اور الحسن کی تصنیف ہے (یہ موسی بن شاکر کے بیٹے تھے اور ان میں سے سب سے بڑا بھائی محمد ۸۷۳ء میں فوت ہوا) - تصنیف کا عنوان ہے ''مستوی اور کروی اشکال کی پیمائش کی کتاب'' - قرمونہ Cramona کے جیرارڈ Gerard نے اس کا لاطینی میں ترجمہ کیا اور اس کا جرمن ترجمہ M. Curtze نے شائع کیا (*Der liber trium fratrum de gaometria*، در *Nova Acta der Kgl. Leop.-Carel. Akademie d. Natur forscher*، ج ۴۹، عدد ۲؛ نیز دیکھیے H. Suter : *Über die Geometrie der Söhne des Mūsā b. Shākir*، در *Biblioth. Mathem.*، سلسلۂ سوم، ۳ : ۲۵۹ تا ۲۷۲) - یہ تصنیف اٹھارہ مقالوں پر مشتمل ہے، جن میں مندرجۂ ذیل مسائل پر بحث کی گئی ہے : دائرے کا رقبہ معلوم کرنا جب کہ اس کے اضلاع معلوم ہوں؛ مخروط اور مخروط مقطوع کی سطح کا رقبہ معلوم کرنا؛ کرے کی سطح کا رقبہ اور اس کی جسامت معلوم کرنا؛ دو وسط فی التناسبوں اور زاویے کی تثلیث کے مسائل - ہم اس کتاب کو نظری ہندسہ میں اس لیے شامل کرتے ہیں کہ یہ بالکل کلاسیکی یونانی مہندسوں

کی طرز پر لکھی گئی ہے، یعنی اس میں حساب اور الجبرے کا استعمال مطلق نہیں کیا گیا اور نہ عددی مثالیں ہی دی گئی ہیں۔

دوسری تصنیف ابوالوفا البوزجانی کی جیومٹری ہے۔ مصنف کا اپنا اصل مسودہ محفوظ نہیں رہا، البتہ یہ کتاب اس کے ایک شاگرد کے فارسی ترجمے کی شکل میں موجود ہے (دیکھیے F. Woepcke، در *Journ. As.*، ۱ (۱۸۵۵ء): ۲۱۸ تا ۲۵٦، ۳۰۹ تا ۳۵۹؛ نیز *Extrait*، پیرس ۱۸۵۵ء، ص ۱ تا ۸۹)۔ اس میں مستوی ہندسے کی ابتدائی بناوٹوں سے لے کر کرے کی محصور منتظم کثیر السطوح کے راسوں کی تشکیل تک علم الہندسہ کے بہت سے مسائل درج ہیں۔ اس میں خصوصی دلچسپی کی بات یہ ہے کہ ان مسائل میں سے بعض کو پرکار کے ایک ہی پھیلاؤ کے استعمال سے حل کیا گیا ہے۔ یہ ایسی شرط ہے جسے پہلی دفعہ اس کتاب میں ملحوظ رکھا گیا ہے۔ دیگر نقطہ ہائے نظر سے متعدد مسائل میں ہندی اثر بہت نمایاں معلوم ہوتا ہے۔

ان دو بڑی کتابوں کے علاوہ علم الہندسہ کی مختلف شاخوں سے متعلق عرب ریاضی دانوں کی بے شمار چھوٹی چھوٹی کتابیں موجود ہیں، مثلاً منتظم کثیرالاضلاعوں، بالخصوص مسبّع اور متسّع کی بناوٹ سے متعلق، جس سے سہ درجی مساواتیں حل کرنے کا مسئلہ پیدا ہوتا ہے، مخروطی تراشوں کے موضوع کے کئی حصوں سے متعلق، جن میں سے ابلیس اور پیرابولا کا رقبہ معلوم کرنا، پیرالانڈ کا حجم معلوم کرنا اور مخروطی دائرے کی مدد سے مخروطوں کی تشکیل بالخصوص قابل ذکر ہیں۔

علم الہندسہ میں حساب اور الجبرا کے استعمال اور اس کے برعکس جبری مسائل کے حل میں علم الہندسہ سے مدد لینے کے معاملے میں عرب ماہرین یونانیوں اور ہندوستانیوں سے بہت سبقت لے گئے تھے۔ یہ اعزاز صرف عربوں ہی کو حاصل ہے کہ انھوں نے اس حقیقت کو معلوم کر کے اس کا واشگاف الفاظ میں اظہار کیا کہ حسابی (غیر مسلسل) اور ہندسی (مسلسل) مقداروں میں تمیز کرنا ایک رکاوٹ ہے، جس نے یونانیوں کے ہاں ریاضی کی مفید نشوونما کو سنگین طور پر روکے رکھا۔ ہندسی مسائل کے حل کے لیے الخوارزمی نے بھی الجبرے کا استعمال کیا جب کہ اس نے ایسی مثلث کا، جس کے اضلاع دیے ہوئے ہوں، ارتفاع معلوم کرنے کے لیے ایک مجہول مقدار کا استعمال کر کے ایک مساوات بنائی۔

علم الہندسہ میں جبری طریقے کو کثرت سے استعمال کرنے والا ایک مصری ریاضی دان ابو کامل شجاع بن اسلم (۹۰۰ء) ہے، جس نے اپنی ضخیم کتاب "مخمس و معشر" میں (جو صرف عبرانی ترجمے کی صورت میں موجود ہے۔ اسے اطالوی میں G. Sacerdete نے اور جرمن میں H. Suter نے شائع کیا) علم الہندسہ کے بیس مسائل خالص اور مخلوط دو درجی مساوات اور قابل تحویل چہار درجی مساوات کی مدد سے حل کیے۔ یہ تمام حل پیسا کے لونارڈو کی تصنیفات میں شامل ہیں۔ الجبرا کے مسائل میں علم الہندسہ کے استعمال کے مؤید کے طور پر ایرانی ریاضی دان عمر بن ابراہیم الخیام کا ذکر مناسب ہو گا۔ سہ درجی اور چہار درجی مساواتوں کو مخروطیوں کی مدد سے حل کرنے کے لیے اس کا ایجاد کردہ طریقہ غالباً عربی ریاضی کا اعلیٰ ترین حصہ ہے، جو ہم تک پہنچا ہے۔

علم مثلث میں بھی، جیسے علم الہندسہ میں حساب کے اطلاقات میں شمار کرنا چاہیے، عربوں نے یونانی اور ہندوستانی پیش رووں کے مقابلے میں بہت ترقی کی۔ البتانی سے نصیرالدین طوسی تک مسلمان علما

کا ایک طویل سلسلہ ملتا ہے، جنھوں نے بالآخر علم مثلث کا ایک ایسا نظام قائم کیا کہ اگر رجیومنٹانوس اور کوپرنیکس کو طوسی کے کام سے آگاہی ہو جاتی تو وہ مضمون کو بہت جلد بہت آگے بڑھانے میں کامیاب ہو جاتے ۔ عرب جیب (sine)، جیب التمام (Cosine) اور جیب معکوس (versed sine) کے ساتھ ہندو مثلثوں سے متعارف ہوئے۔ انھوں نے ان میں باقی تفاعلات کا اضافہ کیا ۔ مختلف تفاعلات کے درمیان روابط (کلیات) معلوم کیے. مثلثی تفاعلات کی تکمیل کی اور بالآخر وہ اپنے ایجاد کردہ قواعد کی مدد سے مستوی اور کروی مثلث کے (تمام صورتوں میں) حل معلوم کرنے میں کامیاب ہو گئے ۔ انھوں نے جو قواعد دریافت کیے ان میں چار مقداروں کا قانون، مماسوں کا مسئلہ، مستوی اور کروی جیوب کا قانون. وغیرہ شامل ہیں.

عرب ریاضی دانوں نے عملی جیومیٹری (مثلاً علم المساحة، مساحة الارض، وغیرہ سے متعلق عمومی طور پر علحدہ کتابیں تالیف نہ کیں بلکہ انھوں نے اصطرلاب اور آلۂ ربع (Quadrant) کی ساخت اور استعمال بیان کرنے کے سلسلے ہی میں ان مسائل پر بحث کی ہے، اس کے لیے ویدمان E. Wiedmann کی مذکورۂ ذیل تصنیف مفید ثابت ہوگی.

مآخذ: (۱) H. Hankel : Zur Geschichte d. Math. in Altertum und Mittelalter، لائپزگ ۱۸۷۴ء، ص ۲۲۱ تا ۲۹۳؛ (۲) M. Cantor : Vorlesungen über Geschichte d. Math.، ج ۱، بار دوم، لائپزگ ۱۹۰۷ء و ج ۲ (فصل متعلقہ اعراب)؛ (۳) F. Woepcke : L' Algèbre d' Omar Alkhayyāmī، پیرس ۱۸۵۱ء؛ (۴) V. Braunmühl : Varlesungen über Geschichte d. Trigon.، لائپزگ ۱۹۰۰ء، ۱ : ۴۲ تا ۸۶؛ (۵) E. Wiedmann : Beiträge z. Geschichte d. Naturwissensch.، ج ۱۲ و ۱۸، Sitzungsber. d. phys.-med. Sozietät in Erlangen، ۴۱ (۱۹۰۹ء): ۲۶ تا ۷۸؛ (۶) H. Suter، در Biblioth. mathem.، سلسلۂ سوم، ۱۱ (۱۹۱۰ء): ۱۱ تا ۷۸ و ۱۲ (۱۹۱۲ء): ۲۸۹ تا ۳۳۲.

(H. SUTER)

علم المساحة : مساحت ہندسہ مستوی و مجسمی (Plane and Solid Geometry) اس علم کا عربی نام ہے جس میں قدروں کا مقابلہ کیا جاتا ہے اور اس کے طریقے بیان کیے جاتے ہیں ۔ اس کا وسیع تر اطلاق ان تمام اشیا کی پیمائش پر ہوتا ہے جو ناپی جاسکتی ہیں یا جو ناپے جانے کے قابل ہیں. خصوصاً طول، رقبہ، حجم، اوزان اور اعداد؛ تاہم اپنے خاص معنوں میں علم المساحة کا موضوع ہندسہ ہے اور اجسام و ہندسی اشکال کی تعریفیں، نیز ایسے قواعد و ضوابط کا منضبط کرنا جس سے ابتدائی مستوی اور مجسمی ہندسے کی مختلف اشکال کے طول، رقبے اور حجم کی پیمائش ہو سکے ؛ لہٰذا مساحت کا تصور صرف اس کے ایک حصے پر حاوی ہے جسے ہم وسیع معنوں میں پیمائش کہتے ہیں، یعنی عملی اور فنی ہندسہ (بالفاظ دیگر ایسی اشیاء کی پیمائش جو طول، عرض اور حجم رکھتی ہوں) ۔ اپنے محدود معنوں میں مساحة السطوح (Mensuration) اور مساحة الارض یا مساحت تطبیقی (Geodesy) اس کے موضوع سے خارج ہیں ۔ مساحت تطبیقی کے مسائل سے بحث کرنے والے مخصوص رسائل عربوں کے ہاں علحدہ موجود تھے. اس لیے وہ نظری اور عملی پیمائش میں وہی تفریق جائز سمجھتے ہیں جو ارسطو کے زمانے سے یونانیوں میں پیدا ہو چکی تھی اور جسے بڑی وضاحت سے ہیرو Hero نے اپنی تصنیفات *Metrica* اور *Dioptra* میں بیان کیا ہے.

مساحة کے تصور کی جو تعریفیں عربوں نے کی ہیں وہ نوعیت کے اعتبار سے بہت مختلف ہیں ۔ بعض

مصنفین کی تعریف بڑی وسیع ہے، مثلاً الاموی کے قول کے مطابق عمل پیمائش نامعلوم مقدار کو کسی معلوم مقدار کے ذریعے دریافت کرنے کو کہتے ہیں اور نتیجے میں نامعلوم مقدار کی قدر اس مقدار کی اکائیوں میں دی جاتی ہے جو پیمائش کے لیے استعمال کی گئی ہوں۔ بیشتر مصنفین طول، رقبہ اور حجم ناپنے ہی کو اس کا موضوع سمجھتے ہیں۔ الشنشوری بلا واسطہ پیمائش (تطبیق) اور بعض مخصوص ضابطوں کی مدد سے بالواسطہ پیمائش میں واضح طور پر امتیاز کرتا ہے۔

نویں صدی عیسوی کے آغاز سے، جو عربوں کی علمی تحریک کے آغاز کا زمانہ ہے، تقریباً ۱۶۰۰ء تک، جبکہ عرب روایات پر زوال آیا، انہوں نے اس قدیم ثقافت کی ترجمانی اور ابلاغ کا فرض انجام دیا جس سے وہ ابتدا ہی سے آشنا ہو چکے تھے۔ اس دور میں خصوصی علم ہندسہ پر ان کے رسائل دستیاب ہوتے ہیں۔ ان تصانیف کا مقصد یہ تھا کہ مستقبل کے مساح (Surveyors)، معمار (مہندس) یا سپاہی کو ایسے لوازم فراہم کر دیے جائیں جو اس کے مخصوص فن کے لیے نظری اساس کا کام دے سکیں۔ ان رسائل کو باعتبار اسلوب تین شعبوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:

(الف) وہ رسائل جو بڑی حد تک معمار کے اپنے زمانے کے مجموعہ ہائے ضوابط (Formulae) سے ملتے جلتے ہیں۔ ان میں بھی اختصار سے کام لیا گیا ہے اور حساب و شمار کے محض سادہ طریقے بیان کیے گئے ہیں اور کوئی مثال نہیں دی گئی، (مثلاً ابن البنّاء کا رسالہ)؛

(ب) وہ رسائل جن میں مثالیں دی گئی ہیں۔ یہ پوری طرح حل کی ہوئی ہیں، جس سے حساب و شمار کا عمل پوری طرح واضح ہو جاتا ہے (مثلاً البغدادی کا رسالہ)؛

(ج) وہ رسائل جو مکمل طور پر حل شدہ مسائل کے سلسلوں پر مشتمل ہیں اور جن کو ایک طرح کی کتب تمرین و مشق سمجھنا چاہیے (مثلاً ابو بکر کا رسالہ)۔

ان کتابوں کے اسلوب بیان کے متعلق یہ یاد رہے کہ جن معنوں میں ہم ''ضوابط علم ریاضی'' (Mathematical Formulae) کو استعمال کرتے ہیں ان معنوں میں عربوں کے ہاں یہ ضوابط نہیں ملتے۔ ان کے ہاں، بالخصوص بلاد مشرق کے عربوں کے ہاں، ریاضی کے ضابطوں کی زبان موجود نہ تھی، البتہ المغرب کے عربوں کے ہاں کچھ عرصے کے بعد اور وہ بھی غالباً صرف الجبر ے کے دائرۂ عمل میں ایک فنی زبان کی نشو و نما ہوئی۔ پیمائش کے قاعدے عموماً پوری تفصیل سے لفظوں میں لکھے جاتے تھے (اور بعض وقت تو متن میں اعداد بھی لفظوں ہی میں لکھے جاتے تھے)۔

علم مساحت کی کتابوں، بالخصوص نسبۃً ضخیم تصانیف، میں عام طور پر تمہیدی امور اور رقبوں، حجموں اور ان پر واقع اہم خطوط کا طول دریافت کرنے کے قاعدے درج ہوتے تھے۔ بعض کتابوں میں عملی مشقیں بھی ملتی تھیں۔

الف ۔ تمہیدی امور

یہ عام طور پر مفصلۂ ذیل ہیں:

(۱) اصطلاح مساحۃ کی تعریف؛

(۲) زیر بحث ہندسی اشکال کی تشریح، خصوصیات اور ان کی باقاعدہ تقسیم و ترتیب؛

(۳) پیمائش کی متداول ترین اکائیوں کی تعریف اور ان کی فہرست۔

ب ۔ حساب کے قاعدے

(۱) سطوح مستوی
(اور ان پر واقع طول)

(ا) ذوات الاربعۃ الاضلاع (مربع، مستطیل،

شبه بالمعين منحرف [rhomboid trapezium]، شبه منحرف [Trapezoid]، ذوا ربعة الاضلاع، متداخلة الزاویه [with salient angle]) ؛

(ب) مثلثات (متساوی الاضلاع، متساوی الساقین، مختلف الاضلاع، قائم الزاویه، حادة الزاویه، منفرجة الزاویه)؛

(ج) کثیر الاضلاع (باقاعدہ، بے قاعدہ، مُطَبَّل، مُجَوَّف، مُدَرَّج ـ مطبل اور مجوف شکلیں دو متجانس منحرفوں کو اس طرح سے ملا کر بنتی ہیں کہ پہلی صورت میں دونوں چھوٹے متوازی اضلاع اور دوسری صورت میں دونوں بڑے متوازی اضلاع ایک دوسرے پر منطبق ہوں ـ ان کی متعدد اقسام متعین کی گئی ہیں ـ شکل مدرج ایک ہی طول کے بہت سے مستطیلوں کو جوڑ کر بنتی ہے، جن کے عرض مختلف ہوں اور جو ایک دوسرے کے ساتھ حسابی سلسلے (arithmtical progression) میں منسلک ہوں) ؛

(د) دائرہ، دائرے کے قطعات (نصف دائرہ، قطعه دائرہ، قطّاع دائرہ، محیط) اور ان سے متعلقہ رقبے (نعلی یا ہلالی، بیضوی، لوبیا نما یا عدسی یا ہلیلجی شکلیں ـ ہلال مختلف نصف قطروں کے دو ایسے دائروں کے قطعوں کی تفریق سے بنتا ہے جو ہم وتر ہوں ـ بیضوی اور لوبیا نما شکلیں دو ایسے متجانس قطعوں سے بنتی ہیں جو بیضوی صورت میں نصف دائرے سے چھوٹے اور عدسی صورت میں اس سے بڑے ہوں ـ بیضوی شکل یا قطع ناقص [Oval] کا رقبہ بقول سواسوردا Savasorda $\frac{1}{4}$ (ا + ب)^2 π ہے) ۔

۲ ـ مجسمات

(اور بالخصوص ان پر واقع سطحیں اور طول)

۱ ـ منشور : معمولی قائم (straight) اور مائل (oblique) منشور، مربع عمودی (square column)، مستطیل عمودی، پانسه (dice) مثنی منشور، غیر افقی مقطوع منشور (Obliquely cut prism)، باصطلاح ابو بکر (جس کا ترجمہ Gerard of Cremona نے corpus simile domui کیا)؛

۲ ـ اسطوانه؛

۳ ـ اہرام (عمودی اور مائل ہرم اہرام، قطعات اہرام)؛

۴ ـ مخروط (عمودی اور مائل مخروط، قطعات مخروط)؛

۵ ـ کرہ اور قطع کرہ، نصف کرہ، قطعه، قطاع اور طبقه؛

۶ ـ منتظم (regular) اور نیم منتظم (semi-regular) اجسام (پانچ افلاطونی اور دو ارشمیدسی اجسام کی کچھ تفصیل الکاشی کے ہاں ملتی ہے)؛

۷ ـ دیگر اجسام [اسطوانی طاق (cylindrical vault)، یعنی ازاج اور طیقان، جن میں فرق صرف لمبائی کا ہوتا ہے)، خالی گنبد (قبه)، سقف نما (ابوبکر کے ہاں corpus simile caburi)، حلقه ہائے گل (wreaths))، قرصی شکل (discus یا خالی اسطوانه)، چبوترہ نما اشکال] ۔

ج ـ عملی مشقیں

یہ عام طور پر مساحة کی کتابوں میں کم ملتی ہیں ـ اکثر مشقیں ہیرو اور اقلیدس کے تتبع میں کھیتوں کو تقسیم کرنے سے متعلق ہیں ـ سوا سوردا Savasorda پہاڑوں کی ڈھلانوں، گھاٹیوں اور چوٹیوں پر واقع کھیتوں کے بارے میں، نیز پہاڑوں کی بلندیاں دریافت کرنے سے متعلق متعدد مشقیں دیتا ہے ـ الحنبلی کے ہاں دشوار گزار اقطاع ارضی، کنووں کی گہرائی اور دریاؤں کے عرض کی پیمائش پر کچھ مشقیں ہیں ـ ان کے علاوہ کچھ اور مسائل بھی زیر بحث لائے گئے ہیں، مثلاً کسی مکان یا چھت کی تعمیر کے لیے پتھروں یا اینٹوں کی تعداد کا تخمینہ لگانا، یا کسی دیوار کی بلندی

دریافت کرنا۔ بہر حال اس سے یہ نتیجہ نکالنا درست نہیں کہ مذکورۂ بالا مضمون مساحۃ کی کسی کتاب میں پوری طرح سے بیان ہوا ہے۔ مختلف کتابوں کے مضامین میں بھی ان کے مصنفوں کے رجحان طبع اور قابلیت کے لحاظ سے ویسا ہی اختلاف موجود ہے جیسا کہ موجودہ زمانے میں علم ہندسہ پر ہماری درسی کتابوں میں پایا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر ایک طرف اگر نہایت جامع کتابیں ملتی ہیں (مثلاً الحنبلی اور الآملی کی تصانیف) تو دوسری طرف بڑی مختصر سی کتابیں بھی موجود ہیں، جن میں یا تو اس مضمون کے محض چند ایک حصوں ہی سے بحث کی گئی ہے (مثلاً نامعلوم الاسم مصنف کا مخطوطۂ برلن، عدد ۵۹۵۴، جس میں صرف سطح مستوی کی پیمائش کے قاعدے مسائل کے قاعدے ہی دیے گئے ہیں)، یا صرف ایک ہی مسئلے کو بیان کیا گیا ہے (جیسے رسالۃ المنصوری)۔ یہی وجہ ہے کہ بعض اوقات ایسے بیانات ملتے ہیں کہ جو کتب ہندسہ میں صرف اس لیے درج ہیں کہ ان سے کسی خاص میدان میں مصنف کا علم یا تحقیق کا اظہار مقصود ہے۔

اس قسم کی چند نمایاں مثالیں ملاحظہ کیجیے: جیسے کہ الحسنی کی مساحۃ کی ایک کتاب میں منتظم اور بعض غیر منتظم اجسام سے بحث (اس کی پیمائش، جو اس نے ستینی (Sexagesima) کسروں میں خماسیوں تک دی ہے۔ یہاں تک صحیح ہے کہ اسی مقدار سے اس کا اختلاف کسر عشاریہ کے دسویں درجے سے شروع ہوتا ہے): کسی سطح کے رقبے کے ضابطے، جو الاموی نے دیے ہیں: ف = ا، ب، ج، د $\sqrt{}$ قائم الزاویہ شبہ منحرف (trapezoid) کے لیے، جس کا ایک زاویہ قائمہ ہو، نیز اقطاع دائرہ کے لیے ہیرو Hero کے ضابطے میں اس کی اصلاح؛ الکرخی کا دیا ہوا ضابطہ کرہ؛ اسی مصنف اور البغدادی کا دیا ہوا ضابطہ: $د^{۲} = \frac{۱}{۴}[ن(ن-۱)+۶]و^{۲}$، جس میں د ایک باقاعدہ کثیر الاضلاع کے گرد دائرے کا قطر ہے، جس کے اضلاع ن ہیں اور طول و (یہی ضابطہ Nemorarius اور Regimontanus نے بھی دیا ہے۔ متاخرانہ کر نے اسے ہندوؤں کی طرف منسوب کیا ہے، تاہم جہاں تک ہمیں علم ہے یہ ہندوؤں کی ریاضی کی کسی مطبوعہ کتاب میں نہیں ملتا)؛ ابوبکر اور ابن البنّاء کا ہندسے میں الجبرے کا استعمال۔ ابو بکر الجبر و المقابلہ کی مدد سے رقبوں کے مسائل کا حل یہ ثابت کرنے کے لیے پیش کرتا ہے کہ پہلے اور دوسرے درجے کی مساوات کا استعمال الخوارزمی کی بیان کردہ چھے صورتوں میں ہو سکتا ہے۔ ابن البنّاء مسئلے کے مختلف امکانات کی تحقیق کرتے ہوئے تحلیل ترتیبی (combinational analysis) کا استعمال کرتا ہے۔

حجم کا اندازہ کرنے کے وہی طریقے ہیں جو ہمیں یونانیوں اور مصریوں کے ہاں ملتے ہیں۔ اگر مواد وہی ہے جو ان اقوام سے ماخوذ ہے تو اس صورت میں بجنسہٖ وہی ضابطے اختیار کر لیے گئے ہیں، ورنہ نتائج تک پہنچنے کا طریقہ خالص استقرائی (Inductive) اور تجربی (Empirical) ہے، مثلاً الکرخی کرے کے حجم کے ضابطے $د^{۳}(\frac{۱۱}{۱۴})^{۲}$ کے علاوہ، جس کے حصول کے طریقے سے متعلق وہ ہم کو کچھ نہیں بتاتا، ضابطہ $د^{۳}(\frac{۲۸}{۳۵})^{۲}$ بھی دیتا ہے۔ یہ ضابطہ وہ موم کے مکعب کے وزن کو ایک ایسے کرے کے وزن سے مقابلہ کرکے حاصل کرتا ہے جو موم کے اسی مکعب سے بنایا گیا ہو اور جس کا قطر مکعب کے ضلع کے برابر ہو۔ البغدادی ایک ایسے طریقے کا ذکر کرتا ہے جس میں حجم کا اندازہ وزن اور کثافت اضافی سے کیا گیا ہو۔ الکاشی ارشمیدس کے طریقۂ اغراق (immersion)

سے بھی واقف ہے، جس کا ذکر ہیرو نے کیا ہے، مگر دعا گرے کو ان کے ساتھ ساتھ رکھ کر قوسوں کی لمبائی ناپنے کے راست طریقے کو الکرخی اور بہاء الدین دونوں نے نہایت قابل اعتماد بتایا ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ ایسے طریقے صرف تقریبی نتائج تک ہی ہم کو لے جا سکتے ہیں۔ تقریبی ضوابط دینا جو عملی ہندسے کی ایک خاص خصوصیت ہے، عرب پیمائش میں بڑے عرصے تک استعمال کرتے رہے۔ ظاہر ہے کہ ان کو معلوم ہو گیا تھا کہ یہ نتائج غیر صحیح ہیں، مگر یہ جانتے ہوئے بھی مدتوں تک وہ ان ضوابط کو عمل میں لاتے رہے۔ ابن مماتی مثلث کا رقبہ دریافت کرنے کے عام ضابطے $\frac{1}{2}$ (و+ب) $\frac{3}{4}$ ج اور $\frac{1}{2}$ (و+ب) $\frac{3}{4}$ ج اور $\frac{1}{2}$ (و-ب) $\frac{3}{4}$ ج پر اور البغدادی ذوالاربعة الاضلاع کے ضابطہ $\frac{1}{2}$ (و+ب) اور $\frac{1}{2}$ (ب+د) پر، جو مصریوں سے ہمیں ملا ہے، تنقید کرتا ہے۔

یہ قواعد مدتوں باقی رہے تو اس کی وجہ کچھ تو یہ تھی کہ عملی زندگی میں ان ضوابط پر خاصے مفید نتائج مرتب ہوئے اور کچھ یہ کہ کام کرنے والے، جنھیں اپنے فن کے سلسلے میں پیمائش سے کام پڑتا ہے، ہمیشہ ایسی قدروں سے کام لیتے تھے جن کا حساب کرنا سہل ہو۔ انھیں اس کی ضرورت نہ تھی کہ ان کے نتائج میں کامل ریاضیاتی صحت ہو۔ چھوٹی موٹی غلطیوں کو نظر انداز کیا جاتا تھا، خصوصاً اس صورت میں جب کہ اس طرح جذر والے حسابات سے بچا جا سکے۔ اسی قسم کے وجوہات کی بنا پر، نیز رسمی دستور کے پیش نظر مساحة پر لکھنے والے سارے مصنف ان ضوابط کی صحت کے علمی ہندسی ثبوت دینے سے قاصر ہیں جن کا وہ ذکر کرتے ہیں۔ صرف یہودی نژاد ابراہیم سواسوردا Savasorda نے، جس کا شمار مغربی عربوں میں کیا جا سکتا ہے، اپنی کتاب میں منطقیانہ طریق سے ترتیب دیے ہوئے کثیر التعداد ثبوت پیش کیے ہیں۔ ابن البناء اور ابن الحنبلی کی کتابوں میں ہم بعض اوقات ریاضی دانوں (خصوصاً اقلیدس) کے حوالے پاتے ہیں۔ غالباً ان پر ایک نظر ڈالنا ہی کافی سمجھا جاتا تھا مثلاً عبدالعزیز رقبہ معلوم کرنے کے لیے مساوی مربعوں کی بساط میں مستوی اشکال کھینچ کر ان کے اندر آئے ہوئے مربعوں اور ان کے حصوں کو گن لیتا ہے، یا کسی نہ کسی شکل میں ایک سادہ سی تشریح کر دی جاتی تھی۔ یا عمل کو صحیح ثابت کرنے کے لیے حساب کر لیے جاتے ہیں اور اس سلسلے میں اکثر مکمل حل شدہ مثالیں بھی دے دی جاتی تھیں۔

عرب مصنفین کی ایک اور خصوصیت یہ تھی کہ وہ ایسے ضوابط دیا کرتے تھے جو مختلف جبری شکلوں میں بالکل ایک دوسرے کے مطابق ہوتے تھے۔ مثلاً مخطوطۂ برلن، عدد ۵۹۵۰ میں ایک قائم الزاویہ مثلث میں وتر ق کی شق کی تخمین کے لیے ذیل کا ضابطہ ملتا ہے:

$$\text{ق} = \frac{1}{2}\left[\text{و} + (\text{ج} + \text{ب}) : \text{و}\right].$$
$$= \frac{1}{2}\left[\text{و} + (\text{ج} + \text{ب})(\text{ج} - \text{ب}) : \text{و}\right].$$
$$= \frac{1}{2}\left[\text{و} + (\text{ج} + \text{ب}) : \frac{\text{و}}{\text{ج} - \text{ب}}\right].$$
$$= \frac{1}{2}\left[\text{و}^2 + (\text{ج}^2 - \text{ب}^2) : \text{و}\right].$$

غالباً اس تفریق و تمیز کا صرف ایک مقصد تھا اور وہ یہ کہ معلوم اور نامعلوم مقداروں کے درمیان مختلف نسبتوں کی تمام ممکنہ صورتیں دے دی جائیں تاکہ کاریگر مختلف صحیح ضوابط میں سے ایک ایسا ضابطہ منتخب کر سکے جو کسی خاص موقع کے لیے دوسرے ضوابط سے زیادہ موزوں ہو۔

عرب ہندسے کے مآخذ یونانیوں اور ہندوؤں کے ہاں تلاش کرنے چاہییں۔ قواعد کی شکل اور ان کا مواد، بالخصوص قدیم عرب مصنفین کے ہاں، تقریباً سارے کا سارا یونانی ہے۔ اس سلسلے میں ہیرو

Hero کی تدقیقات (elaborations) خاص طور پر قابل ذکر ہیں، جو مصر سے ماخوذ نہیں اور علم ہندسہ پر قلم اٹھانے والے عرب مصنفین کے لیے نمونے کا کام دیتی رہیں۔ مساحۃ کی بہت سی کتابوں کے مقدمے میں ناپ اور تول کے پیمانوں (Metrology) کا بیان، کھیتوں کی تقسیم سے متعلق مسائل، شبہ منحرف (Trapezoid) کے لیے ضابطہ، ذوارِبعۃ الاضلاع کے بالائی ضلع کا خاص نام (راس العریض)، یہ سب باتیں مصر ہی سے ماخوذ ہیں۔ الخوارزمی میں π کی مقدار، دائرے کے اندر بنی ہوئی ذوارِبعۃ الاضلاع کے لیے ضابطہ ؤ ب ج د √، اصطلاحات قوس، سہم (قوس کی چوٹی سے وتر پر عمود) اور وتر، شکلوں پر ہندی ہندسوں میں طولوں کا درج کرنا، ہندی مسائل کے لیے الجبرے کا استعمال (مساوات، عمل ذوالخطائین، تحلیل ترکیبی)، یہ تمام باتیں ہندوؤں سے ماخوذ ہیں۔ بایں ہمہ عربوں کے خاص استاد یونانی ہی تھے [جن کے علمی فضل و کمال کے عرب عام طور پر ہمیشہ معترف رہے]۔ عملی مساحۃ کی ضروریات نے ان کے سامنے کچھ نئے مسائل پیش نہیں کیے اور تقریباً زمانۂ حال تک عملی ہندسہ اپنی ابتدائی حالت میں رہا، جس کے اکثر مسائل مدت ہوئی یونانی پایۂ تکمیل تک پہنچا چکے تھے۔

علم ہندسہ میں عربوں کی خدمات نئے نئے اور اس وقت تک نامعلوم حقائق کی دریافت سے دائرۂ علم کو وسیع کرنے کے سلسلے میں زیادہ نہیں، اگرچہ علم مساحۃ پر ان کی تصانیف میں ہمیں جدید اور نادر قاعدوں کا ایک سلسلہ ملتا ہے۔ اس علم کو پر ثروت بنانے میں ان کا اضافہ یہ ہے کہ انھوں نے حساب، کتاب اور درس و تدریس کے نئے قاعدے وضع کیے اور قدما کی وراثت کو محفوظ کر لینے کے بعد اسے مغربی دنیا کے سپرد کر دیا۔ اگرچہ ہیرو کا علم ہندسہ شمال مغربی یورپ میں سب سے پہلے رومی مساحوں کے ذریعے پہنچا تھا، لیکن یہ بوی دراصل عربوں ہی کے طفیل تھا کیونکہ انھوں نے اس مضمون میں، جو اپنی پرانی شکل میں جامد ہو چکا تھا، ایک نئی روح پھونک دی۔ عربی کی اوائل تصانیف مغرب میں لاطینی تراجم کے ذریعے دستیاب ہوئیں۔ پیزا کے لیونارڈو (Leonardo of Pisa) کی کتاب *Practica Geometrica* تین صدیوں تک ایک معیاری کتاب رہی۔ اس میں لیونارڈو نے زیادہ تر سواسوردا Savasorda پر انحصار کیا تھا، جو بڑی حد تک غالباً ابوبکر کا مرہون منت تھا کیونکہ ***Liber embadorum*** اور ***Liber mensurationes*** میں نمایاں مشابہت پائی جاتی ہے۔ سولھویں صدی کے تقریباً آخر تک عملی ہندسے پر ہمیں مسلسل کتابیں ملتی ہیں، جن کی ہیئت اور نفس مضمون سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کی اصل کیا تھی۔

مآخذ: (الف) عرب مصنفین کے مخطوطات، جن کا لاطینی میں ترجمہ ہو چکا ہے: (۱) ***Liber in quo terrarum et corporum continenter mensurationes Ababuchri*** (گمان ہے کہ اس کا مصنف ابوبکر [م ۱۰۰۰ء] ہے)؛ دیکھیے H. Suter: ***Die Mathematiker und Astronomer Araber etc.*** در ***Abhandlg. d. math. Wissench.***، ج ۱۴/۱۰، ۱۹۰۰ء، عدد ۲۲۳)، در فہرست کتاب خانۂ کیمبرج یونیورسٹی، ۲ / ۱۸: ورق ۶۹ چپ تا ۷۶ چپ؛ (۲) ***Liber Saydi abuothmi*** (مصنف غالباً زید ابوعثمان [م ۱۰۵۲ء] ہے: دیکھیے Suter، عدد ۲۲۲)، در فہرست مذکور، ورق ۷۶ چپ تا ۷۷ راست؛ (۳) ***Liber adermati*** (مصنف غالباً عمر الحضرمی [م ۱۰۵۷ء] ہے، دیکھیے Suter، عدد ۲۲۷)، در فہرست مذکور، ورق ۷۷ راست تا ۷۷ چپ۔

(ب) دیگر عربی مخطوطات: (۱) ابن الجیاب (نواح ۱۱۵۰ء): ''پیمائش سطوح کے دفاتر'' (Records of the"

"measurement of Surfaces")، مخطوطۂ اسکوریال، قدیم عدد ۹۲۹، ورق ۱۔الف تا ۷۔ب؛ (۲) عمادالدین البغدادی (م ۱۳۳۵ء؛ دیکھیے Suter، عدد ۳۹۸) : کتاب فی علم المساحة و قسم المتشابهات المسمّٰی بالفوائد البهائیه فی القواعد الحسابیة، مخطوطۂ برلن، عدد ۵۹۷۶، ورق ۱ الف تا ۲۹ الف؛ (۳) ابن البنّاء (م ۱۳۲۹-۱۳۳۰ء، دیکھیے Suter، عدد ۳۹۹) : رسالة فی علم المساحة، مخطوطۂ برلن، عدد ۵۹۳۵، ورق ۷۰ ب تا ۷۳ الف؛ (۴) مصنف نامعلوم؛ رسالة علی اصول علم المساحة مجردة من الامثلة (مکتوبۂ ۱۳۵۸ء) مخطوطۂ برلن، عدد ۵۹۳۰، ورق ۵۶ ب تا ۵۹ الف؛ (۵) مصنف نامعلوم : فی علم المساحة، مخطوطۂ برلن، عدد ۵۹۳۵، ورق ۸۵ ب تا ۸۹ ب؛ (۶) جمشید ابن مسعود الکاشی (م ۱۴۳۶-۱۴۳۷ء؛ دیکھیے Suter، عدد ۴۲۹) : مفتاح الحسّاب فی علم الحساب، مخطوطۂ برلن، عدد ۵۹۹۲، ورق ۷۲ الف تا ۸۴ ب : (۷) یعیش ابن ابراهیم الاموی (نواح ۱۴۰۰ء، دیکھیے Suter، عدد ۴۳۰) : کتاب فی رفع الاشکال فی مساحة الاشکال، مخطوطۂ برلن، عدد ۵۹۴۹، ورق ۳۰ الف تا ۷۹ الف؛ (۸) ابن الحنبلی (م ۱۵۶۳ء، دیکھیے Suter، عدد ۴۶۳) : مخائل الملاحة فی مسائل المساحة، مخطوطۂ پیرس، عدد ۲۴۶۳، ورق ۱ الف تا ۲۵ الف؛ (۹) عبداللہ الشنشوری (م ۱۵۹۰ء؛ دیکھیے Suter، عدد ۴۷۲) : قرّة العین فی مساحة ظرف العَین، مخطوطۂ برلن، عدد ۵۹۵۱، ورق ۱ تا ۱۲ و گوتها، عدد ۱۰۲۸ و ۱۰۲۹ ۔

(ج) مطبوعات : (۱) M. Curtze : *Der Liber Embadorum des Abraham bar chijja Savasorda in der Über-setzung des Plato von Tivoli*، در *Abhandlg. z. Gesch. d. math. Wissensch*، ج ۱۲، ۱۹۰۲ء؛ (۲) A. Hochheim : کافی فی الحساب لابی بکر الکرخی، ۱۸۷۸ - ۱۸۸۰ء، ص ۹ تا ۱۱؛ (۳) A. Marre : *Le messâhat de Mohammad ben Mousa al-Khârezmi*، در *Annali di Mathematica*، روما ۱۸۶۵ء، ۷ : ۲۶۹ ببعد؛ (۴) G.H.F. Nesselmann : *Escenz der Rochenkunst* (= خلاصة الحساب، از بهاء الدین محمد بن الحسین)، برلن ۱۸۴۳ء؛ (۵) Fr. Rosen : *The Algebra of Moh. b. Musa*، لنڈن ۱۸۳۱ء؛ (۶) J. Ruska : *Zur älterten arabischen Algebra und Rochenkunst*، در *Sitzgs.-Ber. d. Heidelberger Akad. d. Wissensch.*، هائڈل برگ ۱۹۱۷ء؛ (۷) E. Wiedemann : *Arithmetik nach den Mafâtih al-Ulûm, Beiträge z. Gesch. d. Naturwissensch*, xiv., *SBPM., Soz. Erlangen*، ج ۴۰، Erlangen ۱۹۰۸ء؛ (۸) وهی مصنف : *Über das Massen nach Ibn al-Haitam, Beiträge xvii, SBPM., Soz. Erlangen*، ج ۴۱، Erlangen ۱۹۰۹ء؛ (۹) وهی مصنف : *Über Vermassung nach Ibn Mammâtî, Beiträge xxi, SBPM., Soz. Erl.*، ج ۴۲، Erlangen ۱۹۱۰ء۔

(H. SHIRMER)

علم الجبر و المقابله : رک بآن۔

علم هیئت : (۱) مسلمان اس کو علم الهیئة (کائنات کی هیئت کا علم) اور علم الافلاک (کرات سماوی کا علم) کہتے هیں ۔ دوسرے ناموں کے لیے، جو اس علم اور علم نجوم کے لیے مشترک هیں، رک به علم نجوم ۔ علاوہ بریں الفارابی اور ابن رشد "صناعة النجوم التعلیمیه" سے نظری علم هیئت مراد لیتے هیں اور "صناعة النجوم التجربیه" سے ستاروں کا مشاهده ۔

ارسطو کی تقسیم علوم کے تتبع میں مسلمان بالعموم علم هیئت کو چار علوم ریاضیه میں سے ایک تصور کرتے هیں ۔ یونانیوں کی طرح وہ بھی یه سمجھتے هیں که علم هیئت کا مقصد صرف ستاروں کی ظاهری حرکات کا مطالعه اور هندسی نقطۂ نظر سے ان کی تعبیر هے ، اس لیے یه اس علم کو

مشتمل ہے جسے ہم ہیئتِ کروی کے نام سے موسوم کرتے ہیں (اس میں سیاروں کے مداروں کا حساب لگایا جاتا اور اس سے زیجوں کی ترتیب میں کام لیا جاتا ہے)؛ ''آلات کے نظریے'' بھی اس میں شامل ہیں ۔ ارسطو کے مفہوم میں شہابات (جن میں دم دار تارے، اور ٹوٹتے ہوے تارے وغیرہ بھی شامل ہیں) اور اس علم کا مطالعہ جسے ہم ابتدائی فلکی طبیعیات اور سماوی میکانیات (یعنی حرکات اجرام فلکی کی اصل، افلاک کی نوعیت، ستاروں کی روشنی وغیرہ) سے تعبیر کرتے ہیں، تمام تر طبیعیات اور ما بعدالطبیعیات کے دائرے میں شامل ہے ۔ دوسرے لفظوں میں یہ ان تجربی معلومات کا ماحصل ہے جو بذریعۂ حساب، یا آلات رصد کی مدد سے، ازمان شب و روز کی تعیین کے لیے ضروری ہیں؛ اس سے خاص طور پر مساجد میں پانچ نمازوں کے اوقات کی تعیین مقصود ہے اور اسے علم المیقات یا علم المواقیت (= مقررہ اوقات کا علم) کہتے ہیں .

اسلام کے قرون اولٰی میں عرب کے لوگ عملی ہیئت کا کچھ علم رکھتے تھے ۔ بسا اوقات رات کے سفر میں بدووں کا چاند اور روشن ترین ستاروں کے سوا کوئی اور راہنما نہ ہوتا تھا ۔ وہ ان کے مقامات طلوع و غروب سے واقف تھے اور ان سے رات کے اوقات کا تقریبی اندازہ کر سکتے تھے ۔ وہ یکے بعد دیگرے نمودار ہونے والے ستاروں کے جھرمٹوں میں، جنھیں منازل القمر کہتے ہیں، چاند کے اضافی مقام کو دیکھ کر سالانہ فصلوں کا تعیّن بھی کر سکتے تھے ۔ حضری قبائل میں سے اکثر یہ سمجھتے تھے کہ فصلی موسموں اور جوّی پیش گوئیوں کا تعلق بعض ستاروں کے سالانہ طلوع یا فضا میں منازل کے غروب (''نوء'') سے ہے .

علم ہیئت کا مطالعہ علمی نقطۂ نظر سے دوسری صدی ہجری / آٹھویں صدی عیسوی سے شروع ہوا ۔ یہ ہندووں کی دو کتابوں کے زیر اثر تھا: (۱) برہم سپھٹ سدھانت، جو برہم گپت نے ۶۲۸ء میں لکھی تھی اور بغداد کے دربار میں شاید خلاصے کی صورت میں ۱۵۴ھ / ۷۷۱ء میں لائی گئی ۔ اسے ابراہیم بن حبیب الفزاری اور یعقوب بن طارق نے عربی میں ایک نمونہ سمجھ کر استعمال کیا؛ (۲) آریا بھٹ کی کتاب (عربی کی الأرجبهذ یا الأرجبهر)، جو ۵۰۰ء میں تالیف ہوئی اور اس سے ابوالحسن الاهوازی نے سیاروں کی حرکت کی جداول تیار کیں ۔ یہ کتابیں مختصر سے توضیحی متن پر مشتمل تھیں، جس کے بعد حرکت سماوی کی بہت سی جداول تھیں، جو مفروضہ ہزار سالہ ادوار کے مطابق مرتب تھیں ۔ ان کا بنیادی مفروضہ یہ تھا کہ تکوین عالم کے وقت چاند اور دوسرے سیارے سب ایک ہی درجۂ طول میں حالت اقتران میں تھے اور لاکھوں سال بعد پھر اقتران میں ہوں گے ۔ یہ طریق جو السند هند (سنسکرت کتاب ہیئت سدھانت کی تحریف) کے نام سے موسوم تھا، پانچویں صدی ہجری/ گیارھویں صدی عیسوی کے آغاز تک مسلمان ماہرین ہیئت کے ہاں رائج رہا ۔ ہندووں کی کتابوں ہی کی مدد سے مسلمانوں نے مثلثاتی جیوب کا استعمال سیکھا تھا .

ہندووں کی کتابوں کے ان منتخبات پر بہت جلد پہلوی جداول زیک شترو ایار (= شاہی فلکی جداول: عربی: زیج الشاہ یا زیج الشہریار) کے عربی ترجمے کا اضافہ ہوا ۔ یہ ساسانیوں کے آخری زمانۂ حکومت میں مدوّن ہوئی تھیں ۔ نویں صدی عیسوی کے مسلمانوں میں یہ عام طور پر رائج تھیں، لیکن دو سو سال بعد ان کا رواج جاتا رہا.

یونانی اثر کا درجہ بلحاظ زمانہ مؤخّر لیکن بلحاظ اہمیت مقدم ہے ۔ اسی سے اسلامی علم ہیئت میں حرکات سماوی کی ہندسی تعبیر، رائج ہوئی

جیو یونانی فطانت کا خاصہ ہے ۔ کتاب المجسطی کا سب سے پہلا عربی ترجمہ، جو زیادہ قابل اطمینان نہ تھا، آٹھویں صدی عیسوی کے اواخر یا نویں صدی کے اوائل میں ہوا ۔ اس کے بعد دو ترجمے اور ہوے، جو اس سے کہیں بہتر تھے: ایک حجاج بن مطر نے ۲۱۲ھ / ۸۲۷ - ۸۲۸ء میں (نہ کہ ۲۱۴ھ / ۸۲۹ - ۸۳۰ء میں، جیسا کہ عام طور پر بیان کیا جاتا ہے) ختم کیا؛ دوسرا حنین بن اسحٰق نے نویں صدی عیسوی کے وسط کے بعد کیا، جس کی تصحیح بعد میں ثابت بن قرہ نے کی ۔ نویں صدی کے نصف اول ھی میں عربوں نے بطلمیوس (Ptolemy) کے جغرافیے، دستی جداول، سیاروں کے اصول مفروضہ اور کرۂ مسطحہ کا بھی ترجمہ کیا ۔ اسی زمانے میں ثاؤن الاسکندری (Theon of Alexandria) کی دستی جداول، سورج اور چاند کی جسامت اور فاصلوں پر ارسطرخس Aristarchus کی تصنیف، اوطولوقس Autolycus کے دو رسالوں، ذوسیوس Theodosius کے تین اور ابسقلاوس Hypsicles کے ایک رسالے کا ترجمہ ہوا ۔ بہت اغلب ہے کہ اسی صدی میں امونیوس Ammonius کی جداول اور ایک کتاب موسوم بہ ”کتاب المنشورات“ کا بھی عربی میں ترجمہ ہوا، جو اجرام سماوی کی جسامت اور فاصلے سے متعلق اور غلط طور پر بطلمیوس سے منسوب ہے [دیکھیے ابن القفطی، ص ۷۰، ۴۲، ۴۳، ۱۰۸؛ الفہرست، ص ۲۶۸، ۱۰۸].

بظاہر نویں صدی کے اوائل میں اچھے خاصے صحیح آلات کی مدد سے باقاعدہ ترصید کا سب سے پہلا سلسلہ جندی سابور (واقع جنوب مغربی ایران) میں شروع ہوا ۔ اس سے احمد نہاوندی نے اپنی عمومی جداول الزیج المشتمل کی تالیف میں کام لیا ۔ بہر کیف اسلامی علم ہیئت کے درخشاں ترین دور کا آغاز المأمون کے عہد خلافت (۸۱۳ تا ۸۳۳ء) میں ہوا ۔ بغداد کے محلۂ شماسیہ میں جو رصد گاہ واقع تھی اس میں خلیفہ کے ماہرین علم ہیئت نے یحیٰی بن ابی منصور (م ۸۳۰ یا ۸۳۱ء) کے زیر نگرانی نہ صرف حرکات سماوی کا باقاعدہ مشاہدہ کیا بلکہ المجسطی کے تمام بنیادی ابتدائی اصولوں کی غیر معمولی طور پر صحیح نتائج سے تصدیق بھی کی، مثلاً طریق الشمس کا میلان، اعتدالین کا استقبال اور سال شمسی کا طول وغیرہ ۔ ان مشاہدات کے بعد انھوں نے اپنی مصدّقہ جداول مرتب کیں، جو الزیج الممتحن کے نام سے موسوم ھیں ۔ ان جداول کی تدوین میں ان کے پیش نظر وہ سلسلۂ مشاہدات بھی تھا جو خلیفہ کی ایک اور رصدگاہ پر عمل میں لایا گیا تھا ۔ یہ رصدگاہ دمشق کے شمال میں دو ڈھائی میل دور کوہ قاسیان پر واقع تھی ۔ المأمون ھی کے عہد میں مسلحت ارضی کے متعلق ایک نہایت مشکل اور دقیق عمل انجام دیا گیا، جس میں تدمیر (Palmyra) اور الرقّہ (جو بین النہرین کے میدانوں میں واقع ہے) کے درمیانی علاقے میں خط نصف النہار کی قوس کی پیمائش کی گئی ۔ نتائج کے اوسط سے نصف النہار کے ایک درجے کا طول ۵۶ ۲/۳ عربی میل نکلا اور یہ قیمت حیرت انگیز طور پر صحیح ثابت ہوئی ۔ چونکہ عربی میل کی لمبائی ۶۴۷۳ فٹ ہوتی ہے، اس لیے یہ قیمت ۳۶۶۸۴۲ فٹ ہوگی ۔ یہ عدد عرض بلد ۳۸ اور ۳۶ شمالی کے درمیان درجے کی اصل لمبائی سے صرف تقریباً ۲۸۷۷ فٹ زائد ہے (ان اعداد کی پوری تفصیل کے لیے دیکھیے Nallino: *Il valore metrico del grado di meridiano seconds i geografi arabi*، ٹیورن ۱۸۹۳ء) ۔ المأمون کے زمانے کے فلکی حساب دانوں میں محمد بن موسٰی الخوارزمی کا نام بھی قابل ذکر ہے، جس کی مرتبہ زیج کا دو صدیوں تک

بہت رواج رہا۔

۸۵۰ سے ۸۷۰ء تک موسی بن شاکر کے تین بیٹوں نے اپنی رصدگاہ میں، جو انھوں نے بغداد میں دریاے دجلہ کے کنارے باب الطاق پر اپنے مکان میں قائم کر رکھی تھی، باقاعدہ مشاہدات کیے۔ نویں صدی ہجری کے نصف آخر میں بعض دوسرے ہیئت دانوں نے نہایت عمدہ آلات کی مدد سے شیراز، نیشاپور اور سمرقند میں مشاہدات کو جاری رکھا۔ مشہور ماہر فلکیات البتّانی [رك بآں] نے ۸۷۷ سے ۹۱۸ء تک دریاے فرات کے کنارے الرقّۃ کے مقام پر مشاہدات کیے۔ ثابت بن قرّۃ (م ۲۸۸ھ/ ۹۰۱ء) نے اپنے پیشرووں کے مشاہدات کو سورج کی حرکات کے نظریے کی تصحیح میں استعمال کیا۔ الماہانی اور النیریزی نے افلاک کا براہ راست مطالعہ باقاعدہ جاری رکھا۔ ۳۰۰ھ/۹۱۲-۹۱۳ء کے کچھ ہی بعد حبش نے بغداد میں اپنی اہم ترین کتاب تالیف کی، جس میں مثلثاتی عمل کو غیر متوقع حد تک پہنچا دیا گیا۔ دسویں صدی کے نصف ثانی میں سلاطینِ آلِ بویہ نے اپنے ہی محل میں ایک رصدگاہ قائم کی۔ انھوں نے اپنے ہاں جن ہیئت دانوں کو جمع کیا ان میں عبد الرحمن الصوفی [رك بآں] (م ۳۷۶ھ/ ۹۸۶ء)، ابن الاعلم (م ۳۷۵ھ/ ۹۸۸ء)، وِیجن بن رستم الکوہی، احمد الصاغانی (م ۳۷۹ھ/ ۹۹۰ء) ابو الوفاء [رك بآں] (م ۳۸۸ھ/ ۹۹۸ء [نیز دیکھیے البیرونی: مقالید علم الہیئۃ، مخطوطہ، ورق ۱۶۳]). وغیرہ شامل تھے۔ غزنہ (مشرقی افغانستان) البیرونی [رك بآں] (م ۴۴۰ھ/ ۱۰۴۸ء) کی بیشتر علمی سرگرمیوں کا مرکز رہا۔ جہاں تک طبیعی اور ریاضیاتی علوم کا تعلق ہے، البیرونی اسلام کا سب سے زیادہ طباع اور متبحّر مفکر تھا۔

مصر میں علم ہیئت کے سائنسی مطالعے کی ابتدا فاطمی خلیفہ العزیز (۳۶۵ھ/۹۷۵ء تا ۳۸۶ھ/ ۹۹۶ء) کے عہد حکومت میں ہوئی۔ اس نے قاہرہ میں ایک مشہور رصدگاہ قائم کی، جسے خلیفہ الحاکم (۳۸۶ھ/ ۹۹۶ء تا ۴۱۱ھ/ ۱۰۲۱ء) نے بھی ایک بیش قرار وقف عطا کیا۔ یہیں ابن یونس [رك بآں] (م ۳۹۹ھ/ ۱۰۰۹ء) نے ۳۶۷ھ/ ۹۷۷ء سے ۳۹۸ھ/ ۱۰۰۷ء تک اپنے مشاہدات کا ایک باقاعدہ سلسلہ جاری رکھا، جو بعد میں اس کی مشہور جداول الزیج الحاکمی کی بنا قرار پایا۔ مصنفین علم ہیئت کے ضمن میں ابن الہیثم [رك بآں] (م ۴۳۰ھ/ ۱۰۳۹ء) کا ذکر بھی ضروری ہے۔ وہ ایک مقبول عام چھوٹے سے کتابچے کا مصنف تھا، جس میں اس نے بدیہی طور پر بطلمیوس کے "مفروضات" کی دوسری کتاب کے مماثل حرکات سماویہ کی توضیح مجسم کروں اور کرے کے قرصوں (مناشیر) کے دو مفروضوں سے کی ہے، یعنی ایسے قطعات کروی سے جو کرے کے مرکز سے گزرتے ہیں۔

الاندلس میں علم ہیئت کے مطالعے کا ذوق خاص طور پر دسویں صدی کے وسط سے پیدا ہوا۔ قرطبہ، اشبیلیہ اور طلیطلہ کے رؤسا نے اس کی سرپرستی کی اور یہ عربوں ہی کے علم ہیئت کے طفیل ہے کہ قشتالہ کے الفانسو دہم (۱۲۵۲ تا ۱۲۸۲ء) کے حکم سے پہلے ہسپانوی اور پھر لاطینی زبان میں اس پر کتابیں لکھی گئیں۔ اندلس کے ممتاز ترین ہیئت دان حسب ذیل تھے: مسلمۃ المجریطی (م ۳۹۸ھ/ ۱۰۰۷-۱۰۰۸ء)؛ ابن السمح (م ۴۲۶ھ/ ۱۰۳۸)؛ جابر بن افلح (م مابین ۱۱۴۰ و ۱۱۵۰ء)، جسے قرون وسطٰی کے یورپی مترجمین نے Geber Filius Afflae لکھا ہے۔ اور بالخصوص الزرقالی (تراجم میں (Arzachel))، جو گیارھویں صدی کے نصف آخر میں ہوا ہے اور جس کا ذکر آئندہ سطور میں آئے گا۔ اسی طرح ہسپانیہ

ہی کے فلاسفہ نے حرکات سماویہ کی بطلمیوسی تعبیرات کی مخالفت کی۔ مصر کے مغربی جانب شمالی افریقہ میں کوئی باقاعدہ رصدگاہ نہ تھی، تاہم بعض ہیئت دانوں کا، جنھوں نے اچھے مشاہدات کیے، ذکر کیا جاسکتا ہے، مثلاً ابو علی المراکشی (جسے بعض مخطوطات میں غلطی سے ابو الحسن علی کے نام سے موسوم کیا ہے)، جس کی تصانیف مراکش میں ۱۲۰۰ء کے قریب وجود میں آئیں۔

شمالی ایران کے سلجوق سلاطین نے اپنے ہاں متعدد ہیئت دان جمع کر لیے۔ خاص ان کے استعمال کے لیے ایک رصدگاہ موجود تھی، جو سلطان جلال الدین ملک شاہ نے ۴۶۷ھ/۱۰۷۵ء میں الرے یا نیشاپور میں قائم کی تھی۔ یہ وہی سلطان ہے جس نے سرکاری تقویم میں شمسی سال کے طول کی صحیح تخمین پر مبنی ایک نہایت اہم اصلاح نافذ کی تھی۔ اس کے ایک جانشین کے لیے مشہور ہیئت دان الخازنی نے ۵۱۲ھ/۱۱۱۸ء کے کچھ ہی بعد اپنی قابل قدر جداول مرتب کیں، جو الزیج السنجری کے نام سے موسوم ہیں۔

بغداد کی تاخت و تاراج اور خلافت عباسیہ کو ختم کرنے کے ایک سال بعد مغول کے ایلخانی خاندان کے خان ہولاگو نے مغربی ایران میں جھیل ارمیہ کے قریب مراغہ کے مقام پر ۶۵۷ھ/۱۲۵۹ء میں ایک عظیم رصدگاہ کی تعمیر شروع کی۔ اس رصدگاہ کے ساتھ منتخب ہیئت دانوں کی ایک جماعت فاضل اجل نصیر الدین طوسی کی سر کردگی میں وابستہ تھی۔ طوسی نے بارہ سال کی محنت شاقہ کے بعد زبان فارسی میں اپنی مشہور جداول شائع کیں، جو الزیج الایلخانی کے نام سے موسوم ہیں۔ قطب الدین محمود الشیرازی (م ۷۱۰ھ/۱۳۱۰ء) بھی، جو نصیر الدین کا شاگرد تھا، خاص طور پر قابل ذکر ہے۔

قاہرہ میں ابن الشاطر (م ۷۷۷ھ/۱۳۷۵ء یا ۷۸۱ھ/۱۳۷۹ء) نے اچھے مشاہدات کیے۔ اس کی تیار کردہ جداول شام مصر اور تمام شمالی افریقہ میں بہت مشہور ہوئیں۔

مسلمانوں کا علم ہیئت سمرقند میں اپنے اوج کمال پر پہنچا۔ امیر تیمور کے پوتے سلطان الغ بیگ نے اس مقام پر ایک بہت بڑی رصدگاہ قائم کی، جہاں اس نے اپنے زمانے کے ممتاز ترین ہیئت دانوں، مثلاً جمشید الکاشی قاضی زادہ، الرومی، علی القوشجی وغیرہ کو بلا بھیجا اور کئی سال تک بذات خود مشاہدات کی نگرانی کرتا رہا۔ اس کی اپنی جداول (زیجات) اس کے علمی ذوق و شوق کی شاندار یادگار ہیں۔ نصیر الدین کی طرح الغ بیگ نے صرف حرکات سماویہ کی جدولوں کی اصلاح ہی نہیں کی بلکہ اس نے اپنے پیشروؤں کی تیار کردہ زیجوں کی بطور خود مکمل نظر ثانی بھی کی، جو افلاک کے براہ راست مشاہدے پر مبنی تھی۔ سلطان نے ایک قاتل کے ہاتھوں ہلاک ہونے سے چند ماہ پہلے اپنی کتاب کا مقدمہ فارسی میں خود لکھا تھا۔

الغ بیگ کی ذات کے ساتھ ہی تمام اسلامی دنیا میں فلکیات کی علمی تحقیقات ختم ہو گئی۔ اس کے بعد ہمیں صرف چھوٹی چھوٹی ابتدائی کتابوں کے مصنف، زیجوں اور تقویموں کے مؤلف اور رائج العالم آلات رصد کے تشریح نگار ملتے ہیں۔ باوقار ہیئت دان نابود ہو گئے؛ صرف مسجدوں کے موقت باقی رہ گئے۔

مسلمان ہیئت دانوں نے بلا استثنا بطلمیوسی نظام عالم کی بنیادی خصوصیات کو تسلیم کرتے ہوئے اپنی جدولوں میں ہمیشہ اسی کا اتباع کیا ہے، یعنی زمین کائنات کے مرکز پر مطلقاً بلا حرکت قائم ہے اور اجرام فلکی کی تمام حرکات مستدیر اور یکساں ہوتی ہیں اور ان کی ظاہری نامساواتوں کی

توجیہ منطقۃ البروج کے ہم مرکز دائروں (ممثلہ)، خارج المرکز دائروں اور افلاک تداویر کے اجتماع سے کی جاتی ہے ۔ چوتھی صدی ہجری ہی میں اس سوال پر بحث کی گئی تھی کہ آیا اپنے محور کے گرد زمین کی گردش کا امکان ہے ؟ لیکن بعد کی صدیوں میں اس کا مطلقاً ساکن ہونا ہر جگہ تسلیم کر لیا گیا ۔ کرات سماوی (افلاک) کی نوعیت کا سوال صرف فلاسفہ اور غیر استدلالی علماے دین کے زیر بحث رہا ۔ ابتدائی صدیوں کے ہیئت دانوں کو اس بحث سے کوئی سروکار نہ تھا ۔ وہ اپنے علم کی اغراض کے لیے انہیں محض ہندسی دائرے تصور کرنے پر ہی اکتفا کرتے رہے ۔ علم ہیئت میں مجسم اور شفاف کروں کا تصور صرف ابن الہیثم (م ۴۳۰ھ/۱۰۳۹ء) کے زمانے میں داخل ہوا ۔ اگرچہ خارج المرکز دائروں اور افلاک تداویر کے مفروضے سے سیاروں کی حرکات کا تصور نہایت پیچیدہ بن گیا تھا، تاہم (بلا امداد رقاص [pendulum] و دور بین) مشاہدے پر مبنی مقدمات کے ساتھ اس کی پوری تطبیق ہوتی تھی، جو ایک حاسب کی ضروریات کے لیے کافی تھی اور ان کے بجاے ایسے مفروضات قبول کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی جاتی تھی جن کی کوئی قابل اطمینان طبیعی توجیہ اس وقت تک موجود نہ تھی ۔ ان کے ہاں ہمیں شمس مرکزی نظام کا سراغ نہیں ملتا، جو بیک وقت بطلمیوس کی سند، ارسطو کے فلسفے اور نجومیوں کے اعتقادات کے خلاف ہوتا ۔ ہمیں یہ بات فراموش نہ کرنی چاہیے کہ ایک صدی سے زیادہ عرصے تک نظام کوپرنیکس (Copernican System) ہمارے لیے محض ایک فلسفیانہ مسئلہ بنا رہا ۔ مشاہدے پر مبنی علم ہیئت کے ساتھ اسے کچھ سروکار نہ تھا اور اس کی بنا پر کوئی فیصلہ کن یا اہم دلیل اس کی تائید میں پیش نہ کی جا سکتی تھی۔

عرب ہیئت دان اچھی طرح جانتے تھے کہ ایسے نئے عام نظریے پیش کرنے کے بجاے، جن کے لیے قدیم نظریوں ہی کی طرح کوئی عملی ثبوت پیش نہ کیا جا سکتا ہو، یہ زیادہ ضروری ہے کہ صدیوں تک افلاک کا باقاعدہ مشاہدہ کیا جائے اور اس طرح المجسطی میں دیے ہوے اعداد کی تصحیح کی جا سکے۔ یہ کام انہوں نے نہایت خوش اسلوبی سے سر انجام دیا اور اس میں وہ کبھی بطلمیوس کے نام نہاد مغالطہ آمیز مشاہدات سے متاثر نہ ہوے ۔ انہوں نے یہ معلوم کیا کہ اوج شمس (جسے قدما غیر متحرک سمجھتے تھے اور جس کا مشاہدہ انہوں نے اپنے بیان کے مطابق ہمیشہ طول بلد کے ایک ہی نقطے سے کیا تھا) استقبال اعتدالین کی حرکت کے تابع ہے ۔ الزرقالی تو اس حد تک کامیاب ہوا کہ اس نے اوج شمس کی مخصوص خفیف حرکت کا بھی سراغ لگا لیا۔ انہوں نے یہ بھی دریافت کیا کہ طریق الشمس کا میلان ناقابل تغیّر نہیں، جیسا کہ یونانیوں کا فرضی مشاہدات کی بنا پر ادّعا تھا، بلکہ آہستہ آہستہ دائمًا کسی طرف مائل ہے، جس کی حدود کا اندازہ قدرتی طور پر ہماری اٹھارھویں صدی کی سماوی میکانیات ہی سے ہو سکا ہے ۔ سورج اور ایک حد تک چاند کے متعلق ابتدائی معلومات، شمسی اور کوکبی سال کی میعاد اور استقبال اعتدالین کی تحقیق انہوں نے حیرت انگیز صحت کے ساتھ کی ۔ علاوہ ازیں انہوں نے ستاروں کی جدولوں کی بھی اصلاح کی ۔ نصیر الدین الطوسی نے بطلمیوس کی ہندسی اشکال کو پیچیدہ تر بنا کر نظریۂ سیّارگان کو پایۂ تکمیل تک پہنچانے کی کوشش کی۔ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ عرب ہیئت دانوں نے یونانیوں کے خلاف زہرہ کے اوج کا وہی طول، وہی خروج المرکز اور وہی تعدیل المرکز قرار دیا جو سورج کے لیے مخصوص تھا ۔ اس کا مفہوم بنیادی طور پر زہرہ کے مدار کو مدار شمسی کی تدویر بنانا

تبدیل کرنا ہے، جس کا مرکز خود سورج ہے ۔ دوسرے الفاظ میں اس کا مطلب یہ ہوا کہ زہرہ کو سورج کا تابع سیارہ قرار دیا جائے ۔ عربوں کی مرتب کردہ کواکب ثابتہ کی فہرستوں کی اس لحاظ سے بڑی اہمیت ہے کہ وہ محض بطلمیوس کی فہرستوں سے ماخوذ نہیں ۔ آخر میں اس بات کا ذکر بھی ضروری ہے کہ علم مثلثات کے ضابطوں کے اطلاق اپنے آلات رصد کے اوصاف و تعداد اور اپنے مشاہدات کے طور و طریق میں عربوں کو اپنے پیشرو یونانیوں پر نمایاں سبقت حاصل ہے ۔ مشاہدات کی تعداد، تسلسل اور صحت کے لحاظ سے یونانی علم ہیئت کے مقابلے میں اسلامی ہیئت کی برتری آشکارا ہے ۔

کواکب ثابتہ کے اہتزاز (حرکت الاقبال والادبار)، یعنی ان کی آگے پیچھے حرکت کا مفروضہ، جسے ثابت بن قرہ نے صحیح تسلیم کیا تھا اور کسی قدر مختلف صورت میں الزرقالی نے بھی اسے قبول کیا تھا، غلط ہے ۔ اسے پیش کرنے کا مقصد یہ تھا کہ طریق الشمس کے میلان اور استقبال کے متعلق یونانیوں اور عربوں کے مشاہدات میں مطابقت پیدا ہو جائے ۔

تیسری قمری عدم مساوات یا اختلاف کا اکتشاف غلط طور پر ابوالوفاء سے منسوب کیا جاتا ہے حالانکہ یہ پہلے پہل ٹائیکوبراہے Tycho Brahe نے دریافت کیا تھا ۔ بہر حال یہ بات فراموش نہ کرنی چاہیے کہ اس ''اختلاف'' کا تقریباً نصف بطلمیوس کے πρόσνευσις میں اور مسلمان ہیئت دانوں کی تعدیل الخاصۃ القمر میں پہلے سے موجود تھا ۔

سربرآوردہ عالم دین، فلسفی اور منجم فخر الدین الرازی (م ۶۰۶ھ / ۱۲۱۰ء) نے کئی موقعوں پر ہیئت دانوں کے بنیادی مفروضات کے متعلق اپنے گہرے شکوک کا اظہار کیا تھا، لیکن یہ واقعہ ہسپانیہ کا ہے کہ وہاں بعض فلاسفہ نے ارسطو کے نام پر حرکات سماویہ کی بطلمیوسی تعبیر کے خلاف علم بغاوت بلند کیا ۔ ان میں پیش پیش ابن باجہ (محمد بن یحیی المعروف بہ الصائغ؛ م ۵۳۳ھ / ۱۱۳۹ء) تھا، جسے یورپی مصنفین Avenpace کے نام سے یاد کرتے ہیں ۔ اس نے تداویر کو مسترد کر دیا اور دعوٰی کیا کہ خارج المرکز دائروں کے ذریعے جملہ امور کی توجیہ کی جا سکتی ہے ۔ ابن طفیل (م ۵۸۱ھ/ ۱۱۸۵ - ۱۱۸۶ء) نے تداویر اور خارج المرکز دائروں دونوں کو رد کر دیا، لیکن اس کی رائے کی کوئی تحریری وضاحت موجود نہیں ۔ ابن رشد (م ۵۹۵ھ/۱۱۹۸ء) نے یوڈاکسس Eudoxus کے ہم مرکز کروں کے مفروضے کو مع ان کی مرغولہ نما (''لولبی''؛ یوڈاکسس کی ἱππόπεδη)، سیاروی حرکات کے بڑی حد تک پھر زندہ کیا، جو لمبوتری ∞ شکل کے مانند طریق الشمس کے مطابق ہوتی ہیں ۔ اس کا نصف حصہ (—) مشرقی نصف کرے اور دوسرا نصف حصہ (—) مغربی نصف کرے میں واقع ہوتا ہے ، لیکن اسے اس نظام کی مکمل توضیح کی مہلت نہ مل سکی ۔ آخر میں البطروجی (Alpetragius، م نواح ۶۰۰ھ / ۱۲۰۴ء) نے اس غرض سے کہ ہر بات مشائی (ارسطاطالیسی) طبیعیات کے اصولوں کے مطابق ہو جائے ، ابن رشد کی طرح نہ صرف ایسے کرات کو تسلیم کرلیا جو زمین کے ساتھ ہم مرکز ہیں اور مختلف محوروں پر گردش کرتے ہیں، بلکہ اس نے ایک اور عجیب و غریب مفروضہ بھی قائم کیا، جس میں وہ اخوان الصفا اور فخرالدین الرازی سے متفق تھا ۔ اس کے بموجب اس نے اجرام فلکی کی مغرب سے مشرق کی جانب حرکت کے وجود کا انکار کیا ، یعنی اس کا خیال تھا کہ سیاروں کی (مشرق

کی جانب) براہِ راست حرکت محض ایک فریبِ نظر ہے. جس کا باعث یہ ہے کہ سیاروں کی زاویائی سرعت اس سرعت سے کم ہے جس سے کرۂ سماوی زمین کے گرد اپنی یومیہ گردش کی تکمیل کرتا ہے۔ ہسپانوی فلاسفہ کے ان مفروضات کو ہیئت دانوں نے کبھی تسلیم نہیں کیا۔

مآخذ: (۱) Delambre : *Hist. de l'astron. au mayen âge*، پیرس ۱۸۱۹ء، ص ۱ تا ۲۲۱، ۵۱۳ تا ۵۳۹ (یہ تاریخ نہیں بلکہ مسلمان مصنفین کی مختلف کتابوں کی بری بھلی ریاضیاتی تحلیل ہے، جس کا ایک اور نقص یہ ہے کہ اس میں مصنف نے جا بجا زیر نظر مصنفین کے بجائے اپنی توضیحات درج کر دی ہیں - علم ہیئت کی دوسری تاریخیں، جن میں سے Wolf کی تاریخ بہترین ہے، سب کی سب فرسودہ اور ناکافی ہیں)؛ (۲) راقم مقالہ، در Hastings : *Encyclopaedia of Religion and Ethics*، بذیل مادۂ Star؛ (۳) Nallino : *al-Battānī sive Albatenii Opus astromincum*، ۳ جلد، میلان ۱۸۹۹ تا ۱۹۰۷ء؛ (۴) Caussin : *Le liver de la Grande Table Hakémite observée par .... ebn Iounis*، در *Notices et extraits des mss. de la Bibl. Nat.*، ۷ (۱۸۰۳ء): ۱۶ تا ۲۴۰ (زیادہ اہم تاریخی حصوں کا متن اور ترجمہ)؛ (۵) Sédillot : *Mémoire sur les instruments astronomiques des Arabes*، پیرس ۱۸۴۱ء؛ (۶) L. Gauthier : *Une réforme du système astronomiques de Ptolémée tentée per les Philosophes arabes du XIIe siècle*، در *JA*، سلسلۂ دهم، ۱۴ : ۴۸۳ تا ۵۱۰ (علم ہیئت کے نقطہ نظر سے بالکل ناکافی)؛ (۷) Braunmühl : *Vorlesungen über Gesch. d. Trigonometrie*، لائپزگ ۱۹۰۰ء، ۱ : ۴۲ تا ۸۶؛ ہیئت دانوں کی سوانح عمری اور فہرست کتب پر حواشی کے لیے دیکھیے (۸) Suter کی گراں قدر کتاب، جس کا ذکر مادۂ علم نجوم کے آخر میں کیا گیا ہے۔

(C. A. NALLINO)

(۲) علم الهیئة یا "علم الاشکال (الافلاک)" یا فلکیات (جو عربی میں کئی اور ناموں سے معروف ہے) علم کی وہ شاخ ہے جس میں کائنات کی هندسی ساخت سے بحث کی جاتی ہے، جس کے تحت اجرام فلکی کی دوری حرکات کے قواعد و ضوابط منضبط کیے جاتے ہیں، ان حرکات کی توضیح کے لیے متحرک نمونے (models) اختراع کیے جاتے ہیں، جنھیں جداول میں منتقل کر لیا جاتا ہے تاکہ کوئی شمارندہ سطح زمین پر کسی جگہ سے حتی الامکان سہولت اور صحت کے ساتھ اجرام فلکی کا مشاہدہ کرکے ان کے مقام کو متعین کر سکے، نیز اس کی مدد سے ایسے آلات کو ایجاد اور استعمال کیا جاتا ہے جو ہمارے مشاہدات کی زیادہ سے زیادہ صحت کی ضمانت دے سکیں۔

تقریباً ۸۰۰ء کے بعد مسلمان ماہرین فلکیات کے ہاں کائنات کی هندسی ساخت کا جو تصور پایا جاتا تھا وہ بہت حد تک بطلیموس (ptolemy) کے اس نظریے کے مطابق تھا جو اس نے اپنی کتاب المجسطی (*Almagest*) میں پیش کیا، یعنی زمین آٹھ کروں کے ایک سلسلے کے تقریباً مرکز میں غیر متحرک اور ساکن ہے اور یہ کرے اس کا احاطہ کیے ہوئے ہیں - آٹھواں کرہ ثوابت سے پیوست ہے (ان ثوابت کی فہرست الصوفی [م ۳۷۶ھ / ۹۸۶ء] جیسے علما نے مرتب کر دی ہے) اور روزانہ مشرق سے مغرب کی جانب گردش کرتا ہے - اس کی ایک حرکت مخالف سمت میں بھی ہے، جو قریب قریب استقبال اعتدالین کے برابر ہوتی ہے - ایک اور نظریے کے مطابق (جیسے ثابت بن قرۃ اور دوسرے اندلسی ہیئت دانوں نے پیش کیا) یہ کرہ اپنی روزانہ گردش کے علاوہ ایک ارتعاشی حرکت بھی کرتا ہے، جسے اصطلاحاً اهتزاز طریق الشمس کہا جاتا تھا - زمین سے خارج المرکز پانچ ثوابت کے

کرے اس طرح گردش کرتے ہیں کہ ان کے مراکز گردش مراکز ہندسی کے مطابق نہیں ہوتے۔ عطارد کا نمونہ تیار کرتے وقت بطور خاص گردانہ میکانیت سے کام لیا جاتا ہے اور یوں اس کے مدار میں دو حضیض پیدا ہو جاتے ہیں۔ ان کروں کی سطح پر سیاروں کے دو دوائر تدویر واقع ہیں۔ شمس کے نمونے کی گردش صرف خارج المرکز دائرے کی صورت میں ہوتی ہے۔ اس کے برعکس قمر کے نمونے میں نہ صرف ''گردانہ میکانیت'' سے کام لیا جاتا ہے جس کے باعث اس کا مرکز تدویر زمین کے مرکز کے گرد گھوم سکتا ہے بلکہ دائرۂ تدویر سے بھی، جس میں شمسی اوجی حرکت دائرۂ تدویر کے اوج مدار سے نہیں بلکہ اس خط کے ایک نقطے سے شمار کی جاتی ہے جو ''گردانہ میکانیت'' (crank mechanism) کے محیط پر واقع ''نقطۂ مخالف'' (opposite point) سے دائرۂ تدویر میں سے ہو کر گزرتا ہے۔ مسلمان ہیئت دانوں کی بیشتر مساعی اس نظام کی پیچیدگیوں کی وضاحت اور مقادیر کی باریکیوں سے بحث کرنے پر مشتمل رہیں، جن کی رو سے یہ حرکات فلکی کے ماہیتی سے کمیتی نمونے میں منقلب ہو جاتا ہے۔ یہاں اس امر کا بیان بھی مناسب ہوگا کہ علم ہیئت پر ہندی اور ساسانی کتابوں کے تراجم کے باعث (جن کا ذکر آگے آئے گا) مسلمانوں کے علم ہیئت نے اجرام فلکی کے ہندسی نمونوں کے بجائے حسابی منہاجات، مقادیر معلومہ اور جداول کو قبول کیا (یعقوب بن طارق کی ترکیب الافلاک اس سلسلے میں ایک استثنا قرار دی جا سکتی ہے)۔ اس طرح انہوں نے مذکورۂ بالا بطلمیوسی نظام افلاک میں کوئی ترمیم و اضافہ نہیں کیا۔

المجسطی کے مصنف کی تقلید میں مسلمان علمائے فلکیات کے ہاں اس سارے نظام کا تصور ایک ایسی ریاضیاتی شکل کا تھا جس کا ضروری نہیں کہ کوئی طبیعیاتی مثنّی بھی ہو۔ بایں ہمہ ابن الہیثم [رک بآن] (م ۴۳۰ھ / ۱۰۳۹ء) نے اس روایت کو آگے بڑھایا جس کا آغاز بطلمیوس کی اپنی ''مفروضات'' (Hypothesis) کی کتاب دوم میں ہو چکا تھا۔ ابن الہیثم کے نزدیک المجسطی میں دیے ہوئے فی الواقع طبیعیاتی حقائق ہیں۔ اس نظریے کو قبول کرنے والوں کے پیش نظر مسئلہ یہ تھا کہ ان نمونوں کو ارسطاطالیسی طبیعیات سے کیسے تطبیق دی جائے، جس کی رو سے اجرام سماوی کے لیے صرف ایسی غیر متبدل گردش ممکن ہے جو زمین کے مرکز کے ساتھ ساتھ متحد المرکز ہو۔ اندلس کے فلاسفہ لیے، جن کے سلسلے کی ابتدا ابن باجہ (م ۵۳۳ / ۱۱۳۸-۱۱۳۹ء) سے ہوئی اور ابن طفیل، ابن رشد اور ابن بطروجی [رک بآن] کے ساتھ ساتھ آگے بڑھا، اس مسئلے کو کچھ یوں حل کرنے کی کوشش کی کہ یا تو دائرۂ تدویر کو جزوی طور پر ختم کر دیا جائے یا کائنات کے ابری اجزا سے دائرۂ تدویر اور خارج المرکز دائروں کو مکمل طور پر نکال دیا جائے؛ لیکن ان کی یہ کوشش فلکیاتی نقطۂ نظر سے بار آور ثابت نہ ہوئی۔ ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی کے اواخر اور آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی کے اوائل میں اس مسئلے کو حل کرنے کے سلسلے میں سے مراغہ، تبریز اور دمشق میں زیادہ حقیقت پسندانہ کوشش کی گئی۔ وہاں مقصود محض یہ تھا کہ بطلمیوسی نظام سے غیر ارسطاطالیسی عناصر، یعنی غیر متبدل اور یکساں گردش کے مرکز اور قمر کا نقطۂ مخالف، حذف کر دیے جائیں تاکہ اجرام فلکی کی حرکات کو یکساں گردشوں کے اجتماعات ہی کے ذریعے ظاہر کیا جا سکے۔ دبستان مراغہ کی کامیابی اور آگے چل کر اس کے پیش کردہ حلوں کے اثرات کا ذکر سطور ذیل میں آئے گا۔

عربوں کو بطلمیوسی فلکیات نے ہمیشہ سے متأثر نہیں کیا۔ زمانۂ جاہلیت اور پہلی صدی ہجری

میں عربوں کا علم ہیئت بس یہیں تک محدود تھا کہ وہ اٹھائیس منازل القمر کے ذریعے اوقات شب اور طلوع و غروب شمسی (انواع) سے موسموں کے بارے میں سرسری سا اندازہ لگا سکتے تھے ۔ دوسری اور تیسری ھجری میں ــ یعنی خلافت امیہ کے زوال اور خلافت عباسیہ کے پہلے ڈیڑھ سالہ دور میں ــ علم ہیئت (نیز علم النجوم، جس میں فلکیات کا علم بھی شامل تھا) پر سنسکرت، پہلوی، یونانی اور سریانی زبانوں سے متعدد کتابیں عربی میں ترجمہ کی گئیں ۔ اس دور تراجم کے کم و بیش نصف اول میں عرب ہیئت دان انتخابیت کی طرف بے حد مائل تھے ۔ انتخابیت کی جانب یہ رجحان بعض علاقوں، مثلاً اندلس، میں بہت عرصہ بعد تک بھی پوری شد و مد سے جاری رہا ۔ تیسری صدی ھجری / نویں صدی عیسوی میں بطلمیوس کے منضبط منہاجات اور ھندسی تصدیقات سے متعارف ہو جانے کے بعد رصدی ہیئت میں بڑی تیزی سے ترقی ہونے لگی، جو کچھ تو اس لیے وجود میں آئی تھی کہ یونانی، ایرانی اور ھندی نظاموں کے تناقضات کی تحقیق کی جائے اور کچھ اس لیے کہ بطلمیوسی مقادیر معلومہ کی اصلاح ہو سکے ۔ اسلامی ممالک میں، یا یوں کہیے کہ کم از کم یونانی فکر سے متأثر علما کے ہاں، رفتہ رفتہ بطلمیوسی نظام کی برتری تسلیم کی جانے لگی اور یوں اکثر مسلمان ماھرین فلکیات کی نظر میں المسجطی کو جائز یا ناجائز طور پر ایک مسلمہ حیثیت حاصل ہو گئی ۔ ۹۰۰ء کے لگ بھگ البتانی کی زیج الصابی کی اشاعت کے ساتھ اس عمل کی تکمیل ہو گئی اور اندلسی علما کی ھند نوازی، ارسطا طالیسیوں کے حملوں اور دبستان مراغہ کی کامیابیوں کے باوجود زمانۂ حال میں یورپی علم ہیئت کے وجود میں آنے تک بطلمیوس ہی کا ڈنکا بجتا رہا ۔

سنسکرت سے تراجم : معلوم ہوتا ہے کہ علم ہیئت پر سنسکرت سے قدیم ترین عربی ترجمہ زیج الأرکند ہے (ارکند سنسکرت لفظ ''اھرگنڈ'' کی تحریف ہے) ۔ یہ ۱۱۷ھ / ۷۳۵ء کے کچھ ہی بعد سندھ میں کیا گیا تھا (دو اور زیجات، یعنی زیج الھزور اور زیج الجامع بھی اسی پر مبنی تھیں ۔ یہ دونوں دوسری صدی ھجری / آٹھویں صدی عیسوی میں قندھار کے مقام پر مرتب ہوئی تھیں) ۔ زیج الارکند کے مندرجات زیادہ تر تو کھنڈ کھاڈیکہ سے ماخوذ تھے، جو بھلمالہ کے برھم گپت نے ۶۶۵ء میں لکھی تھی، تاھم اس میں یزد جرد سوم (۶۳۲ تا ۶۵۲ء) کی زیج شاہ کے اثرات بھی ملتے ھیں، جس کا تعلق کھنڈ کھاڈیکہ ھی کی طرح آریہ بھٹ (متولد ۴۷۶ء) کے دبستان ''آردھ راتریکہ'' (=آدھی رات) سے تھا ۔

۷۴۲ء میں ایک اور سنسکرت زیج کا عربی میں ترجمہ ھوا ۔ ھندوستانی کتابوں کی پیروی میں یہ ایک منظوم کتاب تھی، جس کا نام زیج الھرقن رکھا گیا ۔ یہاں ''ھرقن'' واضح طور پر ''اھرگنڈ'' کی ایک اور تحریف نظر آتی ہے ۔ یہ زیج آریہ بھٹ کے دبستان ''اَوْدَیکہ'' (=طلوع آفتاب'') یعنی آریہ بھٹیہ پر مبنی تھی، جو اس نے ۴۹۹ء میں لکھی تھی۔

سنسکرت سے عربی میں ھونے والے تراجم میں سے مہاسدھانت کا ترجمہ اھم ترین تھا، جس کا تعلق دبستان برھمہ (براھم پکشہ) سے ہے ۔ مہاسدھانت بنیادی طور پر وشنو دھرم اتر پران کی پیتا مہاسدھانت (جو پانچویں صدی عیسوی کے نصف اول میں لکھی گئی) اور براھمسپٹ سدھانت (جو برھم گپت نے ۶۲۸ء میں لکھی تھی) پر مبنی ہے، تاھم اس کے بعض مبادیات آریہ بھٹیہ سے بھی ماخوذ ھیں، جن کی شناخت ان کے بچے کھچے اجزا میں ہو سکتی ہے ۔ اس ترجمے کی تقریب اس وقت پیدا ہوئی جب ۱۵۴ھ / ۷۷۱ء یا ۱۵۶ھ / ۷۷۳ء

میں سندھ سے ایک سفارت بغداد میں المنصور کے دربار میں باریاب ہوئی تھی ۔ کہا جاتا ہے کہ اس کا مترجم الفزاری تھا، جس کی زیج السندھند الکبیر میں ایرانی اور ہندی نظریات خلط ملط ملتے ہیں ۔ اس کے علاوہ الفزاری نے زیج اعلٰی سِنی العرب بھی مرتب کی تھی ۔ یہ اس کی سابق الذکر کتاب پر مبنی ہے ۔ اس زیج کو اولیں فلکیاتی جداول قرار دیا جا سکتا ہے ، جو عربی تقویم تیار کرنے میں کام آتے تھے ۔ یہ ۷۹۰ء کے لگ بھگ تالیف ہوئی ۔ یعقوب بن طارق ایک اور عالم تھا جسے مہاسدھانت سے مستفید ہونے کا موقع ملا ۔ اس نے ۷۷۷ یا ۷۷۸ء میں ترکیب الافلاک لکھی ۔ اس کے علاوہ اس کی تالیفات میں ایک اور زیج، نیز کتاب العلل بھی شامل ہے ۔ ان سب میں ہندی اور ایرانی نظریات کا امتزاج ملتا ہے ۔ الفزاری اور یعقوب ابن طارق کی یہ تصانیف سندھند روایت کے لیے بنیاد ثابت ہوئیں، جس کا ذکر آگے آئے گا ۔

۸۰۰ء کے قریب آریہ بھٹیہ کا ایک اور ترجمہ زیج الارجبہر کے نام سے مسلم ماہرین فلکیات کے ہاں نظر آتا ہے ۔ معلوم ہوتا ہے کہ صرف ابوالحسن الاہوازی ہی اسے سمجھ سکتا تھا، البتہ ابو معشر [رک باں] (م ۲۷۳ھ / ۸۸۶ء) کو بھی یقیناً اس کتاب سے شناسائی تھی ۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ سطور زیر نظر میں اور اسی طرح آگے چل کر جن تصانیف کا ذکر آیا ہے ان میں سے کوئی بھی محفوظ نہیں رہی ۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے بارے میں جو معلومات دی گئی ہیں ان پر نظر ثانی کی ضرورت اور اختلاف کی گنجائش باقی ہے ۔

پہلوی سے تراجم : ساسانیوں کی فلکیات اور علم نجوم دونوں عربی تراجم اور اقتباسات کے ذریعے ایران میں پہنچے ۔ ان علوم پر ساسانیوں کی تصانیف یونانی اور ہندی نظریات کا ملغوبہ ہیں ۔ بطلمیوس کی المجسطی کا ایک پہلوی ترجمہ تیسری صدی عیسوی میں بھی موجود تھا ۔ ایک اور کتاب، جس کا تعلق آریہ بھٹ کے دبستان 'آردھ راتریکہ' سے ہے، ۵۵۶ء میں دستیاب تھی ۔ اسی طرح 'براھمپکشہ' سے متعلق ایک تصنیف غالباً اس سے بھی قبل ۵۰۰ء میں موجود تھی ۔ زیک شتر و ایار (= زیج الشاہ) سے، جس پر ۵۵۶ء میں انوشروان کے لیے نظرثانی کی گئی، ماشاء اللہ نے استفادہ کیا (حدود ۷۸۰ تا ۸۱۰ء)، لیکن شاید اس کا عربی میں کبھی ترجمہ نہیں ہوا ۔ آگے چل کر اس کا ایک نظرثانی شدہ نسخہ یزد جرد سوم کے عہد میں شائع ہوا، جسے ایک شخص التمیمی نے زیج الشاہ کے نام سے عربی میں منتقل کیا ۔ الفزاری نے اس کتاب سے (خصوصاً اس کی تعدیلات سیارگان سے)، نیز ابو معشر نے فائدہ اٹھایا ۔ البیرونی [رک باں] کے زمانے میں بھی اس کے نسخے مروج و مستعمل تھے ۔

یونانی اور سریانی سے تراجم : فلکیات پر یونانی سے جو اہم ترین تصنیف عربی میں ترجمہ کی گئی وہ بلاشبہہ بطلمیوس کی المجسطی تھی ۔ اصل یونانی کتاب اور اس کا سریانی ترجمہ دونوں کو عربی میں منتقل کیا گیا ۔ یہ کام تیسری صدی ہجری / نویں صدی عیسوی کے ابتدائی سالوں میں الحجاج کے ہاتھوں انجام پذیر ہوا اور ان علماے فلکیات کے لیے بہت مؤثر ثابت ہوا جنہیں مامون الرشید نے اپنے دربار میں جمع کر لیا تھا ۔ بہر حال اس کتاب کا مستند ترین ترجمہ وہ ہے جو اسحٰق بن حنین [رک باں] نے کیا تھا اور جس کی ثابت بن قرۃ [رک باں] نے تصحیح و اصلاح کی تھی ۔ تیسری صدی ہجری / نویں صدی عیسوی کے دوران میں بطلمیوس کے ''مفروضہ'' (*Hypotheses*) اور تیون Theon کے سہل جداول کے علاوہ فلکیات پر یونانیوں کی نسبۃً کم اہم نگارشات کے وہ مجموعے بھی عربی میں منتقل کر لیے گئے جو ''ھیئۃ الصغرٰی'' کے نام سے معروف تھے ۔ آگے چل کر

جب یہ طے ہو گیا کہ اقلیدس کی مبادیات پر عبور حاصل کرنے کے بعدھی علم الہیئۃ کا مطالعہ شروع کیا جائے تو یہ مجموعے ''ہیئۃ الوسطٰی'' کے نام سے یاد کیے جانے لگے ۔ اسی طرح اصطرلاب پر متعدد رسائل، جو یونانی اور سریانی مآخذ پر مبنی تھے، شائع ھوے ۔ اس طرح فلکیات کا جو علم حاصل ھوا وہ کم و بیش سنسکرت اور پہلوی سے کیے ھوے تراجم سے متاثر تھا (سب سے گہرا اثر علم المثلثات کی ترقی میں مسلمانوں کی مساعی میں دیکھا جا سکتا ھے ۔ بطلمیوس کے مقابلے میں مسلمانوں کا علم المثلثات کہیں زیادہ مؤثر ھے کیونکہ بطلمیوس نے محض ھندی اثرات قبول کیے تھے، جہاں صرف جیب، جیب تمام اور جیب معکوس سے کام لیا جاتا ھے) اور نویں صدی ھجری کے بعد مسلمانوں کے ھاں علم الہیئۃ کا مرکزی تصور اسی پر مشتمل تھا ۔

بطلمیوسی روایت: نظام سیارگان اور کائنات کی ساخت کے بارے میں جو عربی تصانیف ملتی ھیں ان میں بطلمیوسی نظام کی جھلک نظر آتی ھے ۔ چونکہ جزئیات پر تحقیق نہیں ھو سکی اس لیے اب یہ کہنا مشکل ھے کہ زیج کا کونسا مجموعہ کس اثر (ھندی، ایرانی یا یونانی) کے تحت تیار کیا گیا ۔ بہر حال یہ بات واضح ھے کہ بیشتر بطلمیوسی ازیاج میں بھی مقادیر معلومہ، حسابی منہاجات اور دوسری باتیں السندھند اور زیج الشاہ سے مأخوذ ھیں ۔ یحیی بن ابی المنصور (نواح ۲۱۳ھ / ۸۲۹ء) کی زیج الممتحن اور حبش (نواح ۲۳۵ھ / ۸۵۰ء) کی متعدد ازیاج پر بھی اس کا اطلاق ھوتا ھے ۔ ابو معشر نے اپنی زیج الھزارات میں تینوں نظاموں کو باھم ملانے کی شعوری کوشش کی تاکہ اس کے اس دعوے کی تائید ھو سکے کہ یہ سب کے سب ماقبل طوفان نوح کے ایک منفرد الہام کی یادگار ھیں ۔

البتانی (نواح ۲۸۷ھ / ۹۰۰ء) کی زیج الصابی تمام تر بطلمیوسی ھے ۔ اس میں اس ہیلینیکی فضا کی جھلک نمایاں ھے، جو علم الہیئۃ اور علم النجوم کے شامی، بالخصوص حرّانی، دبستانوں کا خاصّہ تھی ۔ البتانی کی مقادیر معلومہ کو کوشیار بن لبّان (نواح ۴۰۰ھ / ۱۰۱۰ء) نے استعمال کیا حالانکہ علم النجوم میں کوشیار نے ابو معشر کی تقلید کی ھے اور بعض لوگوں کے نزدیک یہ اثر اس کی ازیاج میں بھی تلاش کیا جا سکتا ھے ۔ زیج الکبیر الحاکمی، جو ابن یونس (نواح ۳۸۰ھ / ۹۹۰ء) نے قاھرہ میں تالیف کی تھی، اپنی تاریخی معلومات کی بنا پر اھم سمجھی جاتی ھے ۔ البیرونی کی تصانیف بھی تاریخی معلومات کی وجہ سے بےحد اھم ھیں ۔ اس کی القانون المسعودی (۴۲۱ھ / ۱۰۳۰ء) سے مصنف کی ھندی علم الہیئت سے دلچسپی کا پتا چلتا ھے ۔ زیج السنجری الخازنی (نواح ۵۱۴ھ / ۱۱۲۰ء) نے ایران میں مرتب کی تھی ۔ اس کے ایک خلاصے کا Gregory Chioniades نے یونانی میں ترجمہ کیا، جسے اس کا مخطوطہ ۷۰۰ھ / ۱۳۰۰ء کے قریب تبریز سے دستیاب ھوا تھا ۔ ابو معشر کے ھندی نظریۂ ادوار میں دلچسپی رکھنے کے باوجود الخازنی کا طریقۂ حساب بطلمیوسی روایت کے مطابق ھی رھا ۔ الفہّاد (نواح ۵۴۵ھ / ۱۱۵۰ء) کی زیج العلائی کا اصل متن دستیاب نہیں، تاھم اس کا شمار ان کتابوں میں ھوتا ھے جن کا Gregory Chioniades نے یونانی میں ترجمہ کیا ۔ الفارسی (نواح ۶۵۸ھ / ۱۲۶۰ء) نے اپنی زیج الممتحن المظفری میں اس سے استفادہ کیا ھے ۔

سندھند روایت: اس روایت کا آغاز الفزاری اور یعقوب بن طارق کی تصنیفات سے ھوتا ھے، جن میں، جیسا کہ مذکور ھو چکا ھے، کچھ ساسانی اور یونانی عناصر کا براھمپکشہ اور آریہ بھٹیہ سے مأخوذ معلومات سے امتزاج ھو چکا تھا ۔ بہر حال اس روایت

کی سب سے مؤثر نمائندگی الخوارزمی [رك بآن] (نواح ۲۱۵ھ / ۸۳۰ء) کی زیج السندھند سے ہوتی ہے ۔ اس کے اصل متن کے صرف چند قطعات ہی محفوظ رہ سکے ہیں ، لیکن ہمارے پاس المجریطی کے تصحیح کردہ نسخے کا ایک لاطینی ترجمہ موجود ہے ۔ المجریطی نے ۳۹۰ھ / ۱۰۰۰ء کے لگ بھگ اس کتاب پر قرطبہ میں نظرثانی کی تھی ۔ اس کا لاطینی مترجم باتھ کا ایک باشندہ ایڈی لارڈ [Adelard of Bath] (۱۱۲۶ء) تھا ۔ الخوارزمی کی زیج کی بعض شروح بھی ملتی ہیں ، مثلاً شرح از المسرور (نواح ۲۶۱ھ / ۸۷۵ء) اور شرح از ابن المثنی (چوتھی صدی ہجری/ دسویں صدی عیسوی) ۔ مؤخرالذکر کے صرف لاطینی اور عبرانی تراجم دستیاب ہیں ، جو اندلس میں کیے گئے تھے ۔ اسی طرح الفرغانی [رك بآن] (نواح ۲۳۵ھ / ۸۵۰ء) کی شرح کے چند اجزا بھی محفوظ ہیں ۔ الخوارزمی کی تصنیف اب تک کن کن صورتوں میں محفوظ رہی ہے ، اس کی تفصیلات سے السندھند کے حق میں اہلِ اندلس کے زبردست رجحان کا پتا چلتا ہے ۔ اس کی مزید تائید اس امر سے بھی ہوتی ہے کہ بلاد مشرق میں سندھند روایت کے ایک ممتاز نمائندے ابن الآدمی (نواح ۳۰۸ھ/ ۹۲۰ء) کی نظم العقد کے بارے میں ہماری بنیادی معلومات کا مأخذ وہ اقتباس ہے جو صاعد الاندلسی کی تصنیف میں دیا گیا ہے ۔ ۹۰۰ء کے بعد السندھند کی تقلید میں دو اور ازیاج کا سراغ بھی ابن یونس اور البیرونی کے دیے ہوئے حوالوں سے چلا ہے ، جن میں سے ایک زیج النیریزی (نواح ۲۸۷ھ / ۹۰۰ء) نے اور دوسری بنو اماجر (نواح ۲۹۷ھ/ ۹۱۰ء) نے مرتب کی تھی ۔

اندلس میں اس روایت کو المجریطی کے شاگرد ابن السمح (۴۱۶ھ/ ۱۰۲۵ء) نے جاری رکھا ۔ اس کی زیج اجزا کی شکل میں دستیاب ہے ۔ ابن الصفار کی زیج بھی غالباً ضائع ہو چکی ہے ، تاہم قیاس ہے کہ پیرس کے ایک مخطوطے میں یہ شامل ہو گی ۔ الزرقالہ (ابو اسحٰق ابراہیم بن الزرقالہ) کے ''جداول طلیطلہ'' (= الزیج الطلیطلی) کو عہد اسلامی کے اندلس کی ممتاز ترین زیج قرار دیا جا سکتا ہے ۔ یہ الخوارزمی اور البتانی کے دیے ہوئے مواد کا مرکب ہے ۔ پندرھویں صدی عیسوی کے آخر تک مغربی یورپ کے ماہرین فلکیات نے ـــ خواہ وہ مسلمان ہوں (مثلاً ابن کماد، ابن البناء، وغیرہ) یا یہودی (ابرھام بن عذرا، Profatrus، وغیرہ) یا عیسائی (''جداول الفنسہ'' [Alfonsine Tables] اور اس کے بعد مرتب ہونے والی ازیاج) ـــ اس سے اثر قبول کیا ۔

دبستان مراغہ : جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں اندلس سندھند روایت ہی کا نہیں بلکہ بطلمیوس کے ارسطاطالیسی معترضین کا بھی مرکز رہا ۔ علم الہیئۃ کے نقطۂ نظر سے بطلمیوسی نظریے کی اصلاح کی مؤثر ترین کوشش مراغہ کی رصدگاہ میں دیکھنے میں آتی ہے ، جس کی بنیاد نصیر الدین طوسی نے ۶۵۷ھ / ۱۲۵۹ء میں رکھی تھی ۔ پھر تبریز اور دمشق کی رصدگاہوں میں ، جو اس کے بعد قائم ہوئیں ، یہ کام جاری رہا ۔ خود مراغہ میں ، جہاں چینی ماہرین فلکیات اپنے مسلمان رفقا کی اعانت کرتے تھے ، بطلمیوسی فلکیات پر نظرثانی کے سلسلے میں بنیادی توجہ اس مسئلے پر رہی کہ ہر سیارے کی تدویر اس طرح تبدیل کر دی جائے کہ جملہ حرکات فلکی یکساں طور پر صدور ہو جائیں ۔ 'زوج طوسی'، جسے نصیرالدین نے ایجاد کیا تھا اور جس کی وضاحت اس نے اپنے تذکرہ میں کی ہے ، اس مسئلے کے حل کے لیے بنیادی جہت متعین کرتی تھی ۔ آگے چل کر یہ حل اس کے شاگرد قطب الدین الشیرازی نے ۶۸۰ھ / ۱۲۸۱ء اور ۶۸۳ھ، ۱۳۰۰ء میں اور ابن الشاطر نے ۷۵۰ھ / ۱۳۵۰ء کے لگ بھگ

دمشق میں پیش کیے، اگرچہ ان دونوں نے دوائر تدویر کے اعداد و ابعاد اور ان کی ترتیب مختلف رکھی ہے ۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ بالآخر ابن الشاطر ہی نے دو دشوار ترین سیاروں، یعنی عطارد اور قمر، کے بارے میں ایک اطمینان بخش حل پیش کیا ۔ آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی کے وسط میں پہنچ کر مسلمان علمائے فلکیات نے سیاروں کے ایسے نمونے تیار کیے جن کا انحصار یکساں طور پر مدور گردشوں کے حساب پر تھا ۔ البتہ انھوں نے 'اجرام خمسہ' کے نمونوں سے دائرۂ تدویر اور قمر کے نمونے (models) سے 'گردانہ میکانیت' اور 'نقطۂ مخالف' کو حذف کر دیا تھا ۔

دو صدیاں گزر جانے کے بعد کوپرنیکس Copernicus نے جو نمونے تجویز کیے ان میں نئی باتیں ابن الشاطر کی ان مساعی کی مرہون منت تھیں ۔ دونوں کے بنائے ہوے عطارد اور قمر کے نمونے بالکل ایک جیسے ہیں، دونوں نے 'زوج طوسی' سے کام لیا ہے اور دونوں نے دوائر تدویر کو اساساً یکساں طور پر حذف کیا ہے؛ لہٰذا یہ بات بلاشک و شبہہ کہی جا سکتی ہے کہ کوپرنیکس ابن الشاطر کے کام سے واقف تھا، تاہم ابھی تک اس امر کی تحقیق نہیں ہو سکی کہ یہ معلومات کوپرنیکس تک کیسے پہنچیں ۔ یہ صحیح ہے کہ Gregory Chioniades نے تبریز کی رصدگاہ میں تحصیل علم کے بعد تقریباً ۱۳۰۰ء میں قسطنطینیہ واپس آ کر جن متعدد عربی ازیاج کا یونانی میں ترجمہ کیا تھا، ان کے قلمی نسخے پندرھویں صدی عیسوی کے وسط تک اطالیہ میں موجود تھے اور ان میں ایسی اشکال موجود ہیں جن میں 'زوج طوسی' کو پیش کیا گیا ہے، لیکن ان میں قطب الدین الشیرازی کے کام کی تفصیلات نہیں ملتیں اور ابن الشاطر کے اثرات قبول کرنے کا تو اس ابتدائی دور میں سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ۔ کوپرنیکس تک معلومات پہنچنے کا لازماً کوئی اور ذریعہ ہوگا ۔

زمانۂ ما بعد کی رصد گاہیں : مراغہ کی رصدگاہ اور وہاں تیار ہونے والی زیج، یعنی زیج ایلخانی نے متأخر مسلمان علمائے فلکیات کے لیے نمونے کا کام دیا، تاہم بطلیموسی نظریے میں ہونے والی مذکورۂ صدر ترمیمات و اصلاحات کے اثرات آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی کے بعد مسلمانوں کے ہاں نظر نہیں آتے ۔ مراغہ کی سب سے کامیاب نقل وہ رصدگاہ تھی جو ۸۲۳ھ / ۱۴۲۰ء میں الغ بیگ نے سمرقند میں قائم کی ۔ یہاں الکاشی اور قاضی زادہ کی رہنمائی میں متعدد علمائے فلکیات نے زیج سلطانی تیار کی (نواح ۸۴۴ھ / ۱۴۴۰ء) ۔ الکاشی نے ایک اپنی زیج بھی شائع کی، جو زیج خاقانی کے نام سے معروف ہے ۔ یہ تینوں ازیاج بنیادی طور پر بطلیموسی ہیں، اگرچہ دوائر تدویر میں اور بعض جداول کی ساخت میں اصلاح کی گئی ہے اور جملہ فلکیاتی جداول میں ملنے والی تقویمی معلومات میں چینی اویغور تقویم کا اضافہ کر دیا گیا ہے ۔

مسلمانوں کی آخری اہم رصدگاہ تقی الدین کے لیے ۹۸۳ھ / ۱۵۷۵ء کے مابین استانبول میں تعمیر ہوئی ۔ سمرقند کی رصدگاہ کی نقل میں امبر کے مہاراجا جے سنگھ نے ۱۶۹۳ء سے ۱۷۴۳ء تک جو پانچ رصد گاہیں [= جنتر منتر] جے پور، اجین، دہلی، متھرا اور وارانسی میں تعمیر کیں، وہ بھی قابل ذکر ہیں، کیونکہ ان کا شمار بھی ہندی علم الہیئۃ پر نظر ثانی کرکے اسے اسلامی بطلیموسی روایت سے مطابقت دینے کی مساعی میں ہوتا ہے؛ تاہم یہ مساعی لاحاصل ہی رہیں ۔ مؤخر زمانے کی اسلامی رصد گاہوں سے ہمسایہ ممالک کچھ زیادہ متأثر ہوے، چنانچہ یورپی علم الہیئۃ میں مراغہ، سمرقند اور استانبول کی رصدگاہوں کے بہت مفید اثرات قبول کیے گئے ہیں ۔

ان اداروں کے متعدد آلات اور تنظیمی خصوصیات کو ٹائیکو براہے Tycho Brahe کی رصد گاھوں، واقع Uraniborg (۱۵۷۶ء) و Stjernborg (۱۵۸۴ء) میں اپنایا گیا - بہر کیف ہم فلکیاتی رصد گاھوں کی ترقی، دبستان مراغہ کی سرگرمیاں، علم المثلثات اور جداول کی ساخت کے ارتقا اور دوائر تدویر پر مسلسل نظرثانی کو علم الہیئۃ میں مسلمانوں کے عظیم کارنامے قرار دے سکتے ھیں ۔

[بقول لی بان Le Bon مسلمانوں کی ہیئتی تحقیقات کا خلاصہ یہ ھے : (۱) حسابات میں مماسہ کا استعمال؛ (۲) اجرام سماوی کی حرکات کی زیجوں کا مرتب کرنا؛ (۳) اعوجاج منطقة البروج اور اس زاویے کے بتدریج کم ہونے کی نہایت درست تحقیقات؛ (۴) استقبال معدل النہار کا ٹھیک معلوم کرنا؛ (۵) سب سے پہلے سال کی درست مدت معلوم کرنا: (۶) چاند کے زیادہ سے زیادہ ارتفاع کا اختلاف دریافت کرنا؛ (۷) چاند کے اس تیسرے اختلاف کا معلوم کرنا جو آفتاب کے فاصلے سے پیدا ھوتا ھے اور جسے اختلاف حرکت قمر کہتے ھیں اور جس کا انکشاف ۱۶۰۱ء میں ٹیکوبراہے Tycho Brahe سے منسوب کیا جاتا ھے (Gustave Le Bon : *La Civilisation des Arabes*؛ اردو ترجمہ از سید علی بلگرامی : تمدن عرب، ص ۵۱۲ ببعد) ۔

مآخذ: مسلمانوں کے علم الہیئۃ کا میدان اس قدر وسیع ھے کہ اس سے متعلقہ تصانیف کی ایک جامع فہرست مرتب کرنا محال نظر آتا ھے۔ یہاں صرف مستند تصانیف حوالہ اور ایسی تازہ ترین کتب و رسائل کا ذکر کیا جاتا ھے جن سے اس موضوع کے مختلف پہلوؤں کے بارے میں ہمارے علم میں اضافہ ھوا ھے : (۱) H. Suter : *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und iher Werke*، در *Abhandlungen zur Geschichte der Mathematischen Wissenchaften*، ج ۱۰، لائپزگ ۱۹۰۰ء (بار دوم Ann Arbor ۱۹۶۳ء) کو اپنی قدامت کے باوجود ماہرین فلکیات اور ان کی تصانیف کے بارے میں اب تک مستند کتاب حوالہ کا درجہ حاصل ھے - اس کے علاوہ دیکھیے مندرجۂ ذیل مقالات: (۲) H.P.J. Renaud، در *Isis*، ۱۸ (۱۹۳۲ء) : ۱۶۶ تا ۱۸۳؛ (۳) G. Brockelmann: در *GAL*، مطبوعۂ Pearson؛ نیز متعلقہ مقالات، در (۴) *Encyclopaedia of Islam*، مطبوعۂ لائیڈن و (۵) *Dictionary of Scientific Biography*، جو عنقریب شائع ہو گئی؛ ازیاج کے جامع تذکرے کے لیے دیکھیے (۶) E. S. Kennedy : *A Survey of Islamic Astronomical Tables*، در *Transactions of the American Philosophical Society*، سلسلۂ جدید، ج ۴۶ / ۲، فلاڈلفیا ۱۹۵۶ء؛ مسلمانوں کے علم الہیئۃ کے بہترین تعارف کے لیے دیکھیے (۷) C. A. Nallino : *Ilm al-Falak* (= علم الفلک)، روما ۱۹۱۱ / ۱۹۱۲ء اور اس کا اطالوی ترجمہ از M. Nallino، در C. A. Nallino : *Raccota die scritti editieinediti*، روما ۱۹۴۴ء، ۵ : ۸۸ تا ۳۲۹؛ دور تراجم سے متعلق ادبیات کے حوالوں کے لیے دیکھیے (۸) D. Pingree : *The Fragments of the work of al-Fazari*، در *JNES*، ج ۲۸ (۱۹۶۹ء)؛ (۹) اندلس میں اسلامی فلکیات اور لاطینی و عبرانی فلکیات پر اس کے اثرات سے ایک سلسلۂ مقالات میں بحث کی گئی ھے جو O. Neugebauer، J. M. Millas Vallicrosa، B. Goldstein، P. Kunizsch، G. Toomer اور دوسرے مصنفین نے لکھے ھیں؛ (۱۰) اسی طرح O. Neugebauer، D. Pingree اور P. Kunitzsch نے بازنطیم پر مسلمانوں کے علم الہیئۃ کے اثرات کے بارے میں بھی مقالے تحریر کیے ھیں؛ مسلمانوں کی رصدگاھوں کی تحقیق کے لیے دیکھیے (۱۱) A. Sayili : *The Observatory in Islam*، یکے از مطبوعات انجمن تاریخی ترکیہ،

سلسلہ ۷، شمارہ ۳۸، انقرہ ۱۹۶۰ء؛ دبستان مراغہ پر تازہ ترین تصنیف کی تلخیص مع متعلقہ مآخذ کے لیے دیکھیے (۱۲) *Late Medieval* : E. S. Kennedy *Planetory Theory*، در *Isis*، ۵۷ (۱۹۶۶ء) : ۳۲۵ تا ۳۴۸ .

(D. Pingree [و اضافہ از ادارہ])

⊗ **زیج و تقویم** : رک بہ تاریخ؛ زمان.

⊗ **علم المُثَلَّثات** : مُثَلَّث یا مُثَلَّثَة (جمع : مُثَلَّثات) یا تکون، خطوط مستقیم سے گھری ہوئی سطوح مستوی (البسائط المسطحة المستقیمات الخطوط) کی پہلی نوع ہے (دیکھیے الخوارزمی : مفاتیح، ص ۲۰۶) - اقلیدس کی مبادی کی تقلید کرتے ہوئے عرب مہندسین مثلثات کی تقسیم دو طریق سے کرتے ہیں : (الف) باعتبار ضلع (جمع : اضلاع) : (۱) المثلث المتساوی الاضلاع، (۲) المثلث المتساوی الضلعین اور (۳) المثلث المختلف الاضلاع؛ (ب) باعتبار زاویہ (جمع : زوایا) : (۱) المثلث القائم الزاویہ، (۲) المثلث المنفرج الزاویہ اور (۳) المثلث الحاد الزاویة.

مثلثة (ہمیشہ تاے تانیث کے ساتھ) علم ہیئت کی بھی ایک اصطلاح ہے - منطقة البروج (رک بآں) چار مثلثات میں منقسم ہے - ہر مثلث میں تین برج ایک دوسرے سے ۱۲۰ درجے کے فاصلے پر ایک ہی سطح مثلث میں واقع ہیں - اصطلاحاً اسے تثلیث کہتے ہیں - مزید براں علم ہیئت کی ایک اصطلاح کوا کب المثلث ہے، جس سے مراد (شمالی) ستاروں کا وہ تکونی جھرمٹ ہے جس کے مشرق میں فرساوس، شمال میں کوکبة المراة المسلسلة، مغرب میں برج حوت اور جنوب میں برج حمل واقع ہے.

مساحة المثلثات بطور اصطلاح علم مثلث یا علم المثلثات (Trigonometry) کو کہتے ہیں - علم المثلثات ریاضی کا وہ شعبہ ہے جس میں مثلث کے ضلعوں اور زاویوں کی باہمی نسبت سے بحث ہوتی ہے.

مسلمانوں کا یہ ایک بہت بڑا علمی کارنامہ ہے کہ بقول Carra de Vaux وہ سطحی و کروی مثلثات کے موجد تھے، جن کا یونان میں کوئی وجود تھا - اس سلسلے میں البتانی کا نام سر فہرست ہے - اس کی عظمت و شہرت کا اصل سبب یہ ہے کہ اس نے علم مثلث کے تناسبات کے متعلق اولیں تصورات رائج کیے، جو اب تک زیر استعمال ہیں - وتر قوس کے حساب کے متعلق بطلمیوس کا قضیۂ اصلی بہت مبہم تھا - البتانی نے اس کے لیے جیوب (Sines) سے کام لیا - اس حساب و شمار میں وہ مماس (Tangent) اور مماس تمام (Cotangent) استعمال کرتا تھا - اس نے جیوب کا نقشہ بنایا اور دیگر نسبتوں کے ساتھ اس کے تعلق کے بارے میں بعض اہم مساوات معلوم کیں - اسی طرح مماس تمام کے نقشے بھی سب سے پہلے اسی نے تیار کیے اور انھیں رواج دیا.

لی بان Le Bon لکھتا ہے کہ علم مثلث میں مماسہ کا داخل کرنا ایک بڑی ترقی تھی - اس عمدہ طریقے کے جاری ہونے سے وہ مشکل اور پیچیدہ اشکال جن میں زاویۂ نامعلوم کے جیب اور سہم ہوا کرتے تھے، متروک ہو گئیں - لی بان کی رائے میں مسلمانوں نے علم مثلث کروی میں مثلث حل کرنے کی جو اشکال پیش کی ہیں ان سے یہ علم بالکل بدل گیا اور یہ اشکال آج بھی مستعمل ہیں - اس سے صاف ظاہر ہے کہ یونانی جس نقطے پر پہنچ گئے تھے عرب اس سے بہت آگے بڑھ گئے.

البتانی کے بعد ابوالوفا نے علم المثلثات کو کامل تر کر دیا - اس نے زاویوں کے جیوب معلوم کرنے کا ایک نیا کلیہ دریافت کیا اور اس کی مدد سے ایک سے لے کر نوے درجے تک کے تمام زاویوں کے جیوب کی صحیح صحیح قیمتیں آٹھ درجے اعشاریہ تک

نکالیں ۔ لاطینی دنیا کو اس کی کوئی خبر نہ تھی ۔ کوپر نیکس بھی اس سے ناآشنا تھا ۔ اس کے شاگرد رائیکس نے ایک پیچیدہ تر فارمولا پیش کرنے کے بعد ابوالوفا کے کلیے کا انکشاف کیا ۔ ابوالوفا کے ان کارناموں کو اہل مغرب نے کوپر نیکس سے منسوب کر دیا ۔

ابوالوفا کے کئی کلیات آج بھی رائج اور مستعمل ہیں بلکہ یہ کہنا صحیح ہوگا کہ موجودہ علم مثلثات بڑی حد تک انھیں پر مبنی ہے ۔ یہاں ایک اور بات بھی قابل ذکر ہے ۔ انگریزی میں Tangent کی اصطلاح دو معنوں میں استعمال ہوتی ہے: (۱) علم ہندسہ میں اس سے مراد وہ خط ہے جو کسی دائرے کے محیط کے ساتھ مس کرتا ہے؛ (ب) علم مثلثات میں اس سے مراد وہ نسبت ہے جو کسی زاویے کے عمود اور قاعدے کے درمیان پائی جاتی ہے ۔ ایک ہی لفظ کو دو مختلف اصطلاحوں کے طور پر استعمال کرنا بے اصولی ہے ۔ ابوالوفا اس کا مرتکب نہیں ہوتا ۔ اس نے علم ہندسہ میں اس کے لیے مماس اور علم مثلثات میں ظل کی اصطلاح استعمال کی ہے ۔ مزید برآں اس نے علم مثلثات میں پہلی بار قاطع (Secant) اور قاطع تمام (Cosecant) کی اصطلاحیں داخل کیں ۔ قاطع سے جیب التمام کا اور قاطع تمام سے جیب کا عکس مراد ہے ۔ زاویے کی ان چھے نسبتوں، یعنی جیب، جیب التمام، ظل، ظل التمام، قاطع اور قاطع التمام کے باہمی تعلقات کے بارے میں کئی اور مساواتیں بھی اسی سے منسوب ہیں (نیز دیکھیے Woepcke، در *JA*، ج ۵، ۱۸۵۵ء).

اندلس کی اسلامی سلطنت کے آخری دور میں الزرقالی نے زاویوں کی مذکورۂ بالا نسبتیں معلوم کرنے کے بعض ترقی یافتہ کلیے معلوم کیے اور ان کے عملی اطلاق سے علم المثلثات کی ان نسبتوں کے نقشے مرتب کیے جو سابقہ نقشوں سے بہت زیادہ صحیح تھے ۔

اسی طرح بنی فاطمہ کے عہد میں ابن یونس نے جیوب اور جیوب تمام کے بارے میں نئے کلیے پیش کیے (دیکھیے ابن یونس: زیج الکبیر الحاکمی، جسے Caussin نے مع فرانسیسی ترجمہ پیرس سے شائع کر دیا ہے).

پھر عہد خوارزم شاہیہ میں منصور بن علی بن عراق نے، جسے البیرونی ''استاذی'' کے لقب سے یاد کرتا ہے، کروی مثلث کے متعلق مسئلہ جیب (Sine Theorem) ایجاد کیا.

علم المثلثات میں ایک اور سربرآوردہ شخصیت البیرونی کی ہے، جس کی مشہور تصنیف القانون المسعودی کی تیسری جلد علم المثلث سے متعلق ہے ۔ اس کے دس ابواب ہیں ۔ پہلے باب میں بتایا گیا ہے کہ ایک خاص نصف قطر کے دائرے کے اندر کسی مساوی الاضلاع مثلث، مربع، مخمس، وغیرہ کا ضلع دائرے کے نصف قطر کی مقدار میں کیونکر نکالا جاتا ہے ۔ دوسرے باب میں جا $\frac{ا}{۲}$، جا ۲ ا، جا (ا + ب) اور جا (ا - ب) کے کلیے دیے گئے ہیں ۔ تیسرا باب نو اضلاع کی کثیر الاضلاع کے ایک ضلع کو نصف قطر کی مقدار میں معلوم کرنے کے بارے میں ہے ۔ چوتھے باب میں نصف درجے کے زاویے کی جیب کو متعدد اعشاریوں تک صحیح نکالنے کے طریقوں پر بحث ہے ۔ پانچویں باب میں ''پائی'' کی قیمت معلوم کرنے کے علم المثلثات کے طریقے دیے گئے ہیں ۔ ان طریقوں کے اطلاق سے البیرونی نے پائی کی قیمت ۳٫۱۴۱۷۴ نکالی ہے (اور یہ بات کتنی حیرت انگیز ہے کہ موجودہ زمانے کی مسلمہ قیمت اس سے صرف ۰٫۰۰۰۱۶ کم ہے) ۔ چھٹے اور ساتویں ابواب میں جیب کی جدولیں دی گئی ہیں، جو پچھلی تمام جدولوں پر فوقیت رکھتی ہیں ۔ یہاں البیرونی نے اپنے نظریۂ عوامل (Theory of Function)

کی بھی وضاحت کی ہے۔ جس کے ماتحت چھوٹے چھوٹے فروق سے جیب کی قیمتیں اخذ کی گئی ہیں (ریاضیات کی تاریخ میں اس کلیے کو نیوٹن Newton سے منسوب کر دیا گیا ہے)۔ آٹھویں باب میں ظل اور ظل التمام کی جداول دی ہیں اور دونوں کی درمیانی قیمتیں نکالنے کے لیے ایک عمومی قاعدے کا استخراج کیا ہے (مغربی مصنفین اسے بھی سترھویں اٹھارھویں صدی کے یورپی ریاضی دانوں کا کارنامہ خیال کرتے ہیں)۔ اسی باب میں جیبی کلیے (Sine Formula) کو نہایت عمدگی سے ثابت کیا گیا ہے۔ نویں اور دسویں باب میں جیب اور ظل کے متعلق زیادہ پیچیدہ قسم کے کلیات ثابت کیے گئے ہیں۔ ان ابواب میں کروی مثلثات کے مسائل بھی وضاحت سے بیان کر دیے ہیں، جن میں سے بعض مسائل خاص البیرونی کی اختراعات ہیں۔

علم المثلثات کے مسلمان علما میں نصیرالدین طوسی کو کسی طرح نظرانداز نہیں کیا جا سکتا۔ اس کا رسالہ ذو اربعة الاضلاع علم المثلثات کروی پر اعلیٰ درجے کی تصنیف ہے۔ اس میں مصنف نے اس موضوع کو نہایت منظم اور سلیس انداز سے پیش کیا ہے، یعنی پہلے مینالاؤس اور بطلمیوس کے اسلوب کے مطابق اور پھر جدید اسالیب کے مطابق، جن کے فوائد کی وضاحت کر دی گئی ہے۔ جس قاعدے کو وہ ''عدد متمم'' کہتا ہے (اور جس نے اربعة الاضلاع کے متعلق بطلمیوس کے کلیے کو متروک کر دیا ہے) وہ یہ ہے کہ زاویوں کے جیوب ان کے اضلاع سے متناسب ہوتے ہیں۔ اس قاعدے کے ساتھ وہ مماس کے طریقے کا اضافہ کرتا ہے۔ علم المثلثات سطحی و کروی کی تکمیل یافتہ صورت کا اظہار پہلے پہل اسی کتاب میں ہوا۔ ایک جگہ چند سطور میں نصیرالدین اپنے ان عرب پیشروؤں کا ذکر کرتا ہے جن کا اس علم کی ایجاد میں حصہ تھا (نیز دیکھیے اسی مقالے میں بذیل ریاضیات: علم الجبر و المقابلہ؛ علم المساحة؛ علم ہیئت؛ علم ہندسہ)۔

مآخذ: (۱) الخوارزمی: کتاب مفاتیح العلوم، طبع G. von Vloten، لائیڈن ۱۸۹۵ء؛ (۲) عبدالرحمن الصوفی: الکواکب و الصور، طبع Schjellerup (بعنوان *Description des étoils fixes*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۷۴ء؛ (۳) Gustave le Bon: ***La Civilisation des Arabes*** ترجمۂ سید علی بلگرامی: تمدن عرب، ص ۵۰۳)؛ (۴) Cara de Vaux، در ***Legacy of Islam***، مطبوعۂ آکسفرڈ یونیورسٹی پریس (مترجمۂ عبدالمجید سالک: میراث اسلام، لاہور ۱۹۶۰ء، ص ۵۲۲ ببعد)؛ (۵) حمید عسکری: نامور مسلم سائنس دان، لاہور ۱۹۶۲ء؛ (۶) Willy Hartner، در **وو** لائیڈن، بار اول، ۳: ۹۳۷ ببعد (سید امجد الطاف، رکن ادارہ، نے لکھا)۔

(ادارہ)

علم جُمّل: رک بہ جمل.

علم نجوم: مسلمانوں کے ہاں اس علم کا اصطلاحی نام علم (یا صناعة) احکام (یا قضایا) النجوم ہے، یا مختصراً اسے علم صناعة الاحکام کہا جاتا ہے۔ تیرھویں صدی عیسوی اور اس سے بعد کے بعض عرب مصنفین نے اس کے لیے علم النجامة کا نام بھی استعمال کیا ہے۔ اس کے برعکس علم النجوم، صناعة النجوم، علم صناعة النجوم، علم التنجیم کے الفاظ بلا امتیاز علم احکام نجوم یا علم ہیئت (فلکیات) یا بیک وقت ان دونوں علوم کے لیے استعمال ہوئے ہیں۔ علم نجوم جاننے والے کو احکامی یا منجم کہا گیا ہے، لیکن آخرالذکر نام ہیئت دان یا فلکی (مہندس فلکیات) کے لیے بھی استعمال ہوتا رہا ہے۔ انیسویں صدی عیسوی ہی میں جا کر منجم اور فلکی (ہیئت دان) کے درمیان کسی صحیح امتیاز کا

پتا چلتا ہے۔

اکثر فلسفی، نیز فہارس کتب اور موسوعات کے مؤلف علوم کی اس تقسیم کا لحاظ رکھتے ہوے جو ارسطو کے پیرووں نے کی ہے، علم نجوم کو علوم طبیعی کی سات یا نو فروع میں شمار کرتے ہیں اور ایسے علم الطب، علم القیافه، علم الکیمیا، علم تعبیر الرؤیاء، وغیرہ کے ساتھ جگه دیتے ہیں۔ اس کے برعکس منجمین، ہیئت دان اور دوسرے علما (مثلاً الفارابی، اخوان الصفاء اور ابن خلدون) بطلمیوس کے تتبع میں علم نجوم کو علم ہیئت یا فلکیات ہی کی ایک شاخ سمجھتے ہیں، جو خود علوم ریاضیة کے چار بڑے شعبوں میں سے ایک ہے۔ بایں همه یه فراموش نه کرنا چاہیے کہ حساب لگانے کے ریاضیاتی اور فلکیاتی قاعدے، جن کی علم نجوم کو ہمیشه ضرورت پڑتی ہے، صرف فلکیات ہی کی کتابوں میں پائے جاتے ہیں۔

علم نجوم کی بنیاد اس اصول پر ہے کہ عالم تحت القمر یا ارسطاطالیسی 'عالم الکون و الفساد' (γένεσις καὶ Φθορά) میں جتنی تبدیلیاں واقع ہوتی ہیں ان سب کا اجرام سماوی کے مخصوص طبائع اور حرکات سے قریبی تعلق ہے۔ انسان، جو عالم اصغر ہونے کی حیثیت سے پورے عالم اکبر کے ساتھ گہرا تعلق رکھتا ہے، بالخصوص ستاروں کی تاثیرات کے تابع ہے: اس میں خواہ ہم بطلمیوس کی پیروی میں واضح طور پر اس عملی نظریے کو تسلیم کریں کہ اجرام فلکی سے نکلی ہوئی شعاعوں سے ایسی قوتیں یا اثرات خارج ہوتے ہیں جو معمول (قابل) کی طبیعت کو عامل (فاعل) کی طبیعت کے مطابق بنا دینے کی صلاحیت رکھتے ہوں یا راسخ العقیدہ مسلمانوں کا ہم خیال ہونے کی غرض سے اجرام سماوی کو آئندہ ہونے والے واقعات کا اصل فاعل نه مانتے ہوے محض ان واقعات کی نشانیاں (دلائل) تصور کریں۔ ستاروں کا اثر ان کی انفرادی نوعیت پر، نیز زمین یا دوسرے ستاروں کے لحاظ سے ان کے مقام پر منحصر ہے، لہٰذا عالم کون و فساد کے واقعات اور انسانی زندگی کے نشیب و فراز ہمیشه لاتعداد اور نہایت متنوع بلکه متناقض سماوی اثرات کے نہایت ہی پیچیدہ اور متغیرہ امتزاج کے تابع ہوتے ہیں۔ ان اثرات کو جاننا اور ان کو ایک دوسرے کے ساتھ نظر میں رکھ کر دیکھنا منجم کا محنت طلب کام ہے۔

نه صرف اجرام فلکی بلکه ایسے مقامات بھی جن کا سما میں محض نظری وجود ہے کسی نه کسی خاص اثر کے حامل سمجھے جاتے ہیں۔ وہ ان ستاروں کے اثر کو بالکل بدل دیتے ہیں جن کے ساتھ کسی معین وقت میں ان کا کوئی خاص تعلق قائم ہو۔ علم نجوم میں رأس اور ذنب، یعنی مدار قمری کے عقدۂ صاعد اور عقدۂ ہابط کو عام طور پر مؤثر ہونے کے لحاظ سے کواکب کے مماثل مانا جاتا ہے (عقدتین کو جوزہرین، جوزہرتین یا جوزہرات بھی کہتے ہیں)۔ صرف نام نہاد قدیم بطلمیوسی علم نجوم کے پیرو اس مماثلت کے قائل نہیں۔ بارہ بروج السماء فرداً فرداً، نیز تین تین برج باہمی طور پر، جنھیں مثلثه کہتے ہیں اور جو چار مثلثات (Triplicitates) میں تقسیم ہو جاتے ہیں [یعنی مثلثۂ ناری (آتشی)، مثلثۂ ترابی (خاکی)، مثلثۂ ہوائی (بادی) اور مثلثۂ مائی (آبی)]، اپنا اپنا مخصوص اثر رکھتے ہیں۔ درجات کی تقسیم کے لحاظ سے بروج کے ذیلی و کسری حصوں کا بھی، جن کا بطلمیوس کے ہاں بروج کے احکام میں کہیں پتا نہیں چلتا، اپنا اپنا جداگانه اثر مانا گیا ہے، مثلاً وجوہ ادرجان (Decans یا Facies)، یعنی ہر برج کے (دس دس درجے کے) تین مساوی حصے اور نه بہرات، یا قدیم تر اصطلاح نو بہرات (Novenariae،

(Novenaries)، یعنی ہر برج کے نو مساوی حصے (جن میں سے ہر حصہ تین درجے بیس دقیقے کا ہوتا ہے) اور اسی طرح برجوں کے اپنے درجے بھی اکثر منجمین کے نزدیک اپنے اپنے مخصوص اثرات کے حامل ہیں۔ بروج کی مزید اقسام ہیں: مذکرۃ اور مؤنثۃ، مضیئۃ یا منیرۃ (Lucidi، روشن)، مظلمۃ (تاریک)، متلونۃ (رنگدار)، قتمۃ یا مدخنۃ (دودی، Fumosi، نزدیک بہ مظلمہ)، خالیۃ، آبار (کنویں)، نیز زائدۃ فی السعادۃ (خوشی کو بڑھانے والے) وغیرہ۔ علاوہ بریں دائرۃ البروج کے ایسے حصے اور نقطے بھی ہیں جن کی شمس، قمر اور باقی پانچ سیاروں کے ساتھ خاص خاص تعلق رکھنے کی بنا پر بڑی اہمیت ہے کیونکہ وہ نقطے ان کے حدود (Termini، Fines) ہیں، مثلاً بیوت (domus، domicilia) اور وبالات (detriments)، اشراف (exaltations، principatus، altitudines) اور ہبوطات (casus، dijictiones)۔

دائرۃ الافق اور خط نصف النہار کا بھی اس میں بہت کچھ دخل ہے۔ دائرۃ البروج سے ان کے نقاط تقاطع کو اوتاد اربعہ (anguli، centra، cardines) کہتے ہیں، یعنی: (۱) وتد طالع، دائرۃ البروج کا وہ نقطہ جو معین وقت پر افق شرقی سے طلوع ہو رہا ہو؛ (۲) وتد الارض یا الرابع (angulus terrae، imum caelum)، جہاں دائرۃ البروج کا خط قوس اللیل الاسفل سے تقاطع ہوتا ہے؛ (۳) وتد الغارب یا السابع (Angelus occidentalis، occidens، occasus)، دائرۃ البروج کا وہ نقطہ جو افق غربی میں غائب ہو رہا ہو؛ (۴) وتد وسط السماء یا العاشر (medium caelum)، یا نقطۂ ممر وسط السماء، جہاں خط نصف النہار (اعلٰی) کا دائرۃ البروج سے تقاطع ہوتا ہے۔ دائرۃ البروج پر ان اوتاد کے ہر درمیانی قوس کو دوائرۃ المیل (جو معدل النہار کے قطبوں سے گذرتے ہیں) کے ذریعے تین مساوی حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ اس طرح دائرۃ البروج بارہ حصوں میں، جنھیں بارہ بیوت سماوی کہتے ہیں، منقسم ہے اور یہ بیوت نجوم میں ہر قسم کے حساب کی بنیاد ہیں۔

سیاروں کی (جن میں شمس و قمر بھی شامل ہیں) باہمی وقوعی حیثیت یا وضع اضافی بھی بڑی اہمیت رکھتی ہے۔ ان میں پانچ اہم حالتیں ہیں: قران یا مقارنہ [جب دو سیارے منطقۃ البروج کے کسی ایک حصے میں اس طرح واقع ہوں کہ بروج کا قطبین سے نصف دائرہ دونوں کے تقویمی خط سے گزرے تو اس حالت کو تحتانی سیارے کی نسبت سے قران اور ان دونوں کی نسبت سے مقارنہ کہتے ہیں؛ (شمس و قمر کے قران یا مقارنے کو اجتماع بھی کہتے ہیں)] اور چار انظار (Aspectus) یا اتصالات (Applications)، یعنی (الف) استقبال یا مقابلہ (opposition)، جب دو سیارے [مثلاً شمس و قمر] ایک دوسرے کے مقابل ہوں [اس طرح کہ درمیانی فاصلہ ۱۸۰ درجے ہو، جو منطقۃ البروج کا نصف ہے۔ اس حالت کو کثرت نور کی وجہ سے امتلا بھی کہتے ہیں]؛ (ب) تسدیس (sextile)، جب طول میں ان کا درمیانی فاصلہ ۶۰ درجے ہو [یعنی منطقۃ البروج کا چھٹا حصہ]؛ (ج) تربیع (quadrature)، جب طولی فاصلہ ۹۰ درجے کا ہو [یعنی منطقۃ البروج کا چوتھائی حصہ]؛ (د) تثلیث (trine)، جب یہ تفاوت ۱۲۰ درجے ہو [یعنی منطقۃ البروج کا ایک تہائی حصہ]۔ اگر کسی سیارے کے گرد اسے مرکز مان کر علی الترتیب ۶۰، ۹۰ اور ۱۲۰ درجے کے نصف قطر سے ایک دائرہ کھینچا جائے تو اس دائرے اور دائرۃ البروج کے دو نقاط تقاطع کو، نیز ان کے حساب لگانے کے مثلثاتی (trignometrical) عمل کو مطرح الشعاع (Projectio radiorum) کہتے ہیں۔ وہ علمائے احکام جو بطلمیوس کے اصول کی سختی سے پابندی کرتے ہیں، ان پانچ حالتوں کو معتبر نہیں جانتے،

لیکن دوسری متعدد حالتوں کا اضافہ کرتے ہیں جن کے لیے ان کی اصطلاح حالات (status planetarum ad invicem) ہے۔

علاوہ بریں خاص امور میں نصیب کے طالع کا تعین بھی قابل ذکر ہے، جسے قرون وسطی کے مصنفین کی اصطلاح میں سہام (Portes؛ واحد: سہم) بھی کہتے ہیں۔ یہ دراصل وہ فرضی طالع ہیں جن کا شمار دائرۃ البروج میں اصل طالع سے کچھ فاصلے پر ہوتا ہے۔ بطلمیوس اور اس کے عرب پیرو صرف سہم السعادۃ (Pors fortune؛ یونانی: ὁ κλῆρος τῆς τύχης) ہی کو تسلیم کرتے ہیں، لیکن دوسرے علماے احکام ان کی بہت بڑی تعداد مانتے ہیں، جو ابو معشر کی کتاب *Introductorium* میں ستانوے تک پہنچ جاتی ہے۔ تیس دیگر سہام ان کے علاوہ ہیں، جن کا ذکر القبیسی نے کیا ہے۔

آخر میں جغرافیائی عنصر کو بھی نظر انداز نہ کرنا چاہیے۔ چونکہ روے زمین کی ہر اقلیم ایک خاص برج اور ایک خاص سیارے کی تاثیر کے تابع ہے، لہذا مختلف ملکوں کے افراد کے لیے افلاک کی حالت سے ایک ہی جیسی پیش گوئی نہیں کی جا سکتی۔

نجومی کا یہ "ساز و سامان" ایک خاص وضع قطع کا ہے۔ اس کا استعمال بھی اس سے کچھ کم پیچیدہ نہیں۔ مسلمان منجمین کا فن تین بڑے نظاموں میں محدود قرار دیا جا سکتا ہے: (۱) نظام مسائل (استفسارات یا سوالات؛ یونانی: ἐρωτήσεις)، جس کی غرض و غایت ایسے سوالوں کا جواب دینا ہے جو روزمرہ زندگی میں پیش آنے والے واقعات کے متعلق ہوں، یعنی جب سائل کسی غیر حاضر شخص کے متعلق کچھ پوچھنا چاہے، یا اسے کسی چور کا سراغ لگانا مقصود ہو، یا کسی کھوئی ہوئی چیز کا پانا مطلوب ہو۔ یہ نجوم کا سب سے زیادہ آسان اور عام شعبہ ہے؛ (۲) نظام اختیارات (Electiones؛ یونانی: καταρχαί)، یعنی کسی نہ کسی کام کے سر انجام دینے کا سعد وقت۔ اس وقت کی تعیین کے لیے یہ معلوم کیا جاتا ہے کہ چاند اس وقت کس برج میں ہے۔ جو احکامی ہندی طریقوں کو ترجیح دیتے ہیں وہ بارہ برجوں کے بجاے چاند کی ۲۸ منزلوں کا شمار کرتے ہیں؛ (۳) نظام سہام الموالید (Genethliological System)، یا مسلم مصنفین کی اصطلاح میں جس نظام کی بنیاد تحاویل السنین (Revolutiones Annorum) پر ہے، یعنی ان اصطلاحی یا وضعی سالوں یا ان کے حصوں پر جو کسی فرد کی پیدائش، یا کسی حکومت، فرقے، یا مذہب یا کسی شہر کی تاسیس وغیرہ سے شروع کر کے اب تک گزر چکے ہوں یا گزرتے ہوئے سمجھے جائیں۔ اس نظام کا بنیادی اصول دوسرے نظاموں سے مختلف ہے اور وہ یہ کہ ٹھیک پیدائش کے وقت کرۂ سماوی کی خاص صورت حال اٹل طور پر نوزائیدہ کی قسمت کی ہمیشہ کے لیے حد بندی کر دیتی ہے اور اس کے بعد اس کی زندگی بنیادی طور پر کرۂ سماوی کی آئندہ پیش آنے والی تبدیلیوں سے متأثر نہیں ہوتی۔ یہ بطلمیوس کا نظام ہے، جس میں اختیارات کا بہت کم لحاظ رکھا گیا ہے اور جو کچھ ہے اس کی حیثیت مضمرات کی ہے۔ اس کے ہاں نظام مسائل کے لیے ایک لفظ تک نہیں، نیز اس نظام میں دوسرے دو نظاموں کی نسبت فنی دقتیں زیادہ ہیں۔ بسا اوقات ایک دقت یہ پیش آتی ہے کہ کسی کی پیدائش یا کسی واقعے کی ابتدا کے وقت کا صحیح صحیح تعین نہیں ہو سکتا۔ بطلمیوسی نظام تنجم میں جب پیش گوئیاں افراد کے متعلق ہوں تو "تحاویل سنی الموالید" (Revolutiones Annorum Nativitatum) سے کام لیا

جاتا تھا ۔ اسی طرح قوموں، فرقوں، شہروں، وباؤں، قحط سالیوں، جنگوں اور طغیانیوں وغیرہ کے متعلق پیش گوئیاں ہوں تو منجمین تحاویل سنی العالم (revolutiones annorum mundi) کو استعمال کرتے تھے۔

ان تینوں نظاموں (مسائل، اختیارات اور سہام الموالید) میں بنیادی عمل طالع کی دریافت تھی، جس سے باقی ماندہ گیارہ بروج سماوی کی ابتدا، اوائل یا مراکز کا شمار کیا جاتا تھا ۔ مسائل اور اختیارات کی صورت میں دریافت طلب امر کے لیے سوال کے وقت کا طالع یا مطلوبہ وقت کا طالع لیا جاتا تھا، لیکن تیسرے نظام یعنی سہام الموالید میں کسی فرد کی پیدائش یا کسی حکومت وغیرہ کی ابتدا سے حساب لگایا جاتا تھا ۔ اب فرض کیجیے کہ ہمیں کسی کی پیدائش یا کسی چیز کی ابتدا کی صحیح تاریخ اور ساعت کا علم ہے تو اس صورت میں ہم اس کا ''طالع'' کیسے متعین کر سکتے ہیں جبکہ کرۂ سماوی کی حرکت یومیہ کی وجہ سے سماوی صورت حال جلد جلد بدل رہی ہے؟ پیدائش ایک فوری عمل تو نہیں ۔ اگر نجومی زچگی کے موقع پر بھی موجود ہو تو بھی وہ طالع کی دریافت کے لیے وقت کا صحیح تعین نہیں کر سکتا ۔ بنا بریں نظام سہام الموالید میں یہ ضروری ہوا کہ پیدائش کے لیے نظریۂ نمودار (animodar) تراشا جائے۔ یعنی موالید کے فرضی طالع کے انتخاب کے لیے مفصل اور مبسوط قواعد مرتب کیے جائیں۔ اس کے جو طریقے مسلمان نجومیوں میں عام طور پر رائج ہیں وہ یا تو بطلمیوس کے اختراع کردہ ہیں، یا وہ جنھیں ہرمز اور زرتشت سے منسوب کیا جاتا ہے ۔ ان پیش گوئیوں کے لیے جو افراد کے متعلق نہ ہوں سورج گرہن اور چاند گرہن کے طالع یا سیاروں کے اہم قرانات ممازجات اور حالات کام دیتے تھے۔

نظام سہام الموالید میں کچھ اور باتیں بھی قابل لحاظ ہیں ۔ خاص امور کے لیے نصیب یا بخت کی تعیین سیاروں میں سے (جن میں شمس و قمر، سہم السعادۃ اور طالع بھی شامل ہیں) کسی ایک سیارے کی کسی ایسی وضع سے کی جاتی تھی جو فرضی طالع کے وقت پانچ ایسے مقامات میں سے کسی ایک پر واقع ہو جنھیں بطلمیوس τόποι ἀφετικοί کہتا ہے اور ہمارے قرون اولی کے منجمین مواضع الہیلاج (Loci hilegicles) کے نام سے موسوم کرتے ہیں ۔ ایسے موقع پر سیارہ (شمس، قمر، سہم السعادۃ اور طالع) دلیل (significator ،indicator یا alpheta) یا ہیلاج (allylech ،hillegium ،ἀφέτης) مان لیا جاتا تھا اور اس کی نسبت سے کواکب کو اور سما کے دوسرے ایسے مواضع کو، جن کی نجومیوں کی نظر میں خاص قدر و قیمت ہے، دیکھا جاتا تھا ۔ ان کی اجتماعی صورت وقوع کے امتحان سے نوزائیدہ نصیب کا علم ہوتا ہے ۔ تسییر (directis ،ἄφεσις ،atazir) کے اس طریق سے سیر کواکب کی تشخیص کے ریاضیاتی پہلو کی توضیح اس طرح کی جا سکتی ہے کہ کرۂ سماوی کی حرکت یومیہ کی وجہ سے کوئی سیارہ یا دائرۃ البروج کا کوئی نقطہ، جس کی کوئی خاص تنجیمی اہمیت ہو، ایک معین ساعت میں معلومہ موضع کواکب یا موضع سما کے اس دائرے پر جو افق اور نصف النہار کے نقاط تقاطع میں سے گزرتا ہے پہنچ جائے گا اور جس پر پہلے ''دلیل'' یا ''ہیلاج'' واقع تھا ۔ اس سلسلے میں اس استوائی زاویہ (زاویۂ ساعت) کا، جو مذکورہ طریق سے قرار پائے، حساب لگایا جاتا ہے ۔ جب انسانی زندگی سے بحث ہو تو ہر درجۂ استوائیہ کا شمار ایک شمسی سال سے کیا جاتا ہے، لیکن عام واقعات کی صورت میں ہر درجے کا شمار ایک دن سے ہوتا ہے ۔ یہاں اس قدر اضافہ کرنا ضروری ہے کہ قوموں،

شہروں اور ادیان وغیرہ کے متعلق پیش گوئیوں کے لیے دلیل کا انتخاب مختلف طریقوں سے کیا جاتا تھا۔ بطلمیوس کے عرب پیرووں کے ہاں یہ وہ ستارہ ہو گا جو دائرۂ بروج کے ایسے نقطے پر واقع ہو جہاں شمس یا قمر کا گرہن وقوع پذیر ہوا ہو اور جو کسی تنجیمی قدر و قیمت کا حامل ہو، لیکن مسلم نجومیوں کی اکثریت قرانات کے نظام کو ترجیح دیتی ہے ۔ جسے انھوں نے غالبًا ہندووں سے سیکھا تھا ۔ وہ اپنے حساب کی بنیاد تینوں کواکب العلویہ (مریخ، مشتری اور زحل) کے مقارنة پر رکھتے ہیں، جن سے وہ تسییر کے طریق سے یا دوسرے طریقوں سے اپنی پیش گوئیاں مرتب کرتے ہیں ۔ مذکورۂ بالا دلیل کی تسییر سے زندگی کی مدت، یعنی طول و قصر عمر کا تعین ہوتا ہے ۔ زندگی کے دوسرے واقعات کے لیے دریافت طلب واقعے کی نوعیت کے لحاظ سے ہمارا انتخاب پانچ دوسرے دلائل [یعنی طالع، سہم السعادة قمر، شمس، درجة المر] میں سے ہو گا اور منتخب شدہ دلیل کی تسییر کا حساب لگایا جائے گا ۔ علاوہ ازیں یہ بھی ضروری ہے کہ خاص خاص قوانین کے ماتحت دلائل کی حرکات متساویه و متوالیه (یعنی مغرب سے مشرق کی طرف حرکات) کو ازمان کی قدروں میں تبدیل کر لیا جائے تاکہ عمر کے تنجیمی سالوں یا وضعی شمسی سالوں، مہینوں اور دنوں کے ارباب کی تشخیص ہو سکے ۔ دلیل کی اس حرکت کو، یا اس نقطۂ دائرة البروج کو جہاں اس دلیل کی رسائی ہو، انتہا (alynthie، profectio) کہتے ہیں ۔ آخری اہم موضوع سنین عمر کے ایسے ادوار ہیں جو کسی سیارے کے خاص طور پر زیر اثر مانے جاتے ہیں ۔ ان ادوار کی اصل در حقیقت وہ سیارے ہیں جو یونانیوں کے ہاں ارباب وقت (χρονοκράτορες) کی صورت میں ملتے ہیں، تاہم ان میں تبدیلیاں کر دی جاتی ہیں، جو اکثر (خصوصًا ابو معشر کے ہاں) بڑی پیچیدہ ہیں اور جنھیں فردارات (fridariae) کہا جاتا ہے ۔

اس ضمن میں دوسرے ثانوی طریقے بھی استعمال ہوتے تھے، جن میں سے یہاں صرف صور الکواکب کے طریقے کا ذکر کیا جاتا ہے ۔ یہ کواکب کی ایسی صورتیں ہیں جن کا طلوع وجوہ کے ساتھ ہوتا ہے ۔ اس طریقے کا سراغ تیوسر Teucer کی کلدانی روایت تک جاتا ہے اور اس کی بنیاد ستارۂ کلب الاکبر (Sirius: قدیم مصریوں کے ہاں Sothis) کے مطالع پر ہے ۔ اس طریقے کو صرف مصری مسلمان ہی استعمال کرتے تھے۔

عرب مسلمانوں کے علم احکام النجوم کے مآخذ نہایت ہی مختلف النوع ہیں ۔ اس کے یونانی استاد تھے: بطلمیوس (Ptolemy)، ویٹی اس ویلنس Vettius Valens، ڈوروتھی اس Dorothius سڈونی اس Sidonius، تیوسر Teucer ، انٹی اوکس Antiochus اور متعدد جعلی کتابی رسائل، یعنی جو نہ صرف ایسے مصنفین سے منسوب ہیں جو بالکل ہی مختلف اصولوں پر کاربند تھے بلکہ ویٹی اس ویلنس Vettius Valens اور ڈوروتھی اس Dorothius جیسے مصنفین سے بھی، جو مختلف النوع عقائد کو پہلے ہی سے آپس میں ضم اور مدغم کر چکے تھے ۔ پہلوی اور ہندی کتابیں بھی بیک وقت اس کے مآخذ میں تھیں اور اس کے ساتھ ساتھ عراق، شام اور مصر کی سینہ بہ سینہ روایات کو بھی اپنا لیا گیا تھا ۔ اسی لیے یہ امر تعجب انگیز نہیں کہ ایسے مسلم نجومیوں کی تعداد بہت کم ہے جنھوں نے ان نظاموں میں سے کسی ایک نظام کو اس کی خالص صورت میں قبول کیا ہو ۔ دوسرے نجومیوں نے، جو اکثریت میں ہیں، مسائل، اختیارات اور تحاویل السنین کے تینوں نظاموں کو ایک ساتھ اپنا لیا اور ایک کو دوسرے کا تتمہ یا تصدیق کنندہ سمجھ لیا

اور یہ بات عامل پر چھوڑ دی گئی کہ وہ کسی ایک نظام اور اس کے مختلف طریقوں کو اپنی استعداد، موقع اور اپنے سائل کی سماجی حیثیت اور ضروریات کے مطابق منتخب کرے۔ سب سے زیادہ اور سب سے عجیب بوقلمونی ہمیں ابومعشر کی تصانیف میں ملتی ہے، جو حقیقی معنی میں نہایت ہی متباین عقائد کا گورکھ دھندا ہیں۔

مسلمان قوموں کے علم احکام النجوم اور ازمنۂ ماضیہ کے نظاموں میں علاوہ اس کی انتخابیت کے جو بات صحیح معنوں میں ما بہ الامتیاز ہے وہ علوم ریاضیہ میں اس کا درجۂ تکمیل ہے۔ یہ ریاضیاتی عمل مسلمانوں کی کتب ہیئت و فلکیات میں پوری پوری مطلوبہ صحت کے ساتھ ضروری مسائل کے ضمن میں ملتے ہیں اور اسی مقصد کے حصول کے لیے حساب دانوں نے کثیر تعداد میں مفصل ریاضیاتی جداول بنائے ہیں۔ اس لحاظ سے مسلمانوں کے علم نجوم اور اس یونانی اور ہندی علم النجوم کے درمیان ہم بین فرق پاتے ہیں جس میں موٹے موٹے حساب ہیں اور جس نے ہمیشہ ریاضیاتی عناصر کی پیچیدہ الجھنوں سے گریز کیا۔

علماے شریعت، فقہا اور منکرین تقریباً متفقہ طور پر علم النجوم کی مذمت کرتے ہیں۔ اس سے مستثنی مثالیں (مثلاً الکندی، اخوان الصفاء اور فخرالدین الرازی) بہت شاذ ملتی ہیں۔ بایں ہمہ عملی زندگی میں اس بیزاری کے خلاف اکثر مثالیں مل جاتی ہیں۔ خلفا اور سلاطین کے درباروں اور عوام میں علم احکام النجوم کا گزشتہ صدی تک غلبہ رہا تاآنکہ مغربی تہذیب کے تعارف اور بالخصوص کوپرنیکی نظام نے اسے ایک مہلک صدمہ پہنچایا۔ جہاں جہاں مغربی تہذیب کا بہت کم دخل ہوا ہے وہاں اگرچہ علم احکام النجوم ابھی تک زندہ ہے، تاہم وہ بڑی حد تک اپنے اس شاندار علمی وقار سے محروم نظر آتا ہے جس کے ساتھ یہ قرون وسطی میں حکم فرما تھا۔ یمن میں آج بھی سلوی قسمت سے قضاۃ جیسی برگزیدہ ہستیاں نجومیوں کا پیشہ اختیار کیے ہوئے ہیں۔

علم احکام النجوم کے وہ مسائل جن کا تعلق ریاضی (ہندسہ، مثلثات، حساب) سے ہے، علم ہیئۃ یا علم الافلاک کی کتابوں اور ان زیجات میں مندرج ہیں جو احکام النجوم کے مقاصد کے لیے لکھی اور مرتب کی گئی ہیں۔ اس کے فیصلوں یا احکام کا پہلو بے شمار رسالوں اور مقالوں کا موضوع ہے، جن کے عنوانات کا احاطۂ تحریر میں لانا ممکن نہیں۔ باقی ماندہ تصانیف میں سے ابومعشر سے غلط طور پر منسوب دو غیر اہم رسالوں، ابو معشر کی کتاب موسوم بہ *Introductorum* کے ایک باب (در *Sphaera* : Boll، ۱۹۰۳ء) اور سیاروں کے اقتران کے نظریے کے تحت اسلام کے زمانۂ قیام اور مقدرات کے موضوع پر الکندی کے رسالے (دیکھیے O. Loth : *Al-kindi als Astrolog.*، در *Morgenländische Forschuugen* [*Fleischer Festschrift*]، لائپزگ ۱۸۷۵ء، ص ۲۶۳ تا ۳۰۹) کے سوا سب کے متون ابھی تک تالیف و تہذیب سے محروم ہیں۔ ذیل میں وہ کتابیں درج کی جاتی ہیں جن کا قرون وسطی میں لاطینی میں ترجمہ ہوا اور طبع ہوئیں: (۱) بطلمیوس: *Quadripartitum* (Τετράβιβλος) کی شرح، از علی بن رضوان (Haly Heben Rodan) اور (۲) کتاب الثمرۃ (*Centiloquim* ،Καρπός)، جو بطلمیوس کی طرف غلط طور پر منسوب ہے) کی شرح، از احمد بن یوسف المعروف بابن دایۃ۔ یہ دونوں ساتھ ساتھ وینس سے ۱۴۹۳ اور ۱۵۱۹ء میں شائع ہوئیں؛ (۳) ابو معشر [رک باں] (Albumasar) کی متعدد کتابیں: (۴) ابو الحسن علی بن ابی الرجال (Albohazen Hali filius Abenragel) کا ضخیم رسالہ، آٹھ جلدوں میں،

وینس ۱۴۸۵ء، ۱۵۰۳ و ۱۵۲۳ء، نیز املا کی چند معمولی اصلاحوں کے بعد باسل ۱۵۵۱ و ۱۵۷۱ء؛ (۵) القبیسی (Alcabituis) کی سہل المطالعہ تصنیف (*Liber introductorius*)، جو کئی مرتبہ طبع ہوئی، اکثر Johannes de Saxonia کی شرح کے ساتھ نیز V. Nabod کے حاشیے کے ساتھ (کولون ۱۵۶۰ء، سابق طباعت پر املا کی اصلاحات کے ساتھ)؛ (۶) سہل بن بشر (Zahel) کا رسالہ اور (۷) ماشاءاللہ کا رسالہ، مذکورۂ بالا *Quadripartitum* اور *Centiiquim* کی شرحوں کے تتمے کے طور پر طبع ہوا؛ (۸) ابوبکر الحسن بن الخصیب (Albubather) : *Liber nativatum*، وینس ۱۴۹۲ء، ۱۵۰۱ء؛ (۹) ابو علی یحیی الخیاط (Albohali) : *De Judiciis nativatum*، نورنبرگ ۱۵۴۶، ۱۵۴۹ء؛ (۱۰) عمر (محمد بن عمر بن الفرخان الطبری) : *De nativitatibus* و *De interogationibus*، وینس ۱۵۰۳ء اور *Firmicus Maternus* کے تتمے کے طور پر باسل ۱۵۳۳ء، ۱۵۵۱ء۔ بعض ایسی کتابیں بھی ہیں جن کے مصنف غیر معروف یا غیر یقینی ہیں۔

مآخذ: (۱) مسلمانوں کے علم احکام النجوم کے مآخذ اور اس کی خصوصیات، ان کی معاشرت میں اس کا حصہ اور اس کے خلاف فلسفیانہ اور دینی بحث و مباحثہ کے متعلق مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے راقم، در Hastings : *Encyclopaedia of Religion and Ethics*، بذیل مادۂ Star؛ (۲) ریاضیاتی تنجیمی منہاجات اور بعض اصطلاحات کی وضاحت کے لیے دیکھیے *al-Battani sive Albatenii opus astronomicum*، حاشیہ از Nallino، ۳ جلد، میلان ۱۸۹۹ء تا ۱۹۰۷ء؛ (۳) متعدد اصطلاحات کے لیے دیکھیے مفاتیح العلوم، طبع van Vloten؛ نیز (۴) Sprenger : *Dictionary of the technical terms used......by the Musulmans* : (۵) Dieterici : *Die propädeutik der Araber*، برلن ۱۸۶۵ء۔ لیکن یہ سب کی سب غیر تسلی بخش ہیں: (۶) تاریخ اسلام سے قرانات کے تعلق کے بارے میں دیکھیے الکندی پر O. Loth کا مذکورۂ الصدر مقالہ اور (۷) ابن خلدون: مقدمہ (*Prolégomènes*)، مترجمۂ دیسلان De Slane، ۲ : ۲۱۷ تا ۲۲۶؛ (۸) منجمین کی زندگی اور ان کے کارناموں کے لیے دیکھیے Suter : *Die mathematiker und Astronomen der Araber*، لائپزگ ۱۹۰۰ء (= *Abhandl. z. Gesch. der mathem. Wissenchaften*، ج ۱۰)، نیز ایک اہم تتمے کے ساتھ، در *Abh. z. Gesch. d. math. Wiss.*، ۱۹۰۲ء، ۱۴ : ۱۳۷ تا ۱۸۵)؛ مزید برآں علم النجوم پر وہ کتابیں جن کا ذکر متن میں آ گیا ہے۔

(C. A. NALLINO)

علم جفر: رک بہ جفر۔

علم الحروف:
جفر (رک بآں) کی ایک شاخ۔ جس کا شروع میں صحیح مفہوم محض ناموں سے فال نکالنا تھا، لیکن بعض باطنی فرقوں میں اس نے ایک ساحرانہ عمل کی شکل اختیار کر لی، اس حد تک کہ ابن خلدون (مقدمہ، ۳ : ۱۳۷ تا ۱۶۱ و فرانسیسی ترجمہ، ص ۱۸۸ تا ۲۰۰ و طبع Rosenthal ص ۱۷۱ تا ۱۸۲) نے اسے سیمیا (σημεῖα) کا نام دیا ہے، جو بالعموم سحر حلال (white magic) کے لیے مستعمل ہے۔ یہ علم حروف ہجا، نیز اسماء الحسنٰی اور اسمائے ملائک کے حروف کے سری خواص پر مبنی ہے۔ جفری تعبیر میں تین بنیادی عناصر شامل ہیں: (۱) حساب الجمل (arithmomancy) یا (gematria) یا بقول ابن خلدون حساب النیم (کتاب مذکور، ۱ : ۲۰۹ تا ۲۱۳ و فرانسیسی ترجمہ، ص ۲۳۱ تا ۲۳۵ و طبع Rosenthal، ص ۲۳۳ تا ۲۳۸)؛ (۲) حروف کے طبعی خواص کا علم (علم الخواص)، مبنی بر الکمی (alchemy) اور

(۳) حروف کے تنجیمی قرانات ۔ اس لحاظ سے یہ فن طلسمات سے متعلق ہے اور ابن خلدون کے نزدیک یہ اسی سے مأخوذ ہے۔

عربی حروف ہجا کو سات سات حرفوں کے چار گروہوں میں تقسیم کیا جاتا ہے، جو بنیادی عناصر اربعہ کے مطابق ہیں ۔ یہاں ہمیں وہ تقسیم ملتی ہے جو مشرق میں مقبول رہی ہے اور ساتھ ہی ان کے متبادل مغربی شکلیں بھی، مثلاً آتش : ء، ھ، ط، م، ف، ش (المغرب : س) اور ذ؛ باد : ب، و، ی، ص (المغرب : ض)، ت، ض (المغرب : ظ)؛ آب : ج، ز، ک، س (المغرب: ش)، ق، ث اور ظ (المغرب: غ)؛ خاک : د، ح، ل، ع، ر، غ (المغرب : ش) ۔ صاف ظاہر ہے کہ یہاں عربی ابجد [رک بآن] کو چار چار حرفوں کے حسب ذیل گروہوں میں تقسیم کر دیا گیا ہے : (۱) ابجد؛ (۲) ہوزح، (۳) طیکل، (۴) منسع (المغرب : منشع)، (۵) فصقر (المغرب : فضقر)؛ (۶) شتشخ (المغرب : ستشخ)؛ (۷) ذضظغ (المغرب : ذظغش) ۔ ان ساتوں گروہوں کے پہلے حروف آتشی ہیں ، دوسرے بادی، تیسرے آبی اور چوتھے خاکی ۔ مختصراً یہ ایک قسم کی تکسیر (tranposition) ہے ، جو جفر کی تمام انواع میں بنیادی طور پر عمل پیرا ہے ۔ اس سلسلے میں حروف قمری اور حروف شمسی کی تقسیم کا ذکر بھی ضروری ہے ۔

حروف کی عددی قیمت یوں معین کی گئی ہے : الف سے ط تک اکائیاں (۱ تا ۹)، ی سے ص تک دہائیاں (۱۰ تا ۹۰)، ق سے ظ تک سیکڑے (۱۰۰ تا ۹۰۰) اورغ ۱۰۰۰ کے مساوی ہے ۔ المغرب میں، جہاں حروف کی ترتیب میں کچھ اختلافات پائے جاتے ہیں س کی قیمت ۳۰۰ ہے، ص کی ۹۰، ظ کی ۸۰۰، ض کی ۶۰، غ کی ۹۰۰ اور ش کی ۱۰۰۰ ۔ اس نظام کا خلاصہ چار حرفی گروہ "ء ی ق ش" میں موجود ہے (مشرقی نظام کے لیے دیکھیے رسائل اخوان الصفا، بیروت ۱۹۵۷ء، ۱ : ۵۱ ببعد؛ *Jabir Ibn Ḥayyān* : P. Kraus، قاہرہ ۱۹۴۲ء، ۲ : ۲۲۳؛ المغرب کے نظام کے لیے دیکھیے ابن خلدون : کتاب مذکور، ۱ : ۲۱۱ ببعد و فرانسیسی ترجمہ، ص ۲۴۲ ببعد و طبع Rosenthal، ص ۲۳۶ ببعد، نیز ص ۱۷۳ حاشیہ ۸۰۹) ۔

الکمی (alchemy) کے اس اصول سے شروع کر کے کہ کسی لفظ کے مشمولہ حروف کے تجزیے سے اس چیز کی کمیت و کیفیت معین کی جا سکتی ہے جس پر وہ لفظ دلالت کرتا ہے (دیکھیے Kraus: کتاب مذکور) حروف کا ادب دو مختلف سمتوں میں ارتقا پذیر ہوا : (اول) حروف کو باہم اس طرح ملانا کہ ایسے مخصوص خواص کا کوئی کل حاصل ہو جائے جن کے بارے میں فرض کیا جاتا ہے کہ وہ مطلوبہ نتیجے (یعنی پیش گوئی، فال اور ساحرانہ تاثیر) تک پہنچا سکتے ہیں؛ (دوم) مقصد وہی ہے، لیکن یہاں بعض ایسے اسما لیے جاتے ہیں جن سے عموماً سری خواص منسوب ہیں ۔ اسی لیے انھیں کسی مقدس کتاب (موجودہ صورت میں قرآن مجید) سے لیا جاتا ہے؛ پھر ان اسما کو حروف میں توڑ کر حروف صحیحہ پر ایک پیچیدہ عمل کا اطلاق کیا جاتا ہے، جو عددی، وضعی، مقداری، تنجیمی اور کیمیائی اجزا پر مبنی ہے ۔

اس طرح حروف اور ان کی عددی قیمتوں کے درمیان تعلقات کا ایک سلسلہ قائم ہو جاتا ہے، جس کا اثر ایک گروہ حروف سے دوسرے تک پہنچتا ہے، مثال کے طور پر حروف ب (۲)، ک (۲۰) اور ر (۲۰۰) کے گروہ کو، جن سے عدد ۲ کی مختلف حیثیتوں کی نمائندگی ہوتی ہے، حروف د (۴)، م (۴۰)، ت (۴۰۰) کے اور حروف ح (۸)، ف (۸۰)، ض

(۸۰۰) کے گروہوں سے تقویت پہنچائی جاتی ہے، جو سب عدد ۴ کے اضعاف ہیں؛ علٰی ہٰذا گروہ ج (۳) اور اس کے اضعاف؛ و (۶) اور ط (۹) ۔ اعداد کے خواص پر دیکھیے رسائل اخوان الصفا، ۱ : ۵۶ ببعد.

چار عناصر میں منقسم ہونے کی بنا پر کہانت اور سحر میں آتشی حروف ان سب مضرتوں کو دفع کرتے ہیں جن کا تعلق سردی سے ہو اور جہاں ضرورت ہو وہاں گرمی کے اثر کو زیادہ کر دیتے ہیں، خواہ یہ طبیعی سطح پر ہو یا تنجیمی سطح پر، مثلاً کسی جنگ کے دوران میں یہ ممکن ہے کہ کسی آتشی حروف کی کیمیائی ترتیب سے مریخ کے اثر کو بڑھا دیا جائے.

اسی طرح آبی حروف کو ان سب خرابیوں کی پیش گوئی اور مدافعت کے لیے استعمال کیا جاتا ہے جن کا تعلق گرمی سے ہو، مثلاً بخار کی مختلف اقسام، نیز سردی کے اثر میں اضافہ کرنے کے لیے جہاں اس کی ضرورت ہو (طبیعی اور تنجیمی دونوں سطحوں پر) ۔ مثال کے طور پر ان کی بدولت چاند کے اثرات کو غالب بنایا جاسکتا ہے ۔ اسی طرح دیگر حروف کو بھی کام میں لایا جا سکتا ہے.

عددی قیمتوں اور عناصر اربعہ سے تطبیق کے ان رسمی عناصر کے علاوہ علم الحروف محض فرضی روحانی تجربات پر مشتمل ہے، جن کی مطلقاً کوئی منطقی بنیاد نہیں ہے۔ اس موضوع پر سب سے مستند مصنف البونی (م ۶۲۲ھ / ۱۲۲۵ء) ہے ۔ وہ اپنی کتاب لطائف الاشارات (چاپ سنگی، قاہرہ ۱۳۱۷ھ) میں اس مضمون پر لکھتا ہے : ''یہ خیال ہرگز نہ کرنا چاہیے کہ حروف کے بھید کو منطقی دلائل کی مدد سے دریافت کیا جا سکتا ہے؛ ان تک رسائی صرف بصیرت اور تائید ایزدی ہی سے ممکن ہے'' (بحوالۂ ابن خلدون : کتاب مذکور، ۳ : ۱۴۰ و فرانسیسی ترجمہ، ص ۱۹۱ و انگریزی ترجمہ، ص ۱۷۴) ۔ یہی وجہ ہے کہ بعض غالی صوفیہ نے اس میں ''پردہ کشائی'' (الکشف) کا سراغ لگانے کی کوشش کی ہے ۔ عالم اسلام میں علم جفر (onomatomantic) اور حساب الجمل (aritmomantic) کے طریقوں کی توسیع و اشاعت کا سب سے بڑا سبب یہی تھا ۔ خیال یہ تھا کہ حروف کی سرّی خاصیتوں پر مبنی تجربات کے ذریعے اسرار خداوندی کی بصیرت اور حقائق ایزدی کا ادراک حاصل ہو سکتا ہے ۔ اس قسم کے قیاسات کے لیے بیشتر مواد اللہ تعالٰی کے ننانوے اسماء الحسنٰی پر مشتمل ہے ۔ علم الحروف پر جو اصول حکمران ہیں ان کا اطلاق ان اسما پر کیا جاتا ہے اور انھیں کشف تک پہنچنے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے ۔ قرآن مجید کی بعض آیات اور بعض دعاؤں (اوراد و احزاب) سے بھی یہی کام لیا جاتا رہا ہے.

علم الحروف سے تین نتائج اخذ کیے جا سکتے ہیں : (۱) جفری تعبیر کی تکمیل کا منبع ان ارواح کا اجتماع ہے جو کرہ ہاے سماوی اور ستاروں کی نگران ہیں؛ (۲) حروف کی فطرت اور ان کے سری خواص ان اسما میں آ جاتے ہیں جو ان میں سے بنتے ہیں؛ (۳) اسی طرح اسما مخلوقات کی روحانی یا باطنی خاصیتوں کو ان کی زندگی کے مختلف ادوار میں ظاہر کرتے ہیں اور اس طرح ان اسرار کی پردہ کشائی کر سکتے ہیں؛ لہٰذا وہ کامل ارواح کو ایک ایسی قوت بہم پہنچاتے ہیں جس کے ذریعے وہ فطرت پر اثر انداز ہو کر اس کے ماضی، حال اور مستقبل، تینوں زمانوں میں راز معلوم کرنے پر قادر ہو سکیں (دیکھیے ابن خلدون : کتاب مذکور، ۳ : ۱۳۷ ببعد و فرانسیسی ترجمہ، ص ۱۸۸ ببعد و انگریزی ترجمہ، ص ۱۷۱ ببعد).

اس طرح اپنی غرض و غایت کی بدولت ''حروف

کے علم شریف" کو مسلمانوں کے طریق پیشگوئی میں ایک بلند مقام حاصل ہو گیا ہے، کیونکہ روحانیات اور نجوم سے اس کا قریبی تعلق ہے (دیکھیے حاجی خلیفہ، ۳: ۵۰) ۔ اس کے شرف کا منبع علم ریاضیات سے اس کے گہرے تعلق کو بھی قرار دیا جا سکتا ہے جیسے دنیاے قدیم کے علما علم کا سب سے بڑا رکن سمجھتے تھے ۔ حروف کے خواص پر ایک رسالے (مخطوطۂ کتابخانۂ بلدیہ، استانبول، عدد ۵۲، ورق ۱) کے گمنام مصنف کا قول ہے : "اعداد کے راز کو سمجھنا عقل خداوندی کے راز کی تہ تک اور حروف کے راز کو سمجھنا روح القدس کی تہ تک پہنچنے کے مترادف ہے" ۔ ابن کمال پاشا (م ۹۴۰ھ / ۱۵۳۴ء) اپنی تصنیف شرح المئین (کتابخانۂ طوپ قپوسرای، استانبول، مخطوطۂ احمد ثالث، عدد ۱۶۰۹ / ۳، ورق ۴۶) میں رقمطراز ہے کہ ان علوم کا مطالعہ ادریس (Hermes)، افلاطون فیثاغورس، تھالیز Thales اور ارشمیدس جیسے بڑے انسانوں نے بھی کیا تھا، بلکہ دو کتابیں ارسطو سے بھی منسوب کی جاتی ہیں : ایک حروف پر، کتاب المغربین فی اسرار الحروف و استعمالہا فی الاسرار و الحاجات (مخطوطۂ استانبول، کتاب خانۂ حاجی بشیر آغا، عدد ۶۵۹، ورق ۹۶ الف تا ۱۰۳ الف، خط تعلیق، مؤرخہ ۱۱۱۷ھ / ۱۷۰۵ء) اور دوسری حساب الجمل پر، کتاب الاتساع یعرف منہ الغالب والمغلوب (مخطوطۂ رئیس الکتاب مصطفٰی افندی، استانبول، عدد ۴۶۱ / ۳، ورق ۹۳ ب تا ۹۶ ب، خط نسخ، ۸۵۰ھ / ۱۴۴۶ء) ۔ ان کتابوں کا مأخذ نام نہاد ارسطاطالیسی تصنیف کتاب السیاسۃ (طبع عبدالرحمن البدوی، در *Fontes graecae doctrinarum politicarum Islamicarum*، قاہرہ ۱۹۵۴ء، ۱ : ۶۵ تا ۱۷۱) کے نویں اور دسویں مقالے میں تلاش کرنا چاہیے۔

مآخذ : مذکورۂ بالا مصنفین کے علاوہ رک بہ جفر، بالخصوص اس کے مآخذ۔ جفر، حروف، اسماے حسنی اور خواص کے بارے میں بکثرت تصانیف موجود ہیں، جن میں سے زیادہ تر غیر مطبوعہ ہیں اور جس کی مفصل فہرست اس مقالے میں نہیں دی جا سکتی ۔ مخطوطات کی ایک فہرست کے لیے دیکھیے (۱) فہد : *La divination arabe*، سٹراسبرگ ۱۹۶۶ء (فال و رمل کے باب کے آخر میں)؛ نیز (۲) I. Goldziher : کتاب المعانی النفس، *Buch von wesen der Seele*، در *Abh. G. W. Gött.*، برلن ۱۹۰۷ء، ۹/۱ : ۲۶ تا ۲۸؛ حروف اور اعداد کے متعلق مزید حوالے فن طلسمات اور "مربع سحری" پر مطالعات میں پائے جاتے ہیں، دیکھیے بالخصوص (۳) H. A. Winkler : *Siegel und Charaktere in der Muhammedanischen Zauberei*، در *Studien zur Gesch. und Kultur d. Isl. Orients*، ج ۷، برلن ۱۹۳۰ء؛ (۴) W. Ahrens : *Studien uber die "magischen Quadrate" der Araber*، در *Isl.*، ۷ (۱۹۱۷ء) : ۱۸۶ تا ۲۵۰؛ (۵) وہی مصنف : *Die "Magischen Quadrate" al. Būni*، در *Isl.*، ۱۲ (۱۹۲۲ء) : ۱۵۷ تا ۱۷۷؛ دیکھیے نیز (۶) *Isl.*، ۱۴ (۱۹۲۵ء) : ۱۰۳ تا ۱۱۰؛ (۷) E. Wiedmann، در *Isl.*، ۸ (۱۹۱۸ء) : ۹۳ تا ۹۴؛ (۸) G. Bergsträsser : *Zu den magischen Quadraten* (تکملۂ مقالہ، از Ahrens)، در *Isl.*، ۱۳ (۱۹۲۲ء) : ۲۲۷ تا ۲۳۵؛ نیز رک بہ وفق، در وو، لائیڈن، بار اول۔

(T. Fahd)

علم سیمیاء : بر وزن کبریا؛ قدیم عربی لفظ، جو سیما اور ایماء (قرآن مجید، ۴۸ [الفتح] : ۲۹، وغیرہ؛ البیضاوی، طبع فلائشر Fleischer، ۱ : ۳۲۶ س ۱۴ و ۱۵) کے پہلو بہ پہلو نشان، علامت اور

شعار کے معنوں میں مستعمل ہے (لین Lane، ص ۱۴۷۶ - الف؛ الصحاح، بذیل مادہ، ۲ : ۲۰۰، بولاق ۱۲۸۲ھ؛ دیوان الحماسہ، طبع Freytag، ص ۶۹۶؛ لسان، ۱۰ : ۲۰۵) - جب اس لفظ سے فنون سحر کا کوئی فن مراد لیا جائے تو اس کا مأخذ بالکل جداگانہ ہوگا - اس معنی میں یہ لفظ سریانی کے واسطے سے یونانی σημεῖα سے مأخوذ ہے ، جس کے معنی ہیں "علامات و صور حروف تہجی" (ڈوزی Dozy : تکملہ، ۱ : ۷۰۸ - ب اور وہاں مذکور دیگر حوالے؛ Payne Smith : Thesaurus Syriacus، ۲ : عمود ۲۶۱۴) .. جملہ سریانی عربی لغات میں سریانی لفظ کا ترجمہ "علامة" لکھا ہے - سیمیاء کا لفظ بظاہر ایک خاص اصطلاح کے طور پر لیا گیا ہے - Payne Smith نے Bruns کا اتباع کرتے ہوئے اس کے معروف اصطلاحی معنی "فراسة الکف" دیے ہیں - Bocthor نے Dictonnaire Francais arabe (۱ : ۱۵۴ - ب) میں بذیل لفظ Chiromancie اس کے تین عربی مترادفات دیے ہیں، جن میں سے ایک لفظ سیمیاء ہے - ابن العبری (Barhebreaus، م ۶۸۵ھ / ۱۲۸۶ء) نے عربی اور سریانی دونوں لفظ ساتھ ساتھ استعمال کیے ہیں (Chron. Syr.، مطبوعۂ پیرس، ص ۱۴ س ۷؛ المختصر، طبع Pococke، ص ۳۳) - ان عبارات کی رو سے اس علم کی ایجاد حضرت موسیٰؑ کے زمانے میں ایک شخص انونیوس کے ہاتھوں ہوئی تھی، جسے Bruns اور Kirsh نے "یونوسیوس" Enuimius لکھا ہے، لیکن وہ بالکل گمنام شخص معلوم ہوتا ہے - محیط المحیط (۲ : ۱۰۳۲ - ب) میں اس کا مادہ ایک عبرانی لفظ، بمعنی اللہ کا نام، تجویز کیا گیا ہے اور اس میں شک نہیں کہ علم سیمیاء میں اسماء الحسنیٰ سے بہت کام لیا گیا ہے (Doutte : Magic et Relgion، ص ۳۴۴؛ مصنف نے ص ۱۰۲ پر یہ احتمال بھی ظاہر کیا ہے کہ اس لفظ کی موجودہ شکل لفظ کیمیا سے متأثر ہے).

اس لفظ کا اطلاق فراسة الکف کے علاوہ، جو مشکوک ہے، سحر کی دو مختلف شاخوں پر ہوتا رہا ہے اور ہوتا ہے، لیکن اس بات کی کوئی شہادت دستیاب نہیں ہوئی کہ ابن العبری کے ذہن میں اگر ان میں سے کوئی فن تھا تو کون سا تھا :

(۱) آج کل اس لفظ کا اطلاق اس علم سحر پر ہوتا ہے جسے "سحر طبیعی" کہتے ہیں، لیکن صاف ظاہر ہے کہ اس سے مراد علم تنویم (Hypnotism) ہے - ابن خلدون (مقدمہ، طبع Quatremère، ۳ : ۱۲۶) نے سحر کی تقسیم کرتے ہوئے سیمیاء کو اس کی تیسری قسم قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ فلاسفہ اسے شعوذة اور شعبذة (شعبدہ) کہتے ہیں (ان لفظوں کے لیے دیکھیے Lane، عمود ۱۵۰۹ الف، جہاں مؤلف نے ایسے زمانے میں جب موجودہ علم تنویم وجود میں بھی نہیں آیا تھا، علم تنویم کا مفہوم ادا کرنے کی بڑی قابل قدر کوشش کی ہے) - ابن خلدون نے تو صاف صاف لکھا ہے کہ یہ عامل کا اپنے معمول کی قوت خیالیہ پر تصرف کرنے کا نام ہے، جس سے وہ کچھ معانی اور اشکال معمول کے خیال کی طرف منتقل کر دیتا ہے اور وہاں سے وہ اس کے حواس کے سامنے متشکل ہوتے ہیں اور پھر خارج میں نظر آنے لگتے ہیں حالانکہ خارج میں ان کا کوئی وجود نہیں ہوتا - مثالوں کے مفصل تذکرے کے لیے دیکھیے (۱) Lane : Arabian Nights، باب ۱ (حاشیہ ۱۵/۲ : Modern Egyptians) و باب ۱۲؛ (۲) ابن بطوطہ مطبوعۂ پیرس، ۳ : ۴۰۳ ببعد؛ (۳) Nöldeke : Doctor und Garkoch، ص ۵ و بمواضع کثیرہ؛ نیز (۴) Doutte، ص ۱۰۲ و ۳۴۵ ببعد (وہ اسے "نیرنج" بھی کہتا ہے)؛ (۵) المحیط، ۲ :

۱۰۳۲ ب - (۹) Chauvin : *Bibl. ar.*، ۷ : ۱۰۲؛ نیز وہ حوالے جو وہاں مذکور ہیں .

(۲) سیمیاء کی دوسری نوع کا ذکر ابن خلدون نے بالتفصیل ایک خاص فصل میں کیا ہے (طبع Quatremère، ۳ : ۱۳۷ ببعد و ترجمۂ *De Slane*، ۳ : ۱۸۸ ببعد و بولاق ، ۱۲۷۴ھ [طبع ورقی]، ص ۲۴۲ ببعد و مطبوعۂ بولاق [چھوٹی تقطیع]، ص ۴۲۰ ببعد؛ یہ فصل طبعات بیروت میں موجود نہیں) - ابن خلدون (م ۸۰۸ھ / ۱۴۰۵ء) کے زمانے میں اسی نوع کو خاص طور پر سیمیاء کہتے تھے - آج کل اس پر بہت سے رسالے چھپ چکے ہیں اور ان کا بکثرت مطالعہ کیا جاتا ہے - ان میں سے کچھ رسائل کے لیے رک بہ سحر؛ لیکن سحر مباح کی تمام تصنیفات پر اس کا اثر نظر آتا ہے - ''زایرجۃ'' [رک بآں] اسی کی ایک خاص طور پر پیچیدہ صورت ہے - ابن خلدون اسے حروف کی مخفی قوتوں کا علم کہنا زیادہ پسند کرتا ہے کیونکہ سیمیاء ابتدا میں ایک بہت وسیع اصطلاح تھی، جس کا اطلاق سارے علم طلسمات پر ہوتا تھا اور آگے چل کر محدود معنوں میں اس کے استعمال کا آغاز غالی صوفیوں کے ایک فرقے نے کیا، جن کا دعوی تھا کہ وہ اس مادّی دنیا پر حروف اور ان سے ترکیب دیے ہوئے ناموں اور جدولوں کے ذریعے تصرف کر سکتے ہیں - جن صوفیوں نے اسے اپنا شغل قرار دیا وہ نظری اور وحدت الوجودی تھے اور وہ اس عالم طبیعی میں تصرف کرنے اور خوارق العادۃ پر قادر ہونے کے مدعی تھے - وہ کہتے تھے کہ وجود کا نزول ایک مخصوص سلسلے کے ساتھ ایک ہی وحدت سے ہوا ہے (سلسلۂ نوفلاطونیہ) - انھوں نے اس جدید سیمیاء کے لیے اپنی جدید اصطلاحات کا ایک نظام قائم کیا اور اس کے مطابق رسالے لکھے - اس نظام کے مطابق اسمائے الٰہیہ کا کمال افلاک اور کواکب کی ارواح کے ذریعے ظہور پذیر ہوتا ہے اور حروف کی اندرونی اور مخفی قوتیں ان اسما میں جاری و ساری ہوتی ہیں جو ان سے بنائے جاتے ہیں - پھر اسی طرح یہ قوتیں حوادث اکوان کے تقلّبات میں دائر و سائر ہوتی ہیں اور یہ اکوان تخلیق کی پہلی اور ابتدائی شکل ابداع سے لے کر خلق کے مختلف مظاہر میں نمودار ہوتے ہیں اور اس کے اسرار کو صاف صاف ظاہر کرتے ہیں - اس کا مطلب یہ معلوم ہوتا ہے کہ حروف کے اندر ایجاد کے اصلی اسرار پوشیدہ ہیں اور وہ مخفی قوتیں جو ہمیشہ اکوان میں جاری و ساری رہتی ہیں ان حروف میں جمع ہیں اور اسمائے الٰہیہ اور کلمات [رک بآں] انھیں حروف سے بنتے ہیں؛ لہٰذا عالم عنصری اور اس کے اکوان میں ان اسما اور کلمات کا، جب انھیں نفوس ربانیہ استعمال کریں، تصرف جاری ہوتا ہے - البونی [رک بآں]، ابن العربی [رک بآں] اور ان کے متبعین کا یہی نظریہ ہے - حروف کی ان مخفی قوتوں کی حقیقت اور منشا کی بابت اختلاف پایا جاتا ہے - بعض کا خیال ہے کہ یہ قوتیں ان حروف کی طبائع اور امزجہ میں ودیعت کی گئی ہیں اور اس بنا پر وہ عناصر اربعہ کے لحاظ سے حروف کی چار قسمیں مقرر کرتے ہیں - بعض ان قوتوں کو حروف کی نسبت عددی کی طرف منسوب کرتے ہیں، جس کی بنیاد حساب جمل پر ہے - ابن خلدون مانتا ہے کہ مادّی دنیا پر اس قسم کا تصرف چل سکتا ہے، لیکن یہ خدا کا ایک فضل ہے جو ولی [رک بآں] کو بطور کرامت [رک بآں] عطا ہوتا ہے اور جب وہ لوگ جن پر یہ فضل نہیں ہوا اور تعمق نظر سے محروم ہیں، ان اسما اور کلمات کے ذریعے اسی طرح کا تصرف حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں تو ان کا شمار ان لوگوں میں ہوتا ہے جو طلسمات کے ذریعے سحر کیا کرتے ہیں - فرق صرف یہ ہے کہ ان لوگوں کو ان

ساحروں کی سی علمی تربیت حاصل نہیں ہوتی - یہ ہو سکتا ہے کہ نفس انسانی کے عزم و ہمت کے زور سے کسی پر اپنا اثر جما لیا جائے اور یہی عزم ابن خلدون کے نزدیک ان تمام افعال کی (خواہ وہ جائز ہوں یا نا جائز) بنیاد ہے - یہ تاثیر ان لوگوں کے مقابلے میں جن کا پیشہ ہی ساحری ہے، ایک حقیر شے ہے - ابن خلدون اسی بنا پر البونی اور اس جیسے لوگوں کی اس کوشش کو کہ وہ مباح اور پاک سحر ایجاد کریں اچھی نظر سے نہیں دیکھتا - بایں ہمہ یہ سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ البونی نے اپنے ایجاد کردہ طریقے کو اسلامی طریقہ قرار دیا ہو - بعض مسلمانوں کی تصنیفات میں اس نوع سحر کی بہت سی مثالیں پائی جاتی ہیں، مثلاً دیکھیے ''چالیس وزیر''، مترجمۂ Petis de la Croix : *Histoire de la Sultane de Perse et des Visirs*، ایمسٹرڈم ۱۷۷۰ء (اس طبع میں مفصل تشریح ملتی ہے) . قلب، جو حروف میں کائنات اور علم کائنات کے روابط کو دیکھتا ہے، اس کی اس حالت کے بہترین بیان اور ہمدردانہ تجزیے کے لیے دیکھیے Louis Massignon : *Al-Hallaj*، ص ۵۸۸ ببعد؛ نیز Doutté، ص ۱۷۲ ببعد - ظاہر ہے کہ یہ اسماے الٰہیہ سے متعلق ابجدی اور سحری قسم کے یہودی قبالہ سے ملتا جلتا خیال ہے - یہ باطل نظریہ سکھاتا ہے کہ علم الحروف ماہیت اشیا کے علم کا نام ہے اور اللہ تعالٰی نے ان حروف ہی سے عالم کو پیدا کیا اور انہیں کے ذریعے اس میں تصرف کرتا ہے؛ چنانچہ انسان بھی حروف کا مناسب علم حاصل کر کے مادّی اشیا میں تصوف کر سکتا ہے .

مآخذ : متن میں مذکور ہیں.

(D. B. MACDONALD)

⊗ **رمل** : لغوی معنی ریت : اصطلاحاً وہ علم جس میں سوال کے وقت رمل کی شکلوں سے استدلال کیا جاتا ہے - اس علم میں بروج سماوی کے مطابق بارہ شکلیں ہیں - اس علم کے اکثر مسائل تخمینی اور تجربے پر مبنی ہوتے ہیں جو مخفی امور میں یقین کے لیے مفید اور کفایت کے لیے مسلّم نہیں ہوتے (دیکھیے صدیق حسن خان: ابجد العلوم، بھوپال ۱۲۹۵ھ، ص ۴۹۴).

اصحاب رمل کا قول ہے کہ بروج سماوی میں سے ہر برج ایک حرف معین اور رمل کی شکلوں میں سے کسی ایک شکل کا متقاضی ہوتا ہے - جب کسی امر کے متعلق پوچھا جاتا ہے تو اشکال کے معینہ اوضاع بروج کے وقوع کے مقتضی ہونے کے علاوہ مدلول کے اسباب پر دال ہوتے ہیں - بروج ان احکام مخصوصہ پر دلالت کرتے ہیں جو ان بروج کی اوضاع سے متعلق ہوتے ہیں - یہ تمام امور یقینی نہیں بلکہ تقریبی ہوتے ہیں - اسی لیے نبی کریم صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم نے فرمایا ہے کہ انبیا میں سے ایک نبی لکیریں کھینچا کرتے تھے اور ہر چیز ان کے کھینچے ہوے خطوط کے مطابق ہونے کی بنا پر واقع ہوتی - ایک قول یہ ہے کہ یہ نبی حضرت ادریس علیہ السلام ہیں اور علم رمل ان کا معجزہ ہے کیونکہ محال کے متعلق ہے، ورنہ صناعت اور معجزے میں کوئی فرق نہ رہتا - بعض مشائخ سے مروی ہے کہ حضرت نبی کریم صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم سے جب عرض کیا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ یہ ان تمام امور میں سے ہے جنہیں حق سبحانہٗ تعالٰی نے ذکر فرمایا ہے: ائْتُونِي بِكِتَابٍ مِّن قَبْلِ هَٰذَا أَوْ أَثَارَةٍ مِّنْ عِلْمٍ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ (۴۶ [الاحقاف] : ۴)، یعنی اگر سچے ہو تو اس سے پہلے کی کوئی کتاب میرے پاس لاؤ یا علم (انبیا میں) سے کچھ (منقول) چلا آتا ہے (تو اسے پیش کرو).

یہ علم چھے پیغمبروں کو بطور معجزہ عطا

کیا گیا : (۱) حضرت آدمؑ ؛ (۲) حضرت ادریسؑ ؛ (۳) حضرت لقمانؑ ؛ (۴) حضرت ارمیاؑ ؛ (۵) حضرت اشعیاؑ ؛ (۶) حضرت دانیالؑ ۔ اگر رمل کی لکیریں پیغمبروں کی کھینچی ہوئی لکیروں کے مطابق ہوں تو ان پر حکم لگانا جائز ہے (مصباح الرمل)۔

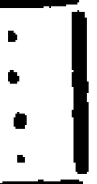
رمل نقطوں اور لکیروں کا علم ہے، جس میں بعض معانی کی مدد سے واقعات آئندہ کی تعبیر یا ان کی اطلاع حاصل کی جاتی ہے ۔ اس علم کا مدار اربعۂ عناصر، یعنی باد و خاک اور آب و آتش، پر ہے ۔ حکما نے اس علم کی نو قسمیں بتائی ہیں ۔

ایک نابالغ لڑکے کو پاک ریت پر کھڑا کیا جائے، جس پر کسی کا پاؤں نہ پڑا ہو ۔ ریت پر آیۃ الکرسی اور معوذتین پڑھ کر دم کیا جائے اور یہ دعا پڑھی جائے : اَللّٰھُمَّ اِنِّیْ اَسْئَلُکَ بِکُلِّ اِسْمٍ دَعَاکَ بِهٖ اَحَدٌ مِّنْ خَلْقِکَ قَائِمًا اَوْ قَاعِدًا اَوْ رَاکِعًا اَوْ سَاجِدًا فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ اَوْ فِی الْبَحْرِ اَوْ فِی الْبَرِّ وَ بَیْنَ مِنٰی وَ عَرَفَاتٍ وَ عِنْدَ الْمَقَامِ وَ بَیْتِکَ الْحَرَامِ فِیْ خَلَاءٍ اَوْ فِیْ مَلَاءٍ فِیْ ظُلُمَاتِ اللَّیْلِ اَوْ فِیْ ضَوْءِ النَّهَارِ فَسَمِعْتَ دُعَاءَهٗ وَ کَشَفْتَ بَلَاءَهٗ اَسْئَلُکَ اَنْ تُرِیَنِیْ حَاجَتِیْ فِیْ هٰذِهِ الْخُطُوْطِ بِحَوْلٍ مِّنْکَ وَ قُوَّةٍ اِنَّکَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ (= اے اللہ! میں تجھ سے سوال کرتا ہوں ہر اس نام کے ساتھ جس سے تجھے تیری مخلوق میں سے کسی نے کھڑے ہو کر، یا بیٹھ کر، یا رکوع کرتے ہوئے، یا سجدے کی حالت میں، آسمانوں اور زمین میں، یا سمندر میں، یا خشکی میں اور منٰی اور عرفات کے درمیان اور مقام (ابراہیم) اور بیت اللہ شریف کے پاس، فضا میں، یا رات کی تاریکیوں میں، یا دن کی روشنی میں پکارا ہے؛ تو نے اس کی دعا کو سنا ہو اور اس کی مصیبت کو دور کیا ہو؛ میں سوال کرتا ہوں کہ تو مجھے ان خطوط میں اپنی قوت اور طاقت سے میری حاجت دکھا دے ۔ بیشک تو ہر چیز پر قادر ہے) ۔ جب یہ دعا پڑھ چکے تو ریت پر انگلی سے نقطے بناتا جائے، مگر انہیں گنا نہ جائے ۔ اگر نقطے اچھی طرح نمایاں نہ ہوں تو انہیں برابر کرکے از سر نو شروع کیا جائے ۔ عمل کے لیے ریت کا پاک ہونا اور لڑکے کے جسم پر زخم کا نشان نہ ہونا ضروری ہے ۔ عمل مرد اور عورت دونوں کے لیے کیا جا سکتا ہے ۔ جس دن پانی برس رہا ہو، یا ہوا سخت چل رہی ہو، اس دن عمل نہ کیا جائے۔ عمل کرنے کا وقت صبح سے ظہر تک ہے ؛ عصر تک منع ہے ؛ ضرورۃً شام کی نماز تک جائز ہے ۔ ریت پر کھینچے ہوئے خطوط سے شکلیں مستخرج کی جاتی ہیں، پھر ان پر حکم لگایا جاتا ہے ۔ انگلی سے ریت پر نقطے گنتی کے بغیر سیدھی لکیروں میں ڈالنے چاہییں تاکہ ان سے ایک خط کی صورت پیدا ہو جائے ۔ اس طرح نقطوں کی چار سطریں بنائی جائیں تاکہ چار خط پیدا ہو جائیں ۔ پھر دو دو نقطے اس طرح دیں کہ ان خطوط کے آخر میں جفت یا طاق نقطے رہ جائیں ۔ ان سے ایک ایک شکل پیدا ہوگی ۔ اس عمل کو چار بار کرنے سے چار شکلیں پیدا ہوں گی ۔ ان شکلوں کو امہات (= مائیں) کہتے ہیں ۔ ان چار شکلوں کے بعد ایک ایک شکل بنائی جائے ۔ اس طرح چار شکلیں ہو جائیں گی ۔ انہیں بنات (= بیٹیاں) کہتے ہیں ۔ پھر دو دو شکلوں سے ایک ایک شکل حاصل کی جائے۔ اس طرح آٹھ شکلوں سے چار دوسری شکلیں پیدا ہو جائیں گی ۔ کل بارہ شکلیں ہوں گی ۔ پھر چار شکلوں کے مجموعے سے ایک ایک اور شکل حاصل ہوگی ۔ کل پندرہ شکلیں ہو جائیں گی ۔ پھر پندرھویں شکل اور امہات کی پہلی شکل کے مجموعے سے سولھویں شکل حاصل ہوگی ۔ ہر شکل کا ایک مستقل نام

اور ہر شکل کا ایک مستقل متداول ہے ۔

علم رمل کی تاریخ : یہ ایک بڑا شریف علم ہے ۔ شرفا کی توجہ اٹھ جانے کی وجہ سے جہلا اس علم کی طرف رجوع کرنے لگے اور انھوں نے اسے حصول دنیا کا ایک ذریعہ بنا لیا ۔

اس علم کی صحت کے بارے میں حضرت عبداللہ ابن عباس رض سے مروی ہے کہ انھوں نے حضرت نبی کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم سے عرض کی: ''یا رسول اللہ ؐ! میں نے ایک شخص کو ریت پر خط کھینچتے دیکھا ۔ لوگ اسے جھٹلاتے تھے ۔'' آپ ؐ نے فرمایا : ''یہ علم ایک پیغمبر کو الہام ہوا تھا ۔ جو کوئی ان کے عمل کے مطابق اس علم پر عمل کرے گا، موجب ثواب ہے'' ۔ بعض کا قول ہے کہ یہ علم حضرت دانیال علیہ السّلام کا اور بعض کے نزدیک یہ سات پیغمبروں، یعنی حضرت آدم، حضرت شیث، حضرت ادریس، حضرت ارمیا، حضرت اشعیا، حضرت لقمٰن اور حضرت دانیال علیہم السلام کا معجزہ ہے ۔

علم رمل کی کتابوں میں متفرق روایتیں یوں بھی ملتی ہیں کہ جس وقت حضرت آدم علیہ السلام کی اولاد اطراف عالم میں پھیل گئی اور مدت تک ان کے متعلق کوئی خبر نہ آئی تو حضرت آدم ؑ بہت پریشان ہوے ۔ اللہ تعالٰی نے حضرت جبریل علیہ السّلام کی وساطت سے ان کو یہ علم سکھایا تا کہ وہ اپنے بیٹوں کے حالات سے واقف ہوں ۔ بعد ازاں یہ علم دنیا سے اٹھ گیا ۔ مدت دراز کے بعد اللہ تعالٰی نے حضرت دانیال علیہ السلام کو یہ علم بطور معجزہ عطا فرمایا ۔ انھوں نے چار انگلیوں سے چار نقطوں کا نشان اس طرح بنایا :  (بعض کے نزدیک ایک ہی نقطہ چار گوشوں والا تھا [■]) ۔ ان میں سے ہر نقطہ ایک عنصر پر دلالت کرتا ہے، یعنی نقطۂ اول آتش؛ نقطۂ دوم باد؛ نقطۂ سوم آب اور نقطۂ چہارم خاک ۔ گویا اس علم کا مدار اربعہ عناصر پر ہے ۔ از روے مزاج ہر عنصر کی دو طبیعتیں ہوتی ہیں : (۱) آتش کی گرم اور خشک؛ (۲) باد کی گرم اور تر؛ (۳) آب کی سرد اور تر؛ (۴) خاک کی سرد اور خشک ۔ آتش و باد زندہ اور مذکر ہیں اور آب و خاک مردہ اور مؤنث ہیں ۔ اربعہ عناصر کے اعداد یہ ہیں : آتش = ۱؛ باد = ۲؛ آب = ۴؛ خاک = ۸ ۔

رمل کی اصطلاح میں فرد کے معنی نقطے کے ہیں ۔ دو فردوں کے لیے جو خط پیدا ہوتا ہے اسے زوج کہتے ہیں۔

مآخذ : (۱) منتہی الارب، بذیل مادّہ؛ (۲) فرہنگ آنند راج، بذیل مادّہ؛ (۳) فرہنگ آصفیہ، بذیل مادّہ؛ [(۴) محمد عطا لاہوری : مصداق الرّمل (فارسی)، مطبوعۂ نولکشور، لکھنؤ ۱۸۷۶ء؛ (۵) محمد ناصر شیرازی : محمود الرمل (فارسی)، مطبوعۂ نولکشور، ۱۸۷۷ء؛ (۶) وہی مصنّف : ناصر الرمل (فارسی)، مطبوعۂ نولکشور، لکھنؤ ۱۸۸۷ء؛ (۷) سید روشن علی : سراج الرمل (فارسی)، مطبوعۂ نولکشور، لکھنؤ ۱۸۷۶ء] ۔

(غلام جیلانی مخدوم [و تلخیص از ادارہ])

⊗ [تعلیقہ : رمل کے لغوی معنی ہیں ریگ (لسان، بذیل مادّہ)، لیکن چونکہ اس علم کی ابتدا حضرت آدم ؑ یا حضرت دانیال ؑ نے ریگ پر نقطے ڈالنے سے کی تھی اس لیے بطور تسمیہ حال باسم محل، رمل کہا گیا ۔ رمل کے علم کا مقصد معرفت استکشاف مغیبات ہے (یعنی اس علم کے ذریعے غائب کی باتوں کا علم حاصل ہوتا ہے اور اس غرض کے لیے سولہ اشکال وضع کی گئی ہیں جو اس علم کی کتابوں میں مذکور ہیں) ۔ خیال کیا جاتا ہے کہ اس کے واضع حضرت دانیال ؑ تھے (کشاف اصطلاحات الفنون، بذیل مادّہ) اور بعض کے نزدیک خود حضرت آدم ؑ (عبدالغنی شیروانی :

انوارالرمل [فارسی]، مطبوعۂ نولکشور ۱۲۹۳ھ، ص ۲) - یہ حکایت بھی آتی ہے کہ آدم علیہ السلام کو اس علم کی ضرورت اس لیے پڑی کہ جب ان کے فرزند زیادہ ہو گئے اور اطراف عالم میں پھیل گئے تو انھیں اپنی اولاد کے بارے میں فکر مندی رہنے لگی - پس انھوں نے ان کے حالات غائبانہ معلوم کرنے کے لیے یہ علم وضع کیا۔

رمل کی وجۂ تسمیہ یہ بھی بتائی جاتی ہے کہ آدم علیہ السلام کو ایک مرتبہ یہ خواهش ہوئی کہ انھیں ایسا علم حاصل ہو جائے جس سے غائب کی باتیں معلوم ہو جائیں - جبریل[ع] کنار دریا بیٹھے تھے - آدم علیہ السلام کی اس خواهش کو پورا کرنے کے لیے انھوں نے اپنی چار انگلیاں ریت میں ڈبو دیں، اس طریقے سے :

:

:

اس کا علم حاصل ہو کر آدم علیہ السلام نے بھی اسی طرح سامنے چار انگلیاں ریت میں ڈبو دیں - اس طرح یہ شکل وجود میں آئی :

: :

: :

اس کا نام جماعت رکھا گیا - باقی سب شکلیں اسی سے نکلتی ہیں ۔

یہ بھی کہا جاتا ہے کہ جبریل علیہ السلام نے صرف ایک انگلی ریت میں ڈبوئی تھی - اس سے نقطے کی شکل ظہور میں آئی اور وہ شکل مربع (■) تھی - اس سے آدم علیہ السلام نے جماعت کی شکل (بصورت بالا) وضع کی - جماعت کو ام الاشکال اسی لیے کہتے ہیں کہ اس سے باقی شکلوں کا ظہور ہوا، جنھیں موالید اور عناصر اربعہ (آتش و باد و آب و خاک) کا درجہ حاصل ہے - ان میں سے ہر عنصر کا ایک جوہر ہے اور دو مزاج؛ مثلاً آتش کا ایک جوہر ہے اور گرم و خشک اس کے دو مزاج ہیں - ان کے ایک خاص طریقے سے باہم ضرب و جمع کرنے سے جو اعداد بنتے ہیں وہ واضع علم آدم[ع] کے نام کے ہیں اسی لیے کہا گیا ہے کہ الرمل عددُ اسم الواضع (انوار الرمل، ص ۴) - کہتے ہیں کہ آدم علیہ السلام سے یہ علم حضرت ادریس[ع] تک پہنچا اور ان سے حضرت دانیال[ع] کو ملا، جنھیں اس میں معجزے کی حد تک اختصاص حاصل ہو گیا - اسی لیے بعض بیانات کی رو سے خود انھیں کو واضع کہا جاتا ہے اور اس بارے میں بہت سی حکایتیں مشہور ہیں (انوار الرمل، ص ۴) - دانیال[ع] سے یہ علم ارمیا[ع] اور آگے لقمان[ع] اور ان سے داؤد علیہ السلام تک پہنچا۔

علم رمل کا موضوع نقطہ ہے - اس میں بحث عوارض ذاتیہ (یعنی فرد اور زوج) سے ہوتی ہے - اس علم کا معمول بیوت (جمع بیت = خانہ) اور اشکال ہیں - اهل هیئت کے نزدیک مرکز کو نقطہ کہتے ہیں - کبھی کوکب (= ستارہ) کو بھی نقطہ کہا جاتا ہے، لیکن فن رمل میں نقطے سے مراد عنصر ہے - اس علم کی بنیاد عناصر کے انداز پر چار نقطوں پر رکھی گئی ہے - اسی اصول پر اشکال کو ناری، ہوائی، آبی اور خاکی کہا جاتا ہے - ایک نقطہ فرد کہلاتا ہے - جب ایک مرتبے میں دو نقطے جمع ہو جائیں ان کو زوج کہا جاتا ہے۔

باقی امور و مسائل اوپر کے مقالے میں آ گئے ہیں - یہاں یہ ذکر کرنا ضروری ہے کہ یہ علم مفید تو یقیناً نہیں، لیکن اس کا انتساب انبیا سے کیا گیا ہے - اس بنا پر اگر اس کا غلط استعمال نہ کیا جائے تو تخمینی علم کی حد تک مفید سمجھا گیا ہے، تاهم اسے دینی علم کا درجہ نہیں دیا جا سکتا بلکہ غلط لوگوں کے ہاتھ میں اگر آ جائے تو اسے علم مذموم بھی کہا جا سکتا ہے کیونکہ

بقول امام غزالیؒ جب کوئی علم خداوند تعالیٰ کی ذات و صفات کے بارے میں شک پیدا کرے یا یوں بھی انسان کو توہم پرست بنا دے اور وہ اپنے عقائد یا دنیوی فیصلوں کی بنیاد ایسے علم پر رکھے جو بہر حال ظنی و تخمینی ہے تو اس سے نتائج کے لیے صحیح اسباب کے اختیار کرنے میں ضعف پیدا ہو سکتا ہے۔ یہی حال اس علم کا ہے جو اعداد کی ترکیب و تالیف پر قائم ہے، یا جو حروف اور خطوط کے اسرار مخفی پر مبنی اور ظنی ہے؛ چنانچہ اس سے وہی ضعف در عقیدہ اور وہم پرستی ظہور میں آسکتی ہے جو حضرت امام کی رائے میں علوم مذموم کا نتیجہ ہے۔

بلا شبہہ قدیم زمانے کی طرح دور جدید میں بھی علوم رمزیہ (Occult Sciences) اور طلسمات و نیرنجات کا ذوق انسانوں کے کسی نہ کسی طبقے میں پایا جاتا ہے (*The Ancient Wisdom* : Geoffrey Ashe، لنڈن ۱۹۷۷ء، ص ۱۲)، لیکن ان علوم کو قطعی نہیں سمجھا جا سکتا۔ جدید ترین دور میں مغرب میں سائنسیت کی خشکی (اور بعض صورتوں میں تخریب) کے باعث شدید رد عمل ہوا ہے اور لوگ اس کی کڑی اور سنگلاخ نوعیت سے پریشان ہو کر تخییلی علوم (یا فنون) کی طرف آ رہے ہیں؛ مگر یہ رد عمل اتنا ہی اضطراری اور انتہا پسندانہ ہے جتنا اہل سائنس کا، جو داخلی و باطنی ہر حقیقت کے منکر ہیں۔

(سید عبداللہ)

⊗ **علم موسیقی** : رک بہ فن : موسیقی۔

⊗ **علم حساب العقد** : رک بہ حساب العقد۔

⊗ **علم حساب الغبار** : رک بہ حساب الغبار۔

طبیعیات

⊗ **تمہید** : مسلمان فلاسفہ اور حکما کے یہاں علوم حکمیہ کی چار قسمیں ہیں : (۱) علم ریاضی؛ (۲) علم منطق؛ (۳) علم طبیعی؛ (۴) علم الٰہی۔ علوم طبیعی کی انھوں نے سات فروع بیان کی ہیں : (۱) علم المبادی، یعنی ان چیزوں کی معرفت جن سے کوئی جسم جدا نہیں ہوتا اور وہ ہیولی، صورت، زمان، مکان اور حرکت ہیں؛ (۲) علم السماء والعالم اور اس کے موجودات؛ (۳) علم الکون و الفساد؛ (۴) علم الحوادث الجوّ؛ (۵) علم النباتات؛ (۶) علم الحیوان، جس میں علم طب بھی شامل ہے (دیکھیے صدیق حسن خان : ابجدالعلوم، بھوپال ۱۲۹۵ھ، ص ۵۷۲)۔

مسلمانوں میں علوم عقلیہ کی اشاعت خلافت عباسیہ کے اوائل سے ہونے لگی تھی۔ خلافت امویہ میں عیسائی اور یہودی طبیب خلفا کے مقرب بارگاہ تھے۔ جب خلفاے عباسیہ کا دور شروع ہوا تو ان کی تعداد اور قدردانی میں اضافہ ہو گیا۔ خلفا کے دل میں تنجوم کا شوق بھی انھیں ہی کی وجہ سے پیدا ہوا۔ علاوہ ازیں عیسائی پادریوں اور قسیسوں سے حکماے یونان کے تذکرے سن سن کر عام پڑھے لکھے مسلمانوں کو بھی ان کے علوم سے آگاہی ہونے لگی۔ ابو جعفر المنصور کی فرمائش پر قیصر روم نے اقلیدس اور طبیعیات کی جو کتابیں بھیجی تھیں ان کا ترجمہ ہوا تو مسلمانوں کے اشتیاق علمی کو مزید تازیانہ لگا (ابن خلدون : مقدمہ، مطبوعۂ بیروت، ص ۴۰۰)۔ ہارون الرشید کے زمانے میں ترجمے کے کام کو اور بھی وسعت اور ترقی ملی۔

ترجمے کے علاوہ عباسی دور میں فلسفہ و حکمت کی تعلیم کا بھی آغاز ہوا اور یوحنا بن

ماسویہ کے حلقۂ درس میں بکثرت لوگ شریک ہونے لگے، جن میں اطبا، متکلمین اور فلاسفہ سبھی شامل تھے (القفطی : اخبار الحکماء، مطبوعۂ لائپزگ، ص ۳۴۹) ۔ یوحنا کے علاوہ اسی زمانے میں یحیٰی بن خالد برمکی نے بھی ایک علمی مجلس قائم کی تھی اور اس میں دقیق فلسفیانہ مسائل پر بحث ہوتی تھی (المسعودی : مروج الذھب، بحوالۂ عبدالسلام ندوی : حکمائے اسلام، ۱ : ۷۰، ۷۱)۔

ہارون الرشید کے بعد مامون الرشید نے یونانی علوم و فنون کی طرف مزید توجہ کی ۔ اس نے قیصر روم کو خط لکھا اور اہل علم کی ایک جماعت کے ہاتھوں منتخب کتابیں منگوائیں ۔ جب یہ لوگ کتابیں لے کر آئے تو ان کا ترجمہ کرنے کا حکم دیا ۔ اس دور کے مترجمین میں حنین بن اسحٰق، یعقوب بن اسحٰق الکندی، ثابت بن قرۃ الحرانی اور عمر بن فرخان الطبری بالخصوص قابل ذکر ہیں (ابن ابی اصیبعہ : طبقات الاطباء، مطبوعۂ قاہرہ، ۱ : ۱۸۷؛ ابن صاعد الاندلسی : طبقات الامم، مطبوعۂ بیروت، ص ۴۸، ۴۹) ۔ المأمون کے بعد واثق باللہ اور اس کے بعد متوکل باللہ کے عہد میں بھی یہ کام جاری رہا ۔ چوتھی صدی ھجری تک ارسطو کی منطق اور طبیعیات کی کتابوں کے ترجمے ہوئے اور ان کی شروح لکھی گئیں ۔

تراجم کی کثرت تعداد کو دیکھتے ہوئے یورپی مصنفین نے فلاسفۂ اسلام پر سخت تنقید کی ہے کہ انھوں نے کوئی نئی چیز پیش نہیں کی بلکہ ساری عمر ارسطو کی پیروی اور اس کی تصانیف کی شرح و اختصار میں صرف کر دی، لیکن اس الزام کی خود یورپ کے بعض فضلا نے تردید کی ہے ۔ مشہور جرمن ریاضی دان ویدمان Wiedmann نے لکھا ہے : ''اس میں کوئی شک نہیں کہ عربوں نے بعض نظریات یونانیوں سے لیے تھے، لیکن انھوں نے ان نظریات کو اچھی طرح سمجھ اور پرکھ کر ان کا انطباق مختلف ادوار کے کثیر حالات پر کیا ۔ پھر انھوں نے جدید نظریات اور اچھوتے مباحث پیدا کیے ۔ اس طرح ان کی علمی خدمات نیوٹن اور دوسرے علما کی مساعی سے کم نہیں (قدری حافظ طوقان : العلوم عندالعرب، ص ۲۲) ۔

حکمائے اسلام کے سوانح و تراجم کے مطالعے سے یہ حقیقت بھی واضح ہوتی ہے کہ وہ یونان کے علوم عقلیہ کو خلاف دین، حرف آخر یا جامد چیز نہیں جانتے تھے ۔ وہ خود اپنی ذاتی رائے رکھتے تھے، غور و فکر کرتے تھے، تجربہ و مشاہدہ سے کام لیتے تھے، ان علوم میں نئی چیزیں پیدا کرتے تھے اور دوسرے کے اقوال پر تنقید کرتے تھے ۔ محنت و استقلال، صداقت و دیانت اور اخلاص و تقوٰی ان کا شعار تھا ۔ ان کا عقیدہ تھا کہ جب تک کوئی عالم ان صفات عالیہ سے متصف نہیں ہوگا ۔ اس کی تحقیق کے نتائج ثمرآور نہ ہوں گے ۔ تعلیم و تعلّم اور افادہ و استفادہ کے لیے وہ اقصائے ترکستان سے المغرب تک اور الاندلس سے حجاز تک سرگرم سفر رہا کرتے تھے ۔ علوم حکمیہ میں ان کے نظریات و نتائج حیرت انگیز ہیں اور ان میں سے بعض حکما مستقل دبستان ہائے فکر کے بانی ہیں ۔ [ان حکما کا تذکرہ اور علوم طبیعی میں ان کی تصانیف کا تعارف آگے آتا ہے]۔

مآخذ : (۱) براکلمان : تکملہ، ج ۱ و ۲؛ (۲) سارٹن : *Introduction to the History of Science*، مطبوعۂ بالٹی مور؛ (۳) Guillaum و Arnold : *The Legacy of Islam*، لندن ۱۹۳۱ء، ص ۲۳۹ تا ۲۸۳؛ (۴) ایم ایم شریف : *A History of Muslim Philosophy*، ج ۱ و ۲، مطبوعۂ Wiesbaden،

(۵) *Ency. Brit.*، بمواضع کثیرہ؛ (۶) E. G. Browne: *A Literary History of Persia*، ۲: ۲۲۹ تا ۲۳۷؛ (۷) زبید احمد: *The Contribution of Indo-Pakistan to Arabic Literature*، ص ۱۳۷ تا ۱۳۹؛ (۸) سید حسین نصر: *Science and Civilization in Islam*، ص ۱۲۸ تا ۱۴۵؛ (۹) ابن الندیم: کتاب الفہرست، مطبوعۂ لائپزگ و قاہرہ؛ (۱۰) القفطی: اخبار العلماء و اخبار الحکماء، مطبوعۂ لائپزگ و قاہرہ؛ (۱۱) الخوانساری: روضات الجنات، تہران ۱۳۱۳ھ؛ (۱۲) حاجی خلیفہ: کشف الظنون، مطبوعۂ لائپزگ و استانبول؛ (۱۳) التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، مطبوعۂ کلکتہ؛ (۱۴) صدیق حسن: ابجد العلوم، بھوپال ۱۲۹۰ھ، ص ۲۷۰؛ (۱۵) لطفی جمعہ: تاریخ فلاسفۃ الاسلام، قاہرہ ۱۹۲۷ء؛ (۱۶) قدری حافظ طوقان: العلوم عندالعرب، قاہرہ ۱۹۶۱ء؛ (۱۷) وہی مصنف: تراث العرب العلمی فی الریاضیات و الفلک، قاہرہ ۱۹۶۳ء؛ (۱۸) ابن خلدون: مقدمہ، بیروت ۱۹۰۰ء؛ (۱۹) الزرکلی: الاعلام، قاہرہ ۱۹۵۴ - ۱۹۵۸ء؛ (۲۰) ذبیح اللہ صفا: تاریخ علوم عقلی در فنون اسلامی، تہران ۱۳۳۱ش؛ (۲۱) رحمٰن علی: تذکرہ علمائے ہند، لکھنؤ ۱۹۱۴ء؛ (۲۲) عبدالسلام ندوی: امام رازی، اعظم گڑھ ۱۹۵۰ء؛ (۲۳) وہی مصنف: حکمائے اسلام، دو جلد، اعظم گڑھ ۱۹۵۳ — ۱۹۵۶ء؛ نیز دیکھیے مختلف کتاب خانوں کی فہرستیں۔

(نذیر حسین)

⊗ **علم طبیعیات**: اسلامی دور میں جتنے سائنس دان گزرے ہیں ان کی اکثریت ہیئت دانوں اور ریاضی کے ماہرین پر مشتمل ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ سائنس کی یہی دو شاخیں، یعنی ہیئت اور ریاضی، اس زمانے میں سب سے زیادہ مشہور تھیں۔ طبیعیات اور بالخصوص میکانیات کی سائنس نے اس وقت تک کوئی خاص ترقی نہیں کی تھی، اس لیے جس طرح صقلیہ کے قدیم سائنس دان ارشمیدس کے سوا یونانی دور میں کوئی نامور ماہر میکانیات نہیں گزرا، اسی طرح پورے اسلامی دور میں جن سائنس دانوں نے میکانیات کو اپنی تحقیقات کا محور قرار دیا ان کی تعداد بھی کچھ زیادہ نہیں۔ بایں ہمہ علوم طبیعیہ میں مسلمانوں نے جو اضافے کیے وہ انتہائی گراں قدر ہیں اور یہ بات یقین کے ساتھ کہی جا سکتی ہے کہ وہ ان علوم پر، جہاں تک کہ وہ زمانۂ ما قبل اسلام میں ارتقا پذیر ہو چکے تھے، پوری طرح عبور رکھتے تھے۔

یونانی علوم کی تحصیل کا رجحان المامون (۸۱۳ تا ۸۳۳ء) کے عہد میں درجۂ کمال تک پہنچ گیا تھا، جس نے بغداد میں ترجمے کا ایک باقاعدہ مرکز قائم کیا۔ اس دارالترجمہ کے ایک ممتاز فلسفی اور طبیب حنین بن اسحٰق (۸۰۹ تا ۸۷۷ء) کے ''آنکھ کے متعلق رسائل عشرہ'' کو غالبًا بصریات کے موضوع پر پہلی باقاعدہ درسی کتاب کہا جا سکتا ہے۔

میکانیات کے سلسلے میں سب سے پہلا نام احمد بن موسٰی بن شاکر کا ملتا ہے، جس نے نویں صدی کے نصف آخر میں ایسی ایسی کلیں اور مشینیں ایجاد کیں جنھیں دیکھ کر عقل دنگ رہ جاتی ہے۔ اس کی تصنیف کتاب الحیل (۸۶۰ء) میکانیات پر دنیا کی اولین کتاب قرار دی جا سکتی ہے اور یہ آج بھی محفوظ ہے۔ یہ ایک سو میکانکی آلات پر حاوی ہے، جن میں سے تقریبًا بیس عملًا کارآمد ہیں۔ ان میں گرم اور سرد پانی کے ظروف اور معین سطح کے کنووں کا حال بھی درج ہے۔ علاوہ ازیں بعض سائنسی کھلونوں کا بھی ذکر ہے، مثلًا پانی پینے کے برتن

جن سے آلات موسیقی کی آواز آتی تھی - آگے چل کر عملی فنون نے عراق اور مصر میں بالخصوص سرعت سے ترقی، کی جہاں آب رسانی، آب پاشی اور رسل و رسائل کے ذرائع وجود میں لائے گئے - ''آلیات'' کے نظری علم سے اہل علم کو بے حد شغف پیدا ہوا؛ چنانچہ متعدد کتابیں ''بالا بردن آب'' رھٹ، ترازو اور ساعت آبی پر لکھی گئیں .

نویں صدی کا مشہور عالم ابو یوسف یعقوب ابن اسحٰق الکندی [رک بآں] صحیح معنوں میں پہلا مسلمان سائنس دان فلسفی تھا - وہ ارسطاطالیسی علوم کا ایک ذہین طالب علم تھا اور اس سے کوئی ۲۶۵ کتابیں منسوب ھیں، جن میں سے کم از کم پندرہ علم المناظر پر، بہت سی وزن مخصوص، مد و جزر، علم البصر اور انحراف نور پر اور آٹھ موسیقی پر تھیں - بدقسمتی سے اس کی زیادہ تر سائنسی کتابیں ناپید ہو چکی ھیں، تاھم اس کی کتاب ''علم البصر'' کا لاطینی ترجمہ محفوظ ھے - اس میں الکندی نے اقلیدس کے نظریات کی روشنی میں ھندسی اور فعلیاتی بصریات پر اپنی قابل قدر تحقیقات پیش کی ھیں - ازمنۂ وسطٰی میں اس کا ترجمہ ھو چکا تھا - مشرق و مغرب کے علما نے، جس میں راجر بیکن بالخصوص قابل ذکر ھے، اس سے بہت استفادہ کیا .

الکندی ھی نے سب سے پہلے موسیقی پر سائنسی نقطۂ نظر سے بحث کی ھے - اس نے بتایا کہ ھر نغمہ مختلف سُروں کے امتزاج سے پیدا ھوتا ھے - جب کسی سُر کی آواز پیدا کی جائے تو ھوا میں لہریں پیدا ھوتی ھیں اور یہ لہریں کان سے ٹکراتی ھیں تو آواز کا احساس ھوتا ھے - ھر سر کے لیے ایک سیکنڈ میں پیدا ھونے والی لہروں کی تعداد مقرر ھے، جسے اس سر کی تکرار (frequency) کہتے ھیں - اسی تکرار سے سُر کا درجہ (pitch) متعین ھوتا ھے - جس سر کی تکرار، یعنی فی سیکنڈ پیدا ھونے والی لہروں کی تعداد، زیادہ ھوتی ھے اس کا درجہ اونچا ھوتا ھے اور وہ آواز تیز ھوتی ھے - اس کے برعکس جس سر کی تکرار کم ھوتی ھے، اس کا درجہ نیچا ھوتا ھے اور وہ آواز بھاری ھوتی ھے - الکندی نے نہ صرف موسیقی کے سروں کی تکرار معلوم کرنے کا طریقہ ایجاد کیا بلکہ اس طریقے کو عمل میں لا کر سر کی تکرار معلوم کی اور اس کا درجہ متعین کیا .

دسویں اور گیارھویں صدی عیسوی کا زمانہ علمی اعتبار سے مسلمانوں کا عہد زریں ھے - اس وقت تک مسلمان علما کے ھاں یونانی علوم مستحکم بنیادوں پر قائم ھو چکے تھے اور ان میں ایرانی اور ھندی فکر و تجربہ کا بہت بڑا عنصر بھی شامل ھو چکا تھا - ان کی تصانیف عالمانہ تو ھوتی تھیں، مگر ان میں جدت نمایاں نہیں ھوتی تھی - اب انھوں نے خُود اپنے وسائل پر تکیہ کرنا اور داخلی طور پر ترقی کرنا سیکھ لیا اور علوم طبیعی مسیحیوں اور سبائیوں کے ھاتھ سے مسلمان اھل علم کی طرف بسرعت منتقل ھوتے گئے .

الرازی (م ۹۳۲ء) کو طب اور کیمیا کی دنیا میں بڑا مقام حاصل ھے، لیکن اس نے الٰہیات، فلسفہ، ریاضیات، ھیئت اور طبیعیات پر بھی کتابیں لکھیں - مؤخرالذکر شعبے میں اس نے مادہ، مکان، زمان، تغذیہ، نشو و نما، تحجر، مناظر و مرایا، علم البصر اور کیمیا پر بھی سیر حاصل بحث کی.

اخوان الصفا (حدود ۹۵۰ء) کا دائرۃ المعارف باون رسائل پر مشتمل ھے - ان میں سے سترہ رسالے علم طبیعی سے متعلق ھیں اور ان میں تشکیل معدنیات، زلازل، مد و جزر، مناظر و مرایا اور عناصر اور اجرام سماوی سے ان کے تعلق کا بیان ھے

(دیکھیے خلاصة الوفاء فی اختصار رسائل اخوان الصفاء، طبع دتریسی، ۱۸۸۶ء).

الفارابی (م ۹۵۱ء) نے نہ صرف فلسفہ و منطق، موسیقی اور سیاست مدن پر اہم کتابیں لکھیں بلکہ علوم طبیعی کی تقسیم اور طبقہ بندی پر ایک تصنیف احصاء العلوم و مراتبہا (قاہرہ ۱۳۲۶ھ) بھی اس کی یادگار ہے ۔ اس کا لاطینی ترجمہ بھی شائع ہو چکا ہے (میڈرڈ ۱۹۳۲ء).

المسعودی (م ۹۵۷ء) نے ایک زلزلے کے احوال میں بحر مردار کے پانی کے علاوہ اولیں ہن چکیوں کا ذکر کیا ہے، جو شاید مسلمانوں ہی کی ایجاد تھیں.

بوعلی سینا (م ۱۰۳۷ء) کا شمار عالم اسلام کے عظیم ترین علما و محققین میں ہوتا ہے ۔ یورپ کی طب پر اس کا اثر بےانداز ہے، تاہم یہ بھی کہا جاتا ہے کہ وہ اتنا بڑا طبیب نہ تھا جتنا باکمال فلسفی اور ماہر طبیعیات تھا ۔ اس کے نزدیک علم طبیعیات حکمت نظری ہے اور اس کا موضوع موجودات اور موہومات ہیں ۔ اس میں اجسام، ان کی حرکت اور سکون کا مطالعہ کیا جاتا ہے اور طبیعی اجسام کے لاحقات یہ ہیں: حرکت اتصال، اتصال، قوت، خلا، لانہایة، نور اور حرارت ۔ اس نے علم طبیعیات کے ان موضوعات کا ماہرانہ مطالعہ کیا اور ثابت کیا کہ روشنی کی رفتار خواہ کتنی بھی ہو، ہمیشہ محدود ہوتی ہے ۔ اس کے ہاں وزن مخصوص کی بحث بھی ملتی ہے ۔ ابن سینا نے نظریۂ اعداد پر بھی قلم اٹھایا ۔ فاصلوں کی صحیح پیمائش کے لیے اس نے ایک ایسا آلہ ایجاد کیا جس میں وہی اصول کارفرما تھا جس پر ہمارا موجودہ کسر پیما (Vernier) کام کرتا ہے (الشفا، قاہرہ ۱۹۰۲ء؛ تسع رسائل، حیدر آباد (دکن) ۱۳۱۸ھ؛ کشف الظنون، ۱ : ۶۸۴).

اسی عہد کے دوسرے بڑے عالم البیرونی (م ۱۰۴۸ء) کا طبیعیات میں سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے آٹھ قیمتی پتھروں اور دھاتوں کا وزن مخصوص تقریبا پوری صحت کے ساتھ متعین کیا (کتاب الجماہر فی معرفة الجواہر، طبع کرینکوف ۱۹۳۶ء) ۔ اس نے تحقیق سے بتایا کہ روشنی کی رفتار آواز کے مقابلے میں دو درجے تیز ہے ۔ اس نے سمندر کے پانی کے نمکین ہونے کی توجیہ پیش کی ۔ فواروں، قدرتی چشموں اور مصنوعی زیر زمین کنووں (artisan wells) سے پانی کے خود بخود ابھر آنے کی اس نے جو توجیہات بیان کی ہیں انہیں موجودہ ماسکونیات (Hydrostasties) کی ابتدا قرار دیا جا سکتا ہے .

مسلمانوں کے سب سے بڑے عالم طبیعیات اور دنیا بھر کے ماہرین بصریات کے پیش رو ابن الہیثم (م ۱۰۴۳ء) کا تعلق بھی اسی دور سے ہے ۔ ہندسی اور فعلیاتی بصریات میں اس کی تحقیقات یورپ کی تحریک احیاے علوم کے زمانے تک حرف آخر سمجھی جاتی رہیں ۔ بصر اور افعال چشم کے سلسلے میں اس کے نظریات قدما کے تصورات سے بہت آگے تھے ۔ اس کی بہترین تصنیف کتاب المناظر ہے، جس کی اصل اب نایاب ہے، لیکن اس کا ترجمہ *Optica Thesaurus*، جو بارھویں صدی عیسوی میں ہوا تھا، محفوظ ہے ۔ اس میں ابن الہیثم نے اقلیدس اور بطلمیوس کے اس نظریے کی تردید کی کہ روشنی دیکھنے والی آنکھ پر پڑتی ہے تو آنکھ میں سے نظر کی کرنیں نکلنے لگتی ہیں ۔ اور یہ کرنیں جس شے پر پڑتی ہیں وہ شے آنکھ کو نظر آنے لگتی ہے ۔ ابن الہیثم نے اس نظریے کو غلط ٹھیراتے ہوے بتایا کہ آنکھ سے نکلنے والی نظر کی کرنوں کا کوئی وجود نہیں ۔ حقیقت یہ ہے جب روشنی کسی جسم پر پڑتی ہے تو اس کی کچھ شعاعیں

اس جسم کی مختلف سطحوں سے پلٹ کر فضا میں پھیل جاتی ہیں۔ ان میں سے بعض شعاعیں دیکھنے والے کی آنکھ میں داخل ہو جاتی ہیں، جن کے باعث وہ شے آنکھ کو نظر آنے لگتی ہے۔ ابن الہیثم کا یہ نظریہ آج بھی تسلیم کیا جاتا ہے۔

کتاب المناظر طبیعیات کی مشہور شاخ "روشنی" پر دنیا کی پہلی جامع کتاب ہے۔ روشنی کی ماہیت پر بحث کرتے ہوئے ابن الہیثم اسے توانائی کی ایک قسم قرار دیتا ہے، جو حرارت کی توانائی کے مشابہ ہے۔ اس نے روشنی کی شعاع کی نہایت صحیح تعریف پیش کی، یعنی یہ روشنی کا ایسا راستہ ہے جو ایک خط کی صورت میں ہو۔ اس نے بتایا کہ روشنی کی شعاع ایک واسطے (medium) میں ہمیشہ بخط مستقیم چلتی ہے اور یہ روشنی کی ذاتی خاصیت ہے، جس کا کسی واسطے پر انحصار نہیں۔ اس نے "سوئی چھید کیمرے" (Pinhole Camera) کا اصول دریافت کیا۔ اسے وہ ثقبالہ کہتا ہے۔ اس نے تجربے سے ثابت کیا کہ اگر کسی منور جسم سے آنے والی شعاعوں کو ایک باریک چھید (= ثقب) سے گزرنے دیا جائے تو اس کے دوسری طرف رکھے ہوئے پردے پر اس منور جسم کا ایک الٹا عکس نمایاں ہو جاتا ہے۔ موجودہ زمانے میں روشنی کے انعکاس کے دو مسلمہ قوانین کی دریافت اور تجربے کے ذریعے ان کا ثبوت بہم پہنچانے کا سہرا بھی ابن الہیثم کے سر ہے، یعنی (۱) شعاع واقع (incident ray)، عمودی خط (normal line) اور شعاع منعکس (reflected ray)، تینوں ایک سطح میں پائے جاتے ہیں؛ (۲) زاویۂ وقوع (angle of incidence) اور زاویۂ انعکاس (angle of reflection) باہم مساوی ہوتے ہیں۔ ابن الہیثم روشنی کے انعطاف (refraction) سے بھی بخوبی واقف تھا، یعنی جب روشنی کی شعاع ایک واسطے سے دوسرے واسطے میں (مثلاً ہوا سے پانی میں) داخل ہوتی ہے تو وہ اپنے پہلے راستے سے ایک طرف کو پھر جاتی ہے۔ کروی (spherical)، مقعر (concave) اور مکافی (parabolic) آئینوں کے بارے میں تحقیقات اس کا ایک اور شاندار کارنامہ ہے۔ کتاب المناظر کا غالباً سب سے اہم باب آنکھ پر ہے، جس میں آنکھ کے مختلف حصوں کی تشریح کی گئی ہے۔ یہ تشریح موجودہ زمانے کی تحقیق کے مطابق بالکل صحیح اور مکمل ہے۔

ابن الہیثم نے نور و آئینہ کے مبحث پر بہت سی چھوٹی چھوٹی کتابیں بھی لکھی ہیں۔ ان میں سے ایک النور ہے۔ وہ نور کو ایک قسم کی آگ سمجھتا ہے، جو فضا کی حدود پر منعکس ہوتی ہے۔ اس نے "منظر شفق" پر بھی ایک کتاب لکھی تھی، جس کا اب صرف لاطینی ترجمہ ہی دستیاب ہے۔ اس میں اس نے بتایا کہ کرۂ ہوائی بلندی میں تقریباً دس میل ہے۔ اس کے دیگر رسائل میں قوس قزح اور مدور اور ہذلولی آئینوں پر بحث کی گئی ہے۔ ان رسائل کے علاوہ اظلال اور کسوف و خسوف کے متعلق کتابیں بھی نہایت مشکل ریاضیاتی نوعیت کی ہیں۔ ان میں وہ اساسی مطالعہ بھی شامل ہے جو المرایا المحرقہ کے نام سے موسوم ہے۔ اس میں اس نے انعطاف کو ناپنے کی ایک ایسی وحدت پیدا کی ہے جو یونانیوں کی دریافت سے بہت برتر ہے۔ اس کی کتابوں میں تسمیک و تکبیر، تقلیب تمثال اور تشکیل الوان کے متعلق نہایت دقیق و عمیق اور صحیح ترین تصورات موجود ہیں کیونکہ ان کی بنیاد تجربات پر ہے۔ اس نے گرہن کے دوران میں ایک کھڑکی کے کواڑ میں چھوٹا سا سوراخ بنا کر اس کے مقابل کی دیوار پر سورج کے نیم قمری عکس کو دیکھا۔ یہ گویا کیمرا

مظلمه (camera obscura) کا پہلا مشاہدہ تھا۔

الغزالی (م ۱۱۱۱ء) کا شمار عالم اسلام کے انتہائی سر برآوردہ فقہا، فلاسفہ اور متکلمین میں ہوتا ہے۔ انہوں نے اپنی کتاب مقاصد الفلاسفۃ میں فلسفہ کی چار اقسام قرار دی ہیں: ریاضیات، منطقیات، طبیعیات اور الٰہیات۔ طبیعیات پر بحث کرتے ہوئے انہوں نے حرکت، مکان، بسائط اور امتزاج و ترکیب کے مسائل پر گفتگو کی اور ادراکات ظاہرہ، مثلاً لمس، سمع، بصر اور رویت وغیرہ کی حقیقت پر روشنی ڈالی ہے۔

ابوالبرکات البغدادی (م ۱۱۵۲ء) کی کتاب المعتبر (حیدر آباد دکن ۱۹۳۸ء) میں منطق، طبیعیات، نفسیات اور مابعد الطبیعیات کے موضوعات پر مباحث ملتے ہیں۔ وہ ابن سینا کے نظریات کا مخالف تھا۔ اس نے بتایا کہ مسائل طبیعیہ کی بنیاد وہم و قیاس اور کورانہ تقلید پر نہیں بلکہ مشاہدہ و تجربہ پر ہے۔ اسی کتاب میں حرکیات (Dynamics) کے بنیادی قانون کی طرف بھی اشارہ پایا جاتا ہے کہ ایک مسلسل قوت محرکہ سے اضافہ پذیر حرکت پیدا ہوتی ہے (عبدالسلام ندوی: حکماے اسلام، ۱: ۹۰۹ببعد)۔

یونانی مقناطیسی کشش سے واقف تھے۔ چینی بھی اس سے آگاہ تھے کہ اگر مقناطیس کو لٹکا دیا جائے تو وہ ایک مخصوص سمت اختیار کر لیتا ہے، لیکن مقناطیس کی اس خاصیت سے عملی فائدہ اول اول مسلمانوں ھی نے قطب نما کی صورت میں اٹھایا، جس سے فن جہازرانی میں انقلاب آ گیا۔ اس کا ذکر سب سے پہلے محمد العوفی کی جوامع میں ملتا ہے۔

مسلمان سائنس دانوں کو ارشمیدس کی کتب میکانیات (Mechanics) و ماسکونیات (Hydrostatics) سے بڑی دلچسپی تھی۔ سند ابن علی، البیرونی، عمر الخیام، مظفر الاسفزاری اور دیگر علما نے طبیعیات کی ان فروع پر کچھ نہ کچھ کام کیا اور متعدد مادوں کی کثافت متعین ہوئی۔ اس سلسلے میں اہم ترین کتاب عبدالرحمٰن الخازن کی میزان الحکمۃ ہے، جس کا شمار قرون وسطٰی کے شاہکاروں میں کیا جا سکتا ہے۔ میزان الحکمۃ (۱۱۲۲ء) میں الخازن نے بڑے ماہرانہ انداز سے میکانیات، ماسکونیات اور طبیعیات پر بحث کی۔ اس نے البیرونی کے دیے ہوئے اصولوں پر مائعات کے وزن مخصوصہ (Specific gravity) کا جدول تیار کیا اور تجاذب (gravitation) کے نظریے کا تفصیلی مطالعہ پیش کیا۔ اس نے ثابت کیا کہ ہوا کا بھی وزن ہوتا ہے، مائعات کی طرح اس میں بھی اوپر اٹھانے کی قوت ہوتی ہے، اجسام کا ہوا میں وزن گھٹ جاتا ہے اور جتنا وزن کم ہوتا ہے اس میں کثافت ہوا داخل ہو جاتی ہے۔ اس نے اس مسئلے پر بھی روشنی ڈالی کہ پانی جتنا مرکز ارضی کے قریب ہو گا اتنی ھی اس کی کثافت زیادہ ہو گی۔ آگے چل کر روجر بیکن نے اس مفروضے کو پایۂ ثبوت تک پہنچایا۔ مسلمانوں کا ایک اور پسندیدہ موضوع نظام اوزان و پیمائش خصوصاً ترازوؤں کا علم بھی تھا۔ الخازن نے رومی ترازو کے سلسلے میں ثابت بن قرہ کی تحقیقات کو آگے بڑھایا اور نہ صرف قیمتی پتھروں کا صحیح وزن کرنے کے لیے ایک ترازو ایجاد کی بلکہ پانی اور ہوا میں چیزوں کا وزن کرنے کے لیے بھی ایک میزان تیار کی، جس کے پانچ پلڑے تھے۔ کثافت نوعی اور مائعات کا درجۂ حرارت معلوم کرنے کے لیے اس نے ہوا پیما (aerometer) سے کام لیا تھا۔ ویدمان نے میزان الحکمۃ کے بعض ابواب کا جرمن میں ترجمہ کیا ہے (براکلمان: تکملہ، ۱: ۹۰۲؛ قدری حافظ طوقان: تراث العرب العلمی، ص ۳۰۰ تا ۳۰۰)۔

اس زمانے کے کچھ مخطوطات، جس میں سے بعض باتصویر بھی ہیں، ایسی ماسکونی خود کار کلوں کے بارے میں ملتے ہیں جو پانی، پارے، اوزان یا جلتی ہوئی شمعوں سے حرکت کرتی ہیں۔ عراق میں الجزری نے بھی میکانیات اور کلاکوں کے متعلق ایک اعلٰی درجے کی کتاب لکھی تھی (۱۲۰۶ء)۔ اسی دور میں رضوان ایرانی نے اپنے والد محمد ابن علی کے بنائے ہوئے آبی کلاک کا حال لکھا (۱۲۰۳ء)، جو دمشق میں نصب تھا۔ ان سب مصنفین نے ارشمیدس، بالینوس اور طیسی بیوس کے حوالے دیے اور تمام میکانکی تفصیلات کو نہایت صحت کے ساتھ بیان کیا۔

طبیعیاتی مسائل میں بعض غیرماہر لوگ بھی شغف کا اظہار کرتے تھے، مثلاً اندلس کے نامور فلسفی ابن رشد (م ۱۱۹۹ء) نے ارسطو کی "طبیعیات" کی شرح لکھی، جس کے عبرانی اور لاطینی تراجم آج بھی ملتے ہیں۔ اسی طرح قاہرہ کے قاضی شہاب الدین القرافی (۱۲۸۵ء) نے علمی سے زیادہ تخیلی رنگ میں پچاس بصریاتی مسائل سے بحث کی، مثلاً جب تلوار اور بلیاں پانی کے اندر ہوتی تو خمدار کیوں نظر آتی ہیں، یا جب ستارہ سہیل افق سے قریب ہوتا ہے تو بڑا کیوں نظر آتا ہے، یا موتیا بند کے مریضوں کو آنکھوں کے سامنے داغ دھبے کیوں نظر آتے ہیں۔

امام رازی (م ۱۲۰۹ء) کی مباحث شرقیہ (حیدرآباد دکن ۱۳۴۳ء) طبیعیات و الٰہیات کے موضوع پر مفصل کتاب ہے۔ حصۂ طبیعیات میں انھوں نے حرکت، زمان، اجسام، ارواح، عقل وغیرہ پر بحث کرتے ہوے حکماے متقدمین کے اقوال پیش کیے اور ان کے بارے میں شکوک و اعتراضات اور ان کے جوابات قلمبند کیے۔

نصیر الدین طوسی (م ۱۲۷۴ء) کی تحریر المناظر بصریات پر قابل ذکر کتاب ہے، جس میں ابن الہیثم کے اس نظریے کی تائید ملتی ہے کہ شئی مرئی سے جو شعاعیں نکلتی ہیں ان کی مدد سے ہم شئی مذکور کو دیکھتے ہیں۔ مباحث فی انعکاس الشعاعات والانعطافات میں، جس کا ویدمان نے جرمن میں ترجمہ کر دیا ہے، طوسی نے شعاعوں کے انعکاس و انعطاف سے بحث کی ہے۔

نورالدین الطوسی نے، جو قطب الدین الشیرازی (م ۱۳۱۱ء) کا ذہین ترین شاگرد تھا، نہایة الادراک فی درایة الافلاک لکھی، جو الشیرازی کی علم النجوم پر مشہور تصنیف تذکرہ کی ارتقائی صورت ہے۔ اس میں ہندسی مسائل پر بھی بڑے قیمتی مباحث ملتے ہیں، مثلاً رویت کی خاصیت اور قوس قزح کی تشکیل۔ وہ پہلا سائنس دان تھا جس نے قوس قزح کی تشکیل کا ایک صحیح اور واضح حل پیش کیا۔ اس نے بتایا کہ ابتدائی قوس فضا میں آویزاں چھوٹے چھوٹے مدور آبی قطرات میں سورج کی شعاعوں کے دو انعطافات اور ایک داخلی انعکاس سے بنتی ہے اور دوسری قوس دو انعطافات اور دو داخلی انعکاسات سے۔

الشیرازی کے ایک اور ممتاز شاگرد کمال الدین الفارسی (م ۱۳۲۰ء) نے تنقیح المناظر کے نام سے ابن الہیثم کی کتاب المناظر کی شرح لکھی، جو دائرۃ المعارف، حیدرآباد دکن سے شائع ہو چکی ہے (۱۹۲۸ - ۱۹۳۰ء)۔ اس میں کئی دلچسپ مسائل سے بحث کی گئی ہے، مثلاً روشنی کا انعکاس کیسے ہوتا ہے، آنکھ کی ساخت کیا ہے، سورج اور چاند افق پر بڑے کیوں نظر آتے ہیں، تارے جھلملاتے کیوں دکھائی دیتے ہیں، وغیرہ۔ اس کا لاطینی میں ترجمہ ہو چکا ہے۔

مشہور مستشرق لی بان کو اعتراف ہے کہ عربوں کو جر ثقیل کا عملی علم اعلٰی درجے کا تھا۔

اس زمانے کے جو آلات محفوظ رہ گئے ہیں۔ ان سے اور مصنفین قدیم کے بیانات سے ان کی صناعی کے اعلٰی درجے کا اندازہ ہوتا ہے ۔ گھڑیوں میں لنگر کے موجد بھی عرب ہی تھے۔

علم طبیعیات کے سلسلے میں جو میراث مسلمانوں سے مغرب کو پہنچی اس کے بارے میں میکس میئر ہاف کا یہ بیان قابل توجہ ہے : ''گزشتہ زمانے پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلامی طب اور طبیعیات نے آفتاب یونان کو اس وقت منعکس کیا جب وہ غروب ہو چکا تھا اور خود ماہتاب کی طرح ضوفشاں ہوے جس سے یورپ کی قرون وسطٰی کی تاریک راتیں منور ہوگئیں۔ بعض درخشاں ستاروں نے بھی اپنی روشنی پھیلائی ۔ یہ چاند ستارے نشأۃ ثانیہ کے روز روشن میں ماند پڑگئے، لیکن چونکہ اس عظیم تحریک کی ہدایت و رہنمائی میں ان کا بھی حصہ ہے، اس لیے یہ دعوٰی کیا جا سکتا ہے کہ ان کی تابانی اب تک ہمارے شامل حال چلی آ رہی ہے''.

مآخذ : (۱) جارج سارٹن : *Introduction to the History of Science*، ۳ جلدیں، ۱۹۲۷ تا ۱۹۳۸ء؛ (۲) وو، لائیڈن (نیز وو ، اردو)، بمواضع کثیرہ؛ (۳) Max Meyerhof : *Science and Medicine*، در *The Legacy of Islam*، طبع T. Arnold و A. Guillaum، آوکسفرڈ ۱۹۳۱ء؛ (۴) لی بان (مترجم سید علی بلگرامی) : تمدن عرب، ص ۵۱۹ ببعد؛ (۵) *History of Muslim Philosophy*، طبع ایم ۔ ایم شریف، ج ۲، باب ۶۲؛ (۶) حمید عسکری : نامور مسلم سائنسدان، لاہور ۱۹۶۲ء، نیز وہ مآخذ جو ''تمہید'' میں درج کیے جا چکے ہیں .

(سید امجد الطاف)

⊗ * **الکیمیا :** تمہید : جدید علم کیمیا میں قدرتی طور پر پائی جانے والی اشیا کی تحلیل ماہیت سے وہ عناصر معلوم ہو جاتے ہیں جو ان میں شامل ہیں اور تحلیل کمیت سے ان عناصر کا تناسب معلوم ہوتا ہے ۔ ان عناصر سے خود وہ اشیا اور بےشمار دوسری اشیا عمل تالیف سے بنائی جا سکتی ہیں ۔ یہ ایسے نظری امور پر غور کا نتیجہ ہے جو مشاہدات پر مبنی ہیں ۔ ان امور کی بنا پر عناصر ایک دوسرے کے ساتھ ترکیب پا سکتے ہیں اور واقعات کی رُو سے ان کی تکوین، حتٰی کہ جوہروں کی ساخت کی بھی تحقیقات کی جا سکتی ہے ۔ یہ خالص علمی تحقیق اس جستجو کی طرف ہماری رہنمائی کرتی ہے جس کی بدولت ہم فنی (تکنیکی) ذرائع سے کام لے کر نہ صرف عملی اہمیت کی اشیا حاصل کر سکتے ہیں بلکہ ان کے مماثل نئی نئی اشیا بھی تیار کر سکتے ہیں .

اس کے برعکس قدیم علم کیمیا (alchemy) میں ایسے نظریوں سے جو قیاسًا وضع کیے گئے ہیں اور منفرد واقعات سے، جن کی تعبیر اکثر غلط ہوتی ہے، ابتدا کی جاتی ہے ۔ اس میں کوشش یہ ہوتی ہے کہ بیش قیمت دھاتیں اور جواہرات تیار کیے جائیں اور وہ یوں کہ یا تو قدرتی طور پر دستیاب ہونے والی چیزوں کو مناسب طریق سے باہم ملایا جائے اور یا ان پر کسی اکسیر کا عمل کیا جائے ۔ اگر کیمیا کا مطالعہ شروع میں علمی ارتقا کے لیے علم نجوم (Astrology) کے مطالعے سے کم مفید ثابت ہوا تو اس کی وجہ یہ تھی کہ علم نجوم میں علم کے ایک بہت ترقی یافتہ شعبے کے حاصل شدہ نتائج سے کام لیا جاتا تھا اور اس علم میں ہونے والی تحقیقات کی بدولت علم نجوم میں بھی ترقی ہوتی گئی ۔ دوسری طرف کیمیا کے لیے ایسی کوئی سہولت میسر نہ تھی ۔ یہاں محض مطالعے اور تجربے سے منہاجات کی اصلاح و ترقی ہو سکی اور قدرتی طور

پر پائی جانے والی اشیا اور ان سے حاصل شدہ چیزوں کے متعلق زیادہ مکمل معلومات حاصل ہوئیں اور بعد ازاں ان ہی معلومات سے علمی استفادہ کیا گیا ۔ یہ جدید علم کیمیا کا نقطۂ آغاز تھا، بالخصوص اشیا کو ایک دوسری سے جدا کرنے کے تحلیلی طریقے عام طور پر رائج ہوے۔

عربی میں کیمیا در اصل کوئی مجرد تصور ہی نہیں بلکہ اس سے مادی شے مراد ہے، یعنی یہ وہ ذریعہ ہے جس سے فلزات کا استحالہ ظہور میں آتا ہے؛ اس لیے اسے اکسیر کے مترادف قرار دیا جاتا ہے ۔ عام طور پر یہ لفظ ''کَم اتْ'' یا ''کِم ات'' (= سیاہ) سے مشتق تصور کیا جاتا ہے (Das alte Ägypten : E. Wiedmann، ہائڈل برگ ۱۹۲۰ء، ص ۱۴) ۔ بقول H. Diels (Antike Technik، لائپزگ ۱۹۲۰ء، بار دوم، ص ۱۲۳) یہ لفظ χύμα (= پگھلی ہوئی دھات) سے مأخوذ ہے ۔ مفاتیح العلوم (ص ۲۰۶) کے مطابق یہ ''کَمَی'' (= چھپانا) سے مشتق ہے ۔ الصَّفدی کا قول ہے کہ یہ عبرانی سے لیا گیا ہے اور ''کیم'' اور ''یہ'' کا مرکب ہے ۔ وہ کہتا ہے کہ اس لفظ کے معنی یہ ہیں کہ یہ علم خدا سے حاصل ہوا ہے ۔

لہٰذا کیمیا کے یہ معنی بھی ہوگئے کہ یہ ایک طریقہ ہے جس سے کوئی شخص کوئی چیز حاصل کرنے کی کوشش کرے، مثلاً کیمیاء السّعادۃ، کیمیاء الغذاء، کیمیاء القلوب میں اس سے وہ ذریعہ مراد ہے جس سے دولت یا نفع حاصل ہو یا دلوں پر اثر ہو سکے (حاجی خلیفہ، طبع فلوگل، ۵ : ۲۸۵) ۔ اس مفہوم میں یہ لفظ عرب صوفیہ کی متعدد تصانیف کے عنوانات میں ملتا ہے ۔

الکیمیا خود صَنعۃ الکیمیا، صَنعۃ الاکسیر، علم الصّناعۃ، الحکمۃ، یا مختصراً کیمیا یا الصنعۃ کے ناموں سے موسوم ہے ۔ ان کے علاوہ علم الحجر یا علم المفتاح بھی اس کے نام ہیں ۔ علم المیزان یا علم الموازین کے نام بھی اس کے لیے استعمال کیے جاتے ہیں؛ چنانچہ جابر بن حیان [رکّ بآں] کی ایک کتاب، جو بہت متداول ہے اور اس علم کی اولین کتب میں شامل ہے، کتاب الموازین کے نام سے موسوم ہے ۔ الجِلْدَکی (م نواح ۱۳۵۰ء) نے بھی، جو سربرآوردہ کیمیا دانوں کے آخری طبقے میں سے تھا، علم المیزان پر ایک کتاب لکھی تھی (فہرست مخطوطات عربیہ، برلن، عدد ۴۱۸۵) ۔ کیمیا کا یہ نام (علم المیزان)، جیسا کہ خیال ہو سکتا ہے، اس لیے نہیں رکھا گیا کہ اس میں ترازو استعمال کی جاتی ہے، بلکہ اس وجہ سے رکھا گیا ہے کہ اس علم کے مسائل میں عالم سفلی کے صحیح پیمانوں اور تناسبات، عناصر کے خواص کے باہمی تعلقات اور عالم سفلی کے عالم علوی کے ساتھ تعلقات پر غور و بحث کی جاتی ہے ۔ حسب دلخواہ نتائج صرف اسی صورت میں حاصل ہو سکتے ہیں جبکہ صحیح توازن قائم کر دیا جائے (فہرست برلن، عدد ۴۱۸۵) ۔ جس طرح جسم اسی صورت میں چاق و چوبند ہوتا ہے جب اس کی کیفیات اور اخلاط کا باہمی تناسب اعتدال پر ہو، اسی طرح بیش قیمت دھاتوں کا بھی حال ہے ۔ کیمیاگر کو ''کیوامی'' (''کیماوی''، ''کیمی''؛ دیکھیے ڈوزی : تکملہ)، ''کیمیائی'' (ابن القفطی : تاریخ الحکماء، طبع Lippert، ص ۱۸۸ س ۲۰) اور ''صَنْعَوی'' (فہرست، ص ۳۰۱) اور ''اکسیری'' (آئین اکبری، متن، ص ۳۵ س ۱۴) بھی کہتے ہیں۔

الکیماوی اور ان کی تصنیفات: جس طرح قرون وسطی میں الکیمیا کے متعلق معلومات کی تلاش اخنوخ Enoch، ہومر Homer اور یونانی اساطیر وغیرہ میں کی جاتی تھی، اسی طرح مسلم مصنفین کا خیال

تھا کہ خدا نے حضرت آدمؑ کو یہ علم سکھایا اور پھر انھوں نے اپنے بیٹے حضرت شیثؑ کو۔ حضرت ابراھیمؑ، حضرت ادریسؑ (یہاں اخنوخ)، حضرت داودؑ، حضرت سلیمان [اور حضرت موسیؑ] بھی اس علم سے آشنا تھے۔ قارون نے حضرت موسیؑ سے یہ علم سیکھا تھا۔ بیان کیا جاتا ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم اور حضرت علیؓ بھی الکیمیا سے واقف تھے (*Beitr. z.*: E. Wiedmann، *Gesch. der Naturwissenschaften*، ج ۶۳).

عرب الکیماوی اکثر ان تصانیف پر انحصار کرتے تھے جو یونانی مصنفین سے منسوب تھیں اور جیسا کہ عام طور پر ہوتا ہے ان میں سے بہت سی جعلی یا فرضی تھیں۔ اس ضمن میں ھرمس تریسمجیست Hermes Trismegistos، اسطانیس Ostanes، زوسیموس Zosimus، قراتیس Krates، دیموکرتیس Democrates، قلوپطرا Cleopatrā، ماریا Maria، ابلونیوس الطیانی (Appolonuis of Tyana)، ارسطاطالیس، نیز فیثاغورس، ارشمیدس، اقلیدس، بطلمیوس وغیرہ قابل ذکر ھیں۔ M. Steinchneider نے *ZDMG*، ۱ (۱۸۹۶ع) : ۳۰۶، میں ان کی ایک فہرست شائع کی ہے۔ برتیلو Berthelot نے عربی کے بعض متون شائع کیے ھیں جو اسی قسم کے مصنفین سے منسوب ھیں (دیکھیے مجلۂ مذکور)۔ ان نگارشات کا علم غالبًا ایک حد تک اھل سوریا کے ذریعے پھیلا۔ فی الحقیقت اس امر کا تحریری ثبوت موجود ہے کہ خالد بن یزید (دیکھیے سطور آئندہ) کا استاد ماریانوس Marianus ایک راھب تھا اور اصطفان القدیم نے اس کے لیے تراجم تیار کیے تھے۔

عربی ادبیات میں بہت سے مسلمان الکیماویوں اور ان کی تصنیفات کا ذکر آتا ہے، لیکن ان کی فہرست اتنی طویل نہیں جتنی ھیئت دانوں اور منجموں کی ہے جنھوں نے ان سے بالکل مختلف اور علمی نوعیت کا کام کیا اور اسی وجہ سے عام طور پر ان کے تراجم مرتب ھوے۔ ان میں سے اکثر کے نام غالبًا الفہرست میں درج ھیں (ص ۳۵۱)۔ بقول سٹیپلٹن Stapleton، ایک اور فہرست الکاثی نے تیار کی تھی۔ الاکفانی نے چند تصنیفات کے اقتباسات دیے ھیں اور ان پر تبصرہ بھی کیا ہے۔ برتیلو Barthelot (۳ : ۴۱ ببعد) نے محمد ابن احمد المصمودی : کتاب الوافی فی تدبیر الکافی سے متعدد اشخاص اور کتابوں کے نام لیے ھیں۔ الجلدکی نے اپنی کتاب المصباح فی علم المفتاح (مخطوطۂ لائیڈن، عدد ۹۳۰) کے دیباچے میں صرف ان مصنفین کا ذکر کیا ہے جو اس کے نزدیک انتہائی اھمیت کے حامل تھے۔ اسی طرح حاجی خلیفہ نے کشف الظنون میں الکیمیا پر جو فصل لکھی ہے اس میں بھی بہت سے حوالے ملتے ھیں۔ بہرحال اپنی کتاب کے آخر میں (طبع فلوگل، ۵ : ۲۸۴) اس نے ان ھی تصانیف کا حوالہ دیا ہے جو اس کے زمانے میں زیادہ متداول تھیں۔ یہ امر قابل ذکر ہے کہ ان میں ابن سینا کی کتاب مرآۃ العجائب بھی شامل ہے۔

اب ھم مشہور ترین مسلمان کیماویوں کی فہرست پیش کریں گے جن کے ساتھ ان کی زیادہ اھم تصنیفات کا نام بھی درج ھوگا:

خالد بن یزید (م ۸۵ھ / ۷۰۴ع) ایک اموی شہزادہ، جس سے فردوس الحکمۃ منسوب کی جاتی ہے (براکلمان، ۱ : ۶۷ [و تکملہ، ۱ : ۱۰۶])، نیز دیکھیے سطور ذیل).

جابر بن حیّان [رکّ باں]، یہ وہ گیبر Geber نہیں جس نے لاطینی میں کتابیں لکھی ھیں۔ (ان دونوں میں تمیز کرنے کے لیے برتیلو نے ایک کو جابر Djābir اور دوسرے کو Geber لکھا ہے) جابر بہت سی کتابوں کا مصنف ہے۔ ان میں سے

بعض کو برتیلو نے شائع کیا ہے (کتاب مذکور، ج ۳) - بعض لوگوں کے نزدیک وہ ایک افسانوی شخصیت ہے، تاہم رسکا J. Ruska نے ثابت کیا ہے کہ اسے ایک فرضی شخص قرار دینا صحیح نہیں (براکلمان ۱ : ۲۴ ببعد [و تکملہ ۱ : ۴۲۶]؛ نیز دیکھیے سطور ذیل).

[جابر بن حیان کے زمانے میں کیمیا کی ساری کائنات مہوسی تک محدود تھی - جابر اگرچہ اس کا قائل تھا کہ کم قیمت دھاتوں کو سونے میں تبدیل کیا جا سکتا ہے، لیکن اس کی تحقیقات کا دائرہ اس سے کہیں زیادہ وسیع تھا - وہ کیمیا کے تمام تجرباتی عملوں، مثلاً تحلیل، تقطیر، کشید، تصعید (sublimation، جس سے اشیا کا جوہر تیار کیا جاتا تھا)، تبلیر (crystallization، جس کے ذریعے اشیا کی قلمیں بنائی جاتی تھیں) اور تکلیس (جس کے ذریعے دھات کا کشتہ تیار ہوتا ہے)، وغیرہ سے بخوبی واقف تھا اور اپنے کیمیاوی تجربوں میں ان سے بکثرت کام لیتا تھا - اس لحاظ سے وہ تجرباتی کیمیا کا بانی تھا - وہ خود لکھتا ہے: ''کیمیا میں سب سے ضروری شے تجربہ ہے - جو شخص اپنے علم کی بنیاد تجربے پر نہیں رکھتا وہ ہمیشہ ٹھوکر کھاتا ہے - صرف اسی علم کو صحیح جاننا چاہیے جو تجربے سے ثابت ہو جائے'' - جابر نے اپنی کتابوں میں فولاد بنانے، چمڑا رنگنے، دھاتوں کے مرکبات بنانے، دھاتوں کو مصفا کرنے، موم جامہ بنانے، لوہے کو زنگ سے بچانے کے لیے اس پر وارنش کرنے، بالوں کو سیاہ کرنے کے لیے خضاب تیار کرنے اس قسم کی بیسیوں مفید اشیا بنانے کے طریقے بیان کیے ہیں- یہ صنعتی کیمیا اس کے اعلٰی علم اور بےمثل فنی مہارت کا ثبوت ہے - جابر نے سفیدہ (lead carbonate)، سنکھیا (arsenic) اور کحل (antimony) کو ان کے سلفائڈ sulphide سے حاصل کرنے کے طریقے بتائے - وہ تیزاب لیموں، تیزاب سرکہ اور تیزاب طرطیر (Tartaric Acid) جیسے نباتاتی تیزابوں سے واقف تھا، لیکن اس کا سب سے اہم کارنامہ تین معدنی تیزابوں کی دریافت ہے جسے اس نے قرع انبیق (قرنبیق) کی مدد سے تیار کیا : (۱) پھٹکڑی، ہیراکسیس اور قلمی شورے سے شورے کا تیزاب؛ (۲) پھٹکڑی اور ہیراکسیس سے گندھک کا تیزاب، جسے وہ ہیراکسیس کا تیل کہتا تھا؛ (۳) پھٹکڑی، ہیراکسیس، قلمی شورے اور نوشادر سے ''ماءالملوک''، جو آج بھی اپنے لاطینی ترجمے Aqua Regia کی صورت میں مستعمل ہے - بلاشبہہ جابر بن حیان اپنے عہد کا فقیدالمثال کیمیا دان تھا جس کا ثانی آئندہ چھے صدیوں تک پیدا نہ ہو سکا].

ابن الوحشیہ [رک بآں (حدود ۸۷۰ء)، جس نے الفلاحۃ النبطیۃ کے علاوہ، جو بعض دلچسپ معلومات اور بہت کچھ اناپ شناپ پر مشتمل ہے اور جو اصل میں غالباً ابوطالب الزیات کی تصنیف ہے، الکیمیا پر بھی کتابیں لکھی ہیں - ان کتابوں سے منجملہ اور لوگوں کے شمس الدین الدمشقی نے اپنی نخبۃالدھر میں استفادہ کیا (براکلمان، ۱ : ۲۴۲) [و تکملہ، ۱ : ۴۲۷؛ نخبۃ الدھر، ص ۵۷، ۷۸، ۹۴، ۱۵۶، جہاں ابن الوحشیہ کی اسرارالشمس اور الفلاحۃ النبطیۃ کے حوالے ہیں].

[یعقوب بن اسحٰق الکندی (م ۸۷۳ء) : مشہور فلسفی، پہلا شخص تھا جس نے جابر بن حیان اور دوسرے کمیاویوں کے اس نظریے کی پرزور تردید کی کہ کسی کیمیائی عمل سے کم قیمت دھاتوں کو سونے میں تبدیل کیا جا سکتا ہے - اس نے کیماگری کو ایک باطل علم اور کیمیا گروں کو شعبدے باز قرار دیا].

ابوبکر محمد بن زکریا الرازی (قرون وسطٰی کا Rhazes؛ حدود ۲۸۸ھ / ۹۰۰ء) : مشہور طبیب، جس نے الکیمیا پر کتابوں کے علاوہ کتاب الاسرار بھی لکھی (براکلمان، ۱ : ۲۳۳) - اسے رسکا نے سرالاسرار (کتاب السرّ الصناعۃ) کے نام سے مرتب کرکے شائع کر دیا ہے (برلن ۱۹۳۷ء) - الرازی نے اپنی زندگی کا آغاز کیمیا گری سے کیا - اس سلسلے میں اسے دواؤں اور دوا سازی سے دلچسپی پیدا ہوئی اور بالآخر وہ ایک شہرۂ آفاق طبیب بنا - بایں ہمہ دھاتوں کو سونے میں تبدیل کرنے کی لت نہ گئی - گو اس سے سونا تو نہ بن سکا، لیکن اس نے ایسے انکشافات کیے کہ آج اسے جابر بن حیان کے بعد اسلامی دور کا دوسرا بڑا کیمیا دان سمجھا جاتا ہے - کیمیا پر اس کی تصانیف کی تعداد اکیس ہے - اس نے عام کیمیا گروں کی روش سے ہٹ کر ایک حقیقی سائنسدان کی طرح اپنے تمام کیمیائی عملوں اور آلات کی عام فہم زبان میں تشریح کی - کیمیا گر مادوں کو جسم، روح اور جوھر میں تقسیم کرتے تھے، لیکن الرازی نے سائنسی نقطۂ نظر سے اسے غلط ٹھیراتے ہوے انھیں جمادات، نباتات اور حیوانات میں تقسیم کیا اور یوں نامیاتی (Organic) و غیر نامیاتی (Inorganic) کیمیا کی ترقی کا راستہ کھول دیا.

ابن اُمیل التّمیمی (آٹھویں یا دسویں صدی عیسوی) نے مفتاح الحکمۃ العظمٰی لکھی تھی (دیکھیے مخطوطۂ لائیڈن، عدد ۱۲۷۳؛ براکلمان، ۱ : ۲۴۱ ببعد) [و تکملہ، ۱ : ۴۲۹].

الفارابی [م ۳۳۹ھ / ۹۵۰ء]: مشہور فلسفی، جس نے فن الفنون، یعنی الاکسیر، کے ضروری ہونے پر ایک کتاب [فی مقالۃ وجوب صناعۃ الکیمیا] لکھی تھی (براکلمان، ۱ : ۲۱۰ ببعد) [و تکملہ، ۱ : ۳۷۵].

مسلمۃ بن احمد المجریطی (م ۳۹۸ھ / ۱۰۰۷ء) : ریاضی دان اور ہیئت دان کی حیثیت سے بھی مشہور ہے - وہ طبقات العلماء کا مصنف تھا (براکلمان، ۱ : ۲۴۳) [و تکملہ، ۱ : ۴۳۱] - [رتبۃ الحکیم اور غایۃ الحکیم اس کی دو تصانیف علم کیمیا پر ہیں - مؤخرالذکر کتاب کو Ritter نے ۱۹۲۳ء میں شائع کیا۔ ہوم یارڈ نے اس پر سیرحاصل تبصرہ کیا ہے (*Nature*، ج ۱۰۰، ۲۲، ۱۹۲۲ء)].

[ابن سینا (م ۱۰۳۷ء) : مشہور فلسفی، طبیب اور عالم، جس نے اپنی کتاب الشفاء میں اپنے معاصرین اور متقدمین کی عام رائے سے اختلاف کرتے ہوے لکھا ہے کہ کسی اور دھات کو سونے میں تبدیل کرنا ناممکن ہے اور جو لوگ یہ دعوٰی کرتے ہیں وہ یا تو شعبدہ باز ہیں یا اگر فی الواقع کوئی ایسی چیز بنا لیتے ہیں جن پر سونے کا گمان ہو سکے، تو وہ سونا نہیں بلکہ سونے کے مانند کوئی شے ہوتی ہے - ایسے قدیم زمانے میں ایسے صحیح خیالات کا اظہار بو علی سینا کی صحت فکر کی دلیل ہے].

• ابوالحکیم محمد بن عبدالملک الصالحی الخوارزمی الکاثی (حدود ۴۲۵ھ / ۱۰۳۴ء) نے عین الصنعۃ و عون الصناع لکھی - (دیکھیے سٹیپلٹن H. E. Stapelton و آزو R. Azo، کتاب مذکور) - [الکاثی کا نام اعلٰی درجے کی کیمیائی تحقیقات کے سلسلے میں جابر بن حیان کے بعد سب سے زیادہ ممتاز ہے - اس کی مذکورۂ بالا تصنیف صدیوں تک اس مضمون میں مستند مانی جاتی رہی].

مؤیّدالدّین الطغرائی (حدود ۵۱۵ھ/۱۱۲۲ء) : مشہور وزیر اور شاعر، جس کا ابن خلدون نے اکثر ذکر کیا ہے (دیکھیے مآخذ) - وہ کتاب الانوار و المفاتیح، مفاتیح الرحمۃ اور انوار الحکمۃ (مخطوطۂ پیرس، عدد ۲۶۱۴) کا مصنف تھا - غالباً

الجوهر المنیر فی صنعة الاکسیر (مخطوطۂ برلن، عدد ۱۰۳۶۱) بھی اسی نے لکھی تھی - بقول گلڈے مائیسٹر Gildemeister، وہ مغرب کا آریتفیوس Artiphius تھا (براکلمان، ۱ : ۲۴۷ ببعد) [و تکملہ، ۱ : ۴۳۹].

ابوالحسن بن موسٰی بن ارفع رأسہ [الانصاری الجیانی] (م ۵۹۳ھ / ۱۱۹۷ء؟) شذور الذھب کا مصنف تھا، جس کی بہت سی شرحیں لکھی گئیں (براکلمان، ۱ : ۴۹۶) [و تکملہ، ۱ : ۹۰۸].

ابوالقاسم محمد بن احمد العراقی السیماوی (حدود ۷۰۰ھ/ ۱۳۰۰ء؟) : المکتسب فی زراعة الذھب اسی کی تصنیف ہے - الجلدکی نے اس کی شرح لکھی تھی (براکلمان، ۱ : ۴۹۶ ببعد) [و تکملہ، ۱ : ۹۰۹].

علی بن آیدمر بن علی الجلدکی (حدود ۱۳۴۲ء) کی تصانیف اور شرحیں زمانۂ مابعد میں بہت مستعمل تھیں، جیسا کہ بےشمار مخطوطات سے، جو آج تک موجود ھیں، ظاہر ہوتا ہے - یہ سب متصوفانہ انداز میں لکھی گئیں (براکلمان، ۲ : ۱۳۸).

ابوالاصبع بن تمام العراقی (م ۷۶۲ھ / ۱۳۶۰ء) : (دیکھیے براکلمان، ۱ : ۴۹۵) [و تکملہ، ۱ : ۴۳۲].

بدقسمتی سے الکیماویوں کے متعلق ابھی تک کوئی ایسی ماھرانہ کتاب تالیف نہیں ہوئی، جیسی زوٹر H. Suter نے عرب علماے ریاضی وھیئت کے متعلق مرتب کی ہے - جو لوگ طبیب بھی تھے ان کے بارے میں بہت کچھ معلومات وسٹنفلٹ Wüstenfeld اور لی کلارک Leclerc کی عرب اطبا اور عرب ادویہ سے متعلق تصانیف سے مل جاتی ھیں - عربوں کی الکیمیا کی ابتدائی تاریخ میں رسکا کی یہ تحقیق بہت اھمیت رکھتی ہے کہ خالد بن یزید ابن معاویہ اور حضرت جعفر صادقؒ کے قصے، کم از کم الکیماویوں کی حیثیت سے ان کی سرگرمیوں اور آخرالذکر کے جابر بن حیّان کا استاد ہونے کی حد تک، محض افسانے ھیں - اس کے برعکس جابر بن حیّان، جیسا کہ روز بروز عیاں ہوتا جا رہا ہے، دراصل عرب الکیمیا کا بانی تھا اور الرازی اس کا سب سے بڑا جانشین تھا (رسکا Kuska و ہوم یارڈ Holmyard).

الکیماویوں کے نظریے : ارسطو کی پیروی میں (دیکھیے مثلاً آئین اکبری کا نہایت واضح بیان، متن، ۱ : ۳۳ تا ۳۶ و ترجمہ، ۱ : ۳۸ تا ۴۰؛ نیز اخوان الصفاء کی تحریریں، موضع مذکور) دھاتوں کی پیدائش ایک حد تک انداز ذیل کے مطابق تصور کی جاتی تھی.

سورج وغیرہ کی گرمی کے زیر اثر اجزاے آبی پانی سے اٹھ کر، جو تر اور ھلکا ہے، آسمان کی طرف جاتے ھیں، جو سرد اور تر ہے - جب وہ ہوا کے ساتھ، جو گرم اور خشک ہے، ملتے ھیں تو اس آمیزے کو بخار کہتے ھیں - اجزاے خاکی زمین سے، جو گرم اور خشک ہے، اوپر اٹھتے ھیں اور ہوا کے ساتھ مل کر دُخان کہلاتے ھیں؛ لہٰذا بخارات اور دخان میں باھم چار ابتدائی خواص (سرد، گرم، خشک اور تر) پائے جاتے ھیں - سطح زمین کے اوپر ان کی آمیزش سے بادل، ہوا، بارش، برف وغیرہ بنتی ہے اور سطح زمین کے نیچے اس سے زلزلے، چشمے اور کانیں ظہور میں آتی ھیں - بخار بمنزلہ اشیا کے جسم کے اور دُخان بمنزلہ ان کی روح کے ھیں - ان کی کیفیت اور کمیت کے اعتبار سے مختلف اجسام بنتے ھیں، جن میں جواھرات بھی شامل ھیں - کئی الکیماویوں کے نزدیک مجامع الکواکب بھی اس تخلیق میں حصہ لیتے ھیں - اگر آمیزے

میں بخار کا غلبہ ہو اور مکمل آمیزش اور نضج تمام کے بعد سورج کی گرمی سے سکڑاؤ پیدا ہو تو سیماب بن جاتا ہے ۔ اگر بخار اور دخان دونوں تقریباً مساوی مقدار میں موجود ہوں تو لزوجت والی چرب اور تر چیز بن جاتی ہے ۔ خمیر ہوتے وقت اس میں اجزاے ہوائی مل جاتے ہیں اور سردی سے اس میں سکڑاؤ پیدا ہوتا ہے ۔ یہ مواد اشتعال پذیر ہے ۔ اگر دخان اور چرب پن کا تھوڑا سا غلبہ ہو تو گندھک بنتی ہے، جو سرخ، زرد، کبود یا سفید ہوتی ہے ۔ دوسری صورتوں میں زرنیخ اور نفط حاصل ہوتا ہے ۔ اس طرح جو اشیا بنتی ہیں وہ سیماب اور گندھک ہیں ۔ سیماب سات اجساد (دھاتوں) کی ماں (= اُمّ الاجساد) بھی کہلاتا ہے اور گندھک ان کے باپ (= ابو الاجساد) کے نام سے بھی موسوم ہے ۔ جسد کی نوعیت کا فرق اس کے اجزاے ترکیبی کی پاکی اور صفائی کی کمی بیشی، آمیزے کی تیاری کے خاص طریقے اور اجزا کے ایک دوسرے کو مختلف طریقوں سے متأثر کرنے پر منحصر ہے، مثلاً مواد کی حرارت میں فرق آ سکتا ہے، سردی وغیرہ بھی اس میں حائل ہو سکتی ہے ۔ یہ اجزا اپنی خالص‌ترین شکل اور موزوں تناسب کے ساتھ اولاً تو سونے میں پائے جاتے ہیں اور اس کے بعد چاندی میں ۔ دوسری دھاتوں میں یہ وصف کم ہوتا جاتا ہے ۔ اسی لیے یہ دھاتیں اہل صنعت (کیماویوں) کے ہاں بیمار سونا اور بیمار چاندی کہلاتی ہیں؛ اصاص (سیسہ یا قلعی) کو نقرۂ مجذوم اور پارے یا سیماب کو نقرۂ مفلوج سمجھا جاتا ہے ۔

بہرکیف اہل صنعت جب گندھک اور پارے کا ذکر کرتے ہیں تو ان کی مراد اکثر ان اشیا سے نہیں ہوتی جو عام طور پر ان ناموں سے تعبیر کی جاتی ہیں؛ چنانچہ جابر مشرقی اور جنوبی سیماب کی تمیز کرتا ہے (برتیلو: کتاب مذکور، ۳ : ۲۰۷)؛ لیکن ان اصطلاحوں کا اصل مطلب اس کے بیان سے واضح نہیں ہوتا۔

جن آرا کا خاکہ یہاں پیش کیا گیا ہے وہ جزئیات میں ایک دوسری سے بہت کچھ مختلف ہیں، لیکن اصولی طور پر سب مسلم فضلا نے کسی اہم تبدیلی کے بغیر انہیں تسلیم کر لیا۔ مثال کے طور پر الاکفانی نے الکیمیا کی تعریف مختصراً یوں بیان کی ہے: ''الکیمیا کا نظریہ وہ علم ہے جس کے ذریعے ہم معدنیات سے ان کے اوصاف سلب کرکے ان میں ایسے اوصاف پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں جو ان میں موجود نہ ہوں'' (دیکھیے E. Wiedmann، در *Journ. für Prakt. Chemie*، سلسلہ ۲ (۱۹۰۷ء)، ۲۶ : ۱۰۶).

عرب فضلا دو گروہوں میں منقسم تھے ۔ ان میں سے ایک گروہ دھاتوں کے قلب ماہیت کے امکان کا قائل تھا اور دوسرا اس سے منکر ۔ اول الذکر کی رائے تھی کہ دھاتیں اور دھاتوں کی طرح معدنی اشیا صرف اپنے فروعی اوصاف میں ایک دوسری سے مختلف ہیں، یعنی وہ ایک ہی نوع سے متعلق ہیں؛ لہٰذا دشواریوں کے باوجود یہ عین ممکن ہے کہ انسان ایسے وسائل کو، جو اسے میسر ہیں، استعمال کر کے ان میں مطلوبہ تبدیلیاں پیدا کر دے ۔ الفارابی اور [ابن سینا کے سوا] مذکورۂ بالا الکیماوی اسی مسلک کے پیرو تھے ۔ الکیمیا کا امکان ثابت کرنے کے لیے بےشمار مظاہر قدرت، جن کا مشاہدہ ہو چکا تھا، پیش کیے جاتے تھے ۔ ان میں سے خاص طور پر قابل ذکر ازخود تولد کی وہ مزعومہ صورتیں تھیں جنھیں ہمیشہ بیان کیا جاتا تھا اور جن کے مطابق مختلف قسم کی بےجان اشیا سے جاندار پیدا ہوتے ہیں (دیکھیے E. Wiedmann: *Die Lehre von der generatio spontanea*، در *Natur-*

wissenschaftliche Wochenschrift، ۱۵ (۱۹۱۶ء): ۳۸۱) - مصر میں مرغیوں کے انڈوں کا سینکوں (incubators) کے اندر سیا جانا، یا سوڈے اور ریت سے شیشہ بنانا، پتھر کا حل ہونا (غالباً سرکے میں (دیکھیے O. Rescher، در *Der Islam*، ۱۹۱۹ء، ۹ : ۱۲۰، جو البلاذری کی ایک عبارت نقل کرتا ہے)، تانبے اور پتھر کے کوئلے کے ساتھ جلاتے ہوے توتیا سے کانسی بنانا، تحویل شدہ جست کا آکسائڈ تیار کرنا، مختلف اشیا ملا کر شیشے کو رنگنا، یہ سب ان مظاہر کی زندہ مثالیں ہیں - ان طریقوں سے اکثر ایسے اجسام بن جاتے ہیں جو اصل اشیا کے ساتھ کچھ بھی مشابہت نہیں رکھتے - کیمیا کے خلاف رائے رکھنے والوں کا موقف یہ ہے کہ دھاتیں اپنے لازمی خواص میں ایک دوسری سے مختلف ہیں، یعنی ایک ہی نوع میں شامل نہیں - کسی دھات کے قلب ماہیت کا تصور کر لینا نظری طور پر تو ممکن ہے، لیکن بنیادی اور عملی وجوہ سے اس پر عمل نہیں کیا جا سکتا - ابن سینا (حاجی خلیفہ : کتاب مذکور) نے اس کے متعلق یہ استدلال پیش کیا ہے : ''اگر چاندی کو سونے وغیرہ کے رنگ سے اس طور پر رنگ دینا ممکن بھی ہو کہ رنگ دار جسم سے کچھ نکال لیا جائے یا اس میں کچھ ملا دیا جائے تو بھی میں اس سے یہ نہیں سمجھ سکتا کہ دھاتوں کے قلب ماہیت کا امکان ہے، کیونکہ جو باتیں مشاہدے میں آتی ہیں وہ غالباً ان بنیادی اوصاف کے مطابق نہیں ہوتیں جن سے کسی جسم کی نوعیت کا فیصلہ کیا جاتا ہے بلکہ وہ اعراض و لوازم ہیں جو محض کسی جسم کو متمائز کرنے کے لیے ضروری ہیں، لیکن چونکہ بنیادی اوصاف (''فصول'') معلوم نہیں ہوتے، اس لیے ہم نہ تو ان کو تلاش کر سکتے ہیں، نہ پیدا (''ایجاد'') کر سکتے ہیں، نہ مٹا (''افناء'') سکتے ہیں - دوسرے مصنفین اس بات پر زور دیتے تھے کہ الکیماویوں کو اپنی تحقیق کے لیے جتنا وقت مل سکتا ہے وہ بہت تھوڑا ہے کیونکہ زمین کے اندر حرارت فاعلہ سے ایک مدت مدید تک عناصر وغیرہ پکتے رہتے ہیں اور ان پر بعض اوقات خاص خاص مجامع الکواکب کا بھی اثر پڑتا رہتا ہے تاآنکہ وہ بیش قیمت دھاتوں میں تبدیل ہو جاتے ہیں (دیکھیے الجاحظ، جس نے الکیمیا پر بھی ایک کتاب لکھی تھی؛ *Journ. für Prakt. Chemie*، موضع مذکور، ص ۳۷).

الکیمیا کے مشہور مخالفین میں الکندی کا شمار بھی ہوتا ہے - محمد بن زکریا الرازی نے بھی اس پر ناروا سختی سے حملے کیے ہیں (E. Wiedmann : *Beitr. zur Gesch. der Naturwissenschaften*، ج ۱) - چودھویں صدی عیسوی اور اس کے زمانۂ ما بعد میں بھی، جب کہ اسلامی علوم و فنون میں بہت کچھ انحطاط پیدا ہو چکا تھا اور نتیجۃً تنقید و تبصرہ بھی کمزور پڑ گیا تھا، الکیمیا پر شدید حملے ہوتے رہتے تھے - اس کا اظہار الدمشقی (م ۷۲۷ھ/۱۳۲۷ء) : نخبۃ الدھر (طبع Mehren، متن، ص ۵۸ و ترجمہ، ص ۶۳) کی ایک فصل سے ظاہر ہے - اس نے الکیمیا کے ابطال میں کچھ وقت صرف کیا تھا - الکیمیا کے سرگرم حامی الجلدکی نے اپنی شرح المکتب میں بعنوان ذیل ایک باب کا اضافہ ضروری سمجھا : ''اس بات کے امکان پر کہ وہ عرض جو نوع کو لاحق ہو گیا ہے، رفع ہو سکے تا کہ جسد، فن کے ذریعے، پھر اپنی مخصوص نوع اختیار کر لے، نیز یہ کہ فن اور اس پر عمل اور اس کے امکان کا یقینی ثبوت ممکن ہے اور آخر الامر اس شخص کی تکذیب کے بارے میں جو اس فن کی ہنسی اڑاتا ہے اور اسے لغو قرار دیتا ہے'' (فہرست مخطوطات لائیڈن، ۳ : ۲۰۴) - جلیل القدر مؤرخ ابن خلدون (کتاب مذکور) نے

بھی الکیمیا اور اس کے نمائندوں کو ہدف بنایا ھے (دیکھیے Wiedmann : *Beitr. zur Gesch. der Natur-wissenschaft*، جز اول).

الکیمیا سے کسی قسم کا سرو کار رکھنے سے انکار زیادہ تر الکیماویوں کی پے در پے ناکامیوں کی بنا پر تھا، جن کی وجہ سے انھیں تحقیر و تضحیک کی نظر سے دیکھا جاتا تھا اور الکیمیا کے مضرت رساں مطالعے پر سخت حملے کیے جاتے تھے۔ ابن خلدون کا قول ھے کہ عام طور پر نادار لوگ ھی الکیمیا کا مطالعہ کرتے تھے۔ ابن سینا، جسے اکسیر کے وجود سے انکارتھا، بہت مالدار تھا اور الفارابی، جو اکسیر کا قائل تھا، بہت برگشتہ بخت انسان تھا اور اسے اکثر پیٹ بھر کھانا بھی میسر نہ ھوتا تھا۔ بقول عبداللطیف : ''یہ سچ ھے کہ بہت سے لوگوں کو ابن سینا کی تصانیف نے تباہ کر دیا اور بہت سوں کو الکیمیا نے'' ۔ دو باتیں ضرب المثل ھو گئی ھیں: ''تین چیزیں تین چیزوں سے حاصل نہیں ھو سکتیں: جوانی غازے سے، تندرستی دوا سے اور دولت الکیمیا سے''؛ اور ''جو شخص علم نجوم پڑھتا ھے، ضروری نہیں کہ افلاس سے بچا رھے'' ۔ آخر میں الصفدی کا ذکر بھی ضروری ھے، جس نے الکیمیا اور اس کے پیرووں کی بے سود کوششوں کے متعلق بہت حقارت آمیز ملاحظات قلمبند کیے ھیں''.

بایں ھمه الکیماوی اپنی تشفی اس خیال سے کر لیتے تھے کہ بہر حال ایک زمانے میں الکیمیا کا علم ضرور موجود تھا، گو بعد میں مفقود ھو گیا، لیکن یہ امر یقینی ھے کہ وہ پھر زندہ ھو گا (Wedmann، در *Journ. für Prakt. Chemie*، سلسلہ ۲ (۱۹۰۷ء)، ۲۶ : ۱۲۳؛ ابن الفقیه، طبع ڈخویه، در *BGA*، ۵ : ۲۰۵؛ یاقوت، طبع وسٹنفلٹ، ۳ : ۲۶۳؛ القزوینی، طبع وسٹنفلٹ، ۲ : ۱۶۳).

الکیماویوں کے دو طبقوں میں ھمیں بڑی احتیاط سے امتیاز کرنا چاھیے : پہلا طبقہ ان لوگوں کا ھے جو دھاتوں کے قلب ماھیت کے امکان پر یقین رکھتے تھے اور اپنا کام نیک نیتی سے کرتے تھے اور دوسرا طبقہ ان لوگوں کا ھے جو فریب کار اور جعل ساز تھے ۔ اس علم کے حقیقی طالب ایک حد تک فلسفی بھی تھے، جنھوں نے اکسیر کے متعلق اپنا نظریہ ارسطو کی آرا سے محض بذریعۂ استخراج اخذ کیا تھا ۔ ان میں سے مشہور ترین الفارابی تھا ۔ ایسے بھی تھے جنھوں نے سفروضات میں محض صوفیانہ، عارفانہ، غناسطی (gnostic) اور نوافلاطونی وغیرہ تصورات سے جان ڈال دی تھی اور پھر ایسی کتابیں تصنیف کی تھیں جن کے متعلق یہ بات یقین سے نہیں کہی جا سکتی کہ آیا خود مصنف بھی ان کو سمجھ سکتے تھے یا نہیں ۔ یہ مصنفین خود اس بات کو تسلیم کرتے ھیں کہ ان کتابوں میں حیران کن تعبیرات بالقصد لکھی جاتی تھیں، لیکن مختلف دبستانوں میں یہ تعبیرات مختلف ھیں اور بقول ان کے محض اس لیے کہ عوام اور حکام کو مصنوعی طور پر سونا بنانے سے باز رکھنا لازم تھا کیونکہ اس سے بہت نقصان کا اندیشہ تھا ۔ بعد میں آنے والے مصنفین اخفا اور ابہام میں اپنے پیشروؤں سے بھی سبقت لے جانے کی کوشش میں مصروف نظر آتے ھیں اور شرحوں سے بھی اصل متن واضح نہیں ھوتا ۔ اکثر یہ سمجھنا مشکل ھوتا ھے کہ کوئی ذی فہم کس طرح ایسی باتیں لکھ سکتا ھے ۔ وہ یہ دعوٰی کرتے ھیں کہ انھوں نے یہ علم، جیسا کہ مسلم علما کا عام دستور تھا، دور دراز کے سفر اختیار کر کے سیکھا ھے ۔ الکیمیا کے مطالعے کا البتہ ایک ناپسندیدہ نتیجہ یہ ھوا کہ تحریک تصوف تک کے نمائندوں نے اسے حاصل کیا، مثلاً ابن العربی (م ۱۲۴۰ء)، جنھوں نے سونے اور چاندی کو [سفلیات کے] ''اسماے اعظم'' سے تعبیر کیا تھا (دیکھیے الدمشقی : کتاب مذکور،

متن : ص ۵۱ و ترجمہ : ص ۵۶) - یہ کہا جا سکتا ہے کہ نام نہاد خالد بن یزید، ابن الوحشیہ، ابن امیل التمیمی، ابن ارفع رأس، الجلدکی، ابوالقاسم العراقی، وغیرہم کم و بیش اس مذہب سے تعلق رکھتے تھے، تاہم ان میں سے بیشتر تجربات بھی کرتے تھے - کم از کم الصّفوی کے قول کے مطابق امام الحرمین (الجُوینی) اسی سلسلے میں شعلے کی لپٹ سے جل کر مرا تھا - الکیماویوں کے ایک گروہ نے اپنی کتابوں میں تجربات کا حال قلمبند کیا ہے، لیکن ہر صورت میں یہ امر یقینی نہیں کہ آیا یہ تجربے واقعی کیے جاتے تھے یا محض خیالی ہوتے تھے- بہرکیف اس میں شک نہیں کہ جب کبھی یہ کہا جاتا کہ اصل اکسیر تیار کر لی گئی ہے (بلکہ اس کے اثرات بھی بیان کیے جاتے) تو ان تجربات کو محض خیالی ہی سمجھنا چاہیے - جابر بن حیان کی تصانیف، الرازی کی کتاب الاسرار، الطغرائی کی الجواہر المنیر فی صناعة الاکسیر، الکاثی کی کتاب اور دیگر عربی تصانیف، جن پر مغربی فاضل گیبر (Geber) کی کتابیں مبنی ہیں، سب اسی نوعیت کی ہیں- عام طور پر الرازی کی کتاب کی طرح الکیمیا پر ان کتابوں کی ترتیب ایسی ہے کہ پہلے اشیا اور آلات کا حال بیان کیا جاتا ہے اور پھر مختلف تجربات کی تفصیل لکھی جاتی ہے - یہ تجربے تصعید تکلیس، عمل حلّ وغیرہ کے طریقوں کے مطابق مرتب کیے جاتے تھے، نہ کہ ہماری طرح اشیاے زیر تحقیق کے لحاظ سے - اس سے معلوم ہوتا ہے کہ طریق عمل پر زیادہ زور دیا جاتا تھا.

ابھی یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ آیا الکیماویوں کے ہاں عملۂ معاونین سمیت بڑی بڑی تجربہ گاہیں بھی ہوتی تھیں یا نہیں - جن کمروں میں وہ کام کرتے تھے وہ غالبًا زیادہ تر ایسے ہی ہوتے تھے جن کا ذکر زمانۂ مابعد میں آیا ہے کیونکہ بہت سی اغراض کے لیے انھیں خاص انتظامات کی ضرورت پڑتی تھی، جو ایک خاص کمرے ہی میں میسر آ سکتے تھے - بہر حال ان الکیماویوں کی صورت میں جو شاہی درباروں سے وابستہ تھے، ایسا ضرور تھا کیونکہ ان کے ہاں اکثر درباری منجم کی طرح درباری کیمیاگر بھی ملازم رکھا جاتا تھا - ان میں سے دو کی ناکام مساعی کا ذکر کیا جا سکتا ہے - المأمون (۱۹۸ھ/۸۱۳ء تا ۲۱۸ھ/۸۳۳ء) نے ایک الکیماوی یوسف لقوة سے کہا : ''افسوس ہے تم پر! الکیمیا میں کچھ بھی تو نہیں'' - یوسف نے یہ عذر پیش کیا کہ دوا فروش (صیدلانی) دھوکا دیتے ہیں - اس پر خلیفہ نے کہا : ''مجھے اطمینان ہو گیا'' [ابن ابی اصیبعة، ۱ : ۱۵۷]- دوسرے اس طرح سستے نہ چھوٹ سکے، جیسا کہ ایک اور قصے سے ظاہر ہے، تاہم اس کے بارے میں کچھ کہا نہیں جا سکتا کہ سچ ہے یا جھوٹ - کہتے ہیں کہ سامانی حکمران ابو صالح منصور بن اسحق نے الرازی کو اتنا پیٹا کہ وہ اندھا ہو گیا ، لیکن جیسا کہ البیہقی نے بھی ذکر کیا ہے، گمان غالب یہ ہے کہ اس کی آنکھیں اکسیر کی تیاری میں خارج ہونے والے بخارات سے متأثر ہوئی تھیں اور اس نے بہت سا معاوضہ دے کر اپنا علاج ایک طبیب سے کرایا تھا، چنانچہ اس پر اس نے سوچا کہ اصلی الکیمیا یہی ہے اور وہ خود بھی طبیب بن گیا [تتمہ صوان الحکمة، مطبوعۂ لاہور، ص ۸] - المسعودی نے بھی بخارات کی شدید ضرر رسانی کا ذکر کیا ہے (دیکھیے ویدمان : *Beitr zur Geschichte der Naturwissenschaften*، ۲ : ۵۴۷) - ان بخارات سے سماعت اور بصارت سلب ہو جاتی ہے اور چہرے کا رنگ بھی اڑ جاتا ہے (مثلًا توتیا کو گرم کرنے سے گندھک کا تیزاب خارج ہوتا ہے) - دوسرے مصنفین نے بھی زہریلے بخارات کا ذکر کیا ہے (ویدمان، در

مجلۂ مذکور، ۲۵ : ۱۲۷).

نام نہاد الکیماوی: ان الکیماویوں کے ساتھ ساتھ، جنھیں وقعت کی نظر سے دیکھنا چاہیے، جعل سازوں کی ایک بہت بڑی تعداد بھی پیدا ہوگئی، جنھوں نے بآسانی روپیہ حاصل کرنے کے لیے اعلی و ادنی کی خوش اعتقادی سے فائدہ اٹھایا - ابن خلدون کا قول ہے کہ شمالی افریقہ میں خاص طور پر فقہ اور علم دین کے طالب علم دیہاتی لوگوں کو اسی طرح دھوکا دیا کرتے تھے - ان جعل سازوں کا یہ دعوٰی تھا کہ وہ کسی خاص چیز کا سونا بنا سکتے ہیں، لیکن اس میں وہ کبھی کامیاب نہیں ہوتے تھے- وہ یا تو آلے ہی میں سونا اس چیز کے پاس رکھ دیتے تھے جس کا قلب ماہیت مقصود ہوتا، یا وہ اسے موم سے کٹھالی کے ڈھکنے سے چپکا دیتے تھے، یا وہ معمولی دھاتوں کو سلفائڈ سے رنگ دیتے اور یا ان کے اوپر ملمع چڑھا دیتے تھے جس سے وہ سونے کی مانند نظر آنے لگتی تھیں - الجوهری نے اس ضمن میں بہت سے بصیرت افروز قصے بیان کیے ہیں (E. Wiedmann، در *Journ. f. Prakt. Chemie*، محل مذکور، ص ۸۲؛ وہی مصنف: *Über das Goldmachen*، وغیرہ) - ان میں سے ایک دلچسپ قصہ ملک العادل نور الدین زنگی (۵۴۱ھ / ۱۱۴۶ء تا ۵۶۹ھ / ۱۱۷۳ء) جیسے زیرک شخص کی فریب خوردگی کے بارے میں ہے - مغل شہنشاہ اکبر [رك بآن] بھی اس لحاظ سے پیچھے نہیں رہا بلکہ اس نے توشعبدہ باز یوگیوں کے کہنے پر باقاعدہ کیمیاگری سیکھی اور اپنے تیار کردہ سونے کی برسر عام نمائش کی (آئین اکبری، مترجمۂ بلوخمن Blochmann، ۱ : ۲۱۰، بحوالۂ بداؤنی [۲ : ۳۲۴])- یہ ایک قدرتی امر ہے کہ ان جعل سازوں سے الکیماویوں کے وقار کو عام طور پر بہت صدمہ پہنچا؛ چنانچہ القزوینی (۲ : ۹۸) کا قول ہے کہ وہ سب گھٹیا درجے کے طالب علم سمجھے جاتے تھے.

الکیمیا کا مسئلہ حل کرنے کے طریقے: خیال یہ ہے کہ مسئلہ الکیمیا تین طریقوں میں سے کسی ایک سے حل کیا جا سکتا ہے (دیکھیے E. Wiedemann : *Journ. für Prakt. Chemie*، محل مذکور، ص ۱۰۵، از روے الاکفانی)؛ یہ ابھی تک تحقیق نہیں ہوا کہ یہ طریقے فی الحقیقت کبھی منظم طور پر پایۂ تکمیل کو بھی پہنچے اور پہنچے تو کس حد تک؟ بہر حال یہ طریقے ذیل میں درج کیے جاتے ہیں:

(۱) ابتدا مذکورۂ بالا نظریے سے کی جاتی ہے، یعنی یہ کہ سب دھاتیں گندھک اور پارے سے بنی ہیں اور یہ دونوں چیزیں، جیسا کہ بیان ہو چکا ہے، زمین کے اندر گرم ہوتی رہتی ہیں - الکیماوی بھی یہی طریقہ اختیار کرتے ہیں، لیکن وہ ان دو چیزوں کے بجاے کئی اور اشیا بھی استعمال کرتے ہیں جن کے بارے میں خیال تھا کہ ان میں بنیادی مادے شامل ہیں - وقت کی کمی کے پیش نظر وہ انھیں اس سے بھی زیادہ حرارت پہنچانے کی کوشش کرتے ہیں جو زمین کے اندر کانوں میں موجود ہوتی ہے (تاکہ اس طرح بہت سے امتزاجات تھوڑی مدت میں حاصل ہو جائیں [کشف الظنون])؛

(۲) وہ ان فلزات کے حجم اور وزن کی باہمی نسبت کی طرف (جو بلا شبہہ انھیں معلوم نہیں ہوتی) رجوع کرتے ہیں اور دھاتوں کو اس طرح ترتیب دیتے ہیں کہ ایک ایسی شے بن جائے جو وزن اور حجم میں مطلوبہ دھات کے مانند ہو - اس عمل میں خاصیتوں کے توازن کی طرف بھی توجہ رکھنی ضروری ہے - یہ دونوں طریقے، جہاں تک ان کے اصول کا تعلق ہے، علمی قرار دیے جا سکتے ہیں، اگرچہ عملاً وہ علمی نہ تھے؛

(۳) تیسرے طریقے کی ابتدا اس نظریے سے ہوتی

ہے کہ گھٹیا دھاتیں بڑھیا دھاتوں کی بیمار صورتیں ہیں - ان کی ایک دوا تیار کی گئی، جس کا نام الاکسیر یا القرّار رکھا گیا (دیکھیے E. Wiedemann : *Beitr. zur Gesch. der Naturwissenschaften*، ۲ : ۳۴۶) - اپنے مادے کی بنا پر یہ الحجر المُکَرَّم (= پارس پتھر) کے نام سے بھی موسوم کی گئی - ''پتھر'' کے بجائے ''پتھر کا ایک بدل'' بھی تھا، جس سے [ان کے نزدیک] ایک کہیں زیادہ پوشیدہ اکسیر حاصل ہوتی ہے - پتھر اور اس کے بدل کے مانند ایک اور شے بھی تھی - اکسیر وغیرہ میں شفابخش اوصاف بھی بدرجۂ اتم موجود تھے۔

اکسیر میں مطلوبہ قلب ماہیت کی قابلیت موجود ہوتی ہے اس بارے میں بالکل من گھڑت افسانے بیان کیے جاتے ہیں۔ کہتے ہیں - کہ ایک مثقال اکسیر سے ساٹھ ہزار، بلکہ تین لاکھ، بلکہ بارہ لاکھ مثقال کو (یا یوں کہیے جو کچھ مشرق و مغرب میں موجود ہے، اس کو) سونے میں تبدیل کیا جاسکتا ہے (دیکھیے حاجی خلیفہ : کتاب مذکور، [۵ :]۲۷۶؛ O. Rescher، در *Der Islam*، ۹ : ۳۳).

کیمیا گری کا شغل زمانۂ حال تک جاری رہا۔ اس کا ثبوت، مثال کے طور پر، ان بیانات سے ملتا ہے جو سنوک ہرخرونیے Suonck Hurgronje کی کتاب (*Mecca*، ۲ : ۲۱۵) میں درج ہیں (نیز دیکھیے S. W. Lane : *Manners and Customs of the Modern Egyptians*، بار پنجم، لنڈن ۱۸۶۰ء، ص ۲۶۴) - اس سلسلے میں فتح علی اخونزادہ کی ایک تمثیل [ملا ابراهیم] کیمیا گر کا نام بھی لیا جا سکتا ہے (دیکھیے G. Jacob : *Türkische Volkslitteratur*، برلن ۱۹۰۱ء؛ نیز Barbier de Meynard، در *JA*، سلسلہ ۸، ۱ [۱۸۸۶ء] : ۵).

استعمال ہونے والی اشیا [عقاقیر] : الکیماوی جو اشیا استعمال کرتے تھے وہ ان کی کتابوں میں لکھی ہیں۔ انھوں نے ہر شے کی مختلف قسموں کی تفصیلات بھی درج کی ہیں، مثلاً گندھک کی مختلف قسموں کے پورے سلسلے اور مرقشیثا وغیرہ کی اقسام کا بھی ذکر ہے۔ اکثر صورتوں میں یہ بھی بتایا گیا ہے کہ کونسی قسم اچھی ہے اور کون سی بری۔

مفاتیح العلوم میں بھی دوسری کتابوں کی طرح ذیل کی اشیا میں تفریق کی گئی ہے : (۱) الاجساد (فلزات) : سونا، چاندی، [لوھا]، تانبا، رصاص کی دو قسمیں (سیسہ اور قلعی)، خارصینی (بجائے الحدید الصینی، جو بالعموم سخت سیسہ ہوتا ہے) اور بعض اوقات مؤخرالذکر کے بجائے پارا لکھا جاتا ہے؛ (۲) الارواح (تبخیر پذیر اشیا) : گندھک، زرنیخ (رھج الفار اور ھڑتال)، نوشاذر (= نوشادر، امونیم کلورائیڈ اور بعض اوقات امونیم کاربونیٹ بھی)، پارا؛ (۳) تمام دوسری معدنی اشیا (جنھیں مفاتیح العلوم میں ادویہ کے نام سے موسوم کیا گیا ہے).

الرازی اشیا کی تقسیم پہلے حیوانی، ترابی (= معدنی) اور نباتی ادویہ میں کرتا ہے، پھر ترابی ادویہ کی تقسیم سات اجساد (= فلزات)، تیرہ پتھروں (جس میں قیمتی پتھر بھی شامل ہیں)، پانچ توتیاؤں چھے بورقوں (سہاگہ، شورہ وغیرہ) اور گیارہ نمکوں میں کی گئی ہے - حیوانی اشیا میں بال، مغز، آنکھیں وغیرہ شامل ہیں - نباتی اشیا وہ بہت کم استعمال کرتا ہے، مثلاً اشنان (کھار کے پودے) اور نپج برگہ، شمبالی (chaste tree = پنج انگشت = vitex ognus castus)، اس کے پھل [تخم پنج انگشت = دل آشوب = فلفل بری؛ دیکھیے شلمر، ص ۱۰] اور ایک قاطع باہ شے - الطغرائی نے بھی اسی طرح کی تقسیم تجویز کی ہے، البتہ پتھروں کے اس نے چار گروہ قرار دیے ہیں، جس کی وجہ پوری طرح سمجھ میں نہیں آتی۔

الکاثی اشیا کو دھاتوں اور بارہ پتھروں میں تقسیم کرتا ہے ۔ پتھروں میں اس نے گندھک، زرنیخ اور نوشاذر کو بھی شامل کیا ہے ۔

الدمشقی علی الترتیب پارے، گندھک، دھاتوں اور پھر معدنیات کا ذکر کرتا ہے، جن میں اساطیری پتھر اور چند ادویہ بھی شامل ہیں۔

القزوینی اپنی مستعملہ اشیا کو تین انواع، یعنی فلزات (دھاتوں)، احجار (پتھروں) اور اجسام دھنیہ (تیلیا چیزوں) میں تقسیم کرتا ہے ۔

اکسیر کی تیاری کے اعتبار سے ایک عجیب و غریب تقسیم (دیکھیے سٹیپلٹن و آزو : کتاب مذکور، [ص ۳۴۶]) ذیل میں درج کی جاتی ہے : پارہ، نوشادر وغیرہ ارواح ہیں؛ گندھک، زرنیخ وغیرہ نفوس، ہیں؛ سونا، چاندی، لوہا، مغنسیا وغیرہ اجساد ہیں ۔ اکسیر تیار کرنے کے لیے ایک حصہ روح، دو حصے نفس اور ایک حصہ جسد لینا چاہیے ۔ ایسی اکسیر جس میں کوئی روح، نفس اور جسد موجود نہ ہو، بیکار ہے، تاہم روح اور نفس سے، خواہ جسد موجود نہ بھی ہو، رنگ پیدا ہو جاتا ہے، لیکن پگھلانے پر یہ غائب ہو جاتا ہے ۔ اگر تینوں باہم مل جائیں تو رنگ مستقل رہتا ہے اور ہرگز نہیں جاتا ۔

الکیماویوں نے اپنے استعمال میں آنے والی مختلف اشیاء کے بہت سے ایسے نام تجویز کیے ہیں جو اس صناعت کے ساتھ خاص ہیں (دیکھیے E. Wiedmann: *Beitr. zur Gesch. Naturwissenschaften*، ۱۰ : ۸۲) ۔ وہ اپنی تصانیف میں ان اشیاء کو ان ہی ناموں سے تعبیر کرتے ہیں، جس کی بنا پر سمجھنے میں غیر معمولی مشکلات پیش آتی ہیں ۔ دھاتیں ان سیاروں کے نام سے بھی منسوب کی جاتی ہیں جن کے وہ ماتحت ہیں؛ چنانچہ عطارد سے خارصینی مراد لی جاتی ہے ۔ مخطوطات میں اکثر نام کے بجائے سیارے کی علامت درج کر دی ہے ۔ یہی نہیں، دھاتوں کے بےشمار اور نام بھی ہیں؛ چنانچہ نوشاذر کے لیے اکثر لفظ عقاب استعمال کیا جاتا ہے ۔

جواہرت اور عقاقیر (ادویہ) وغیرہ پر تصانیف، الکیمیا کے علاوہ خالص کیمیا کے نقطۂ نظر سے بھی دلچسپی کا باعث ہیں ۔ عربی مآخذ کی ایک تعداد، تا حد امکان حوالوں کے ساتھ، ان مقالات میں دی گئی ہے جن کا ذکر مآخذ کے تحت کیا گیا ہے ۔

استعمال ہونے والے آلات : عرب الکیماوی جو آلات استعمال کرتے تھے ان کے متعلق ہمیں خاصی معلومات حاصل ہیں ۔ اول تو ہمارے پاس آلات مستعملہ کی فہرستیں ہیں، جن میں بعض اوقات ان کے کوائف درج ہیں، مثلاً الرازی کی کتاب الاسرار میں، مفاتیح العلوم میں، الکاثی کی کتاب میں اور الطغرائی کی جواہر المنیر میں ان کا ذکر ہے ۔ مؤخرالذکر کرشونی (متن، طبع برتیلو Berthelot) سے ملتی جلتی ہے ۔ کئی اور عبارات سے بھی معلومات دستیاب ہوتی ہیں، بالخصوص جن میں آلاتِ کشید کا بیان ہے ۔ الکیماویوں کے آلات دراصل ویسے ہی ہیں جیسے یونانی استعمال کرتے تھے، مثلاً ایک بھٹی (شاید بلا وجہ)، جو ذیسیموس Zosimus [الفہرست، ص ۳۵۲؛ زوسم، در رسائل محمد بن امیل، طبع سٹیپلٹن، ص ۴۰] کی بھٹی کہلاتی ہے (مخطوطۂ گوتھا، عدد ۱۳۴۹) ۔

اشیا کو گرم کرنے کے لیے جو آلات استعمال کیے جاتے تھے، وہ فی الحقیقت بے شمار تھے ۔ بھٹیوں کی مختلف شکلیں تھیں اور ان کے نام بھی مختلف تھے ۔ جریانِ ہوا (draught) کو حسبِ ضرورت منظم کر لیا جاتا تھا ۔ جریانِ ہوا کا زور اس میں ایک پتّا پھینک کر جانچا جاتا تھا ۔ آگ سلگانے کے لیے دھونکنی استعمال کی جاتی تھی، لیکن ایسی بھٹیاں بھی تھیں جن میں ہوا کا جھونکا خود بخود جاری رہتا

تھا [نا فعٌ نفسہ، دیکھیے سٹیپلٹن، در Memoirs of ASB، ۶/۸ : ۳۵۶) - خاص خاص کاموں، مثلاً شیشہ گلانے یا قیمتی پتھر تیار کرنے کے لیے موزوں شکل کی بھٹی استعمال کی جاتی تھی - پگھلانے کے لیے یا تو معمولی کٹھالی (بوطقہ) استعمال کی جاتی تھی، یا ایک کٹھالی پر دوسری کٹھالی [بوط بربوط] رکھی جاتی تھی - دوسری صورت میں اوپر کی کٹھالی کے پیندے میں ایک یا دو سوراخ بنائے جاتے تھے - پگھلی ہوئی دھات اوپر کی کٹھالی سے بہ کر نیچے کی کٹھالی میں آ جاتی تھی اور میل اوپر کی کٹھالی میں رہ جاتا تھا - چیزیں اٹھانے کے لیے چمٹے [= انبر، ماسک] وغیرہ استعمال کیے جاتے تھے؛ چنانچہ ایک الکیماوی نے یہ شکایت کی ہے کہ اس نے انھیں استعمال کرتے ہوئے اکثر اپنی انگلیاں جلا لیں، لیکن کوئی نتیجہ برآمد نہ ہوا - ڈھالنے کے لیے سانچے استعمال کیے جاتے تھے - جن اشیا کو گرم کرنا مقصود ہوتا وہ کسی صندوقچی، بوتل یا بھبکے (اثال = aludel) میں رکھی جاتیں - اثال ایک لمبوترا سا کدو ہوتا تھا، جو ڈھکنے سے بند کیا جاتا تھا - ڈھکنا (انبیق) بھبکے پر رکھا جاتا تھا - اس طرح قرنبیق (alembic) [رکّ بہ انبیقُ] بن جاتا ہے - اگر بھبکا بند سرے والا ہو تو اسے الانبیق الاعمی (= اندھا انبیق) کہتے ہیں - اگر سرا کھلا اور ٹونٹی دار ہو تو بھبکے اور ڈھکنے دونوں کے ملنے سے زمانۂ حال کا ''ریٹارٹ'' (retort) بن جاتا ہے، جو تقطیر کے لیے استعمال کیا جاتا ہے - پھر ایک قابلۃ (جسے انگریزی میں receiver کہتے ہیں) ٹونٹی کے سرے پر لگا دیا جاتا - الرازی اور الطغرائی نے اکثر اس بات کی تاکید کی ہے کہ گرم کرنے کے برتنوں کی موٹائی یکساں ہونی چاہیے اور ان میں کوئی نقص نہ ہونا چاہیے ورنہ وہ آسانی سے پھٹ سکتے ہیں - قرنبیقیں (kurbisis) وغیرہ یا تو کھلی آنچ پر گرم کی جاتی تھیں، یا گرم ہوا سے (جو آگ سے اٹھ رہی ہو)، یا بھاپ سے (جو ابلتے ہوئے پانی سے نکل رہی ہو) اور یا بن جنتر (water bath) سے۔

ان جگہوں پر جہاں کسی آلے کے مختلف حصے جُڑے ہوں، ٹانکا لگانے یا ان کو صیقل کرنے کے لیے گل حکمت (= طین الحکمۃ) استعمال کی جاتی تھی، جس میں عام طور پر چارپایوں کے بالوں کا باریک باریک تراشہ اور نمک ملا لیا جاتا تھا - اس کی تیاری کے بہت سے نسخے ہیں - مٹی کی مختلف اقسام مختلف سیاروں کے نام سے موسوم ہیں (مخطوطۂ گوتھا، عدد ۱۳۴) - گرم کرنے کے برتنوں کی بیرونی سطح پر بھی، جیسا کہ انیسویں صدی تک ہمارے ہاں بھی رواج تھا، مٹی مل دی جاتی تھی تاکہ حرارت یکساں پہنچے اور اس طرح برتن کے دھماکے سے پھٹنے کا خطرہ کم ہو جائے۔

چیزوں کو کوٹنے کے لیے ھاون دستہ (= ھاوَن و دَقّ) استعمال کیا جاتا تھا اور پیسنے کا کام ایک سخت چپٹی سی سل (= صلایۃ) اور بٹے (= فِہر) سے لیا جاتا تھا۔

تدبیرات: اپنے تجربوں میں الکیماوی کئی قسم کے طریقوں سے کام لیتے تھے - ہر طریقے کی متعدد صورتیں تھیں - ان تدبیرات کی ذیل میں ایک فہرست درج کی جاتی ہے - تاہم اسے مکمل نہیں سمجھنا چاہیے - یہ فہرست الخوارزمی (مفاتیح العلوم)، حاجی خلیفہ اور بعض مصنفینِ کتب کیمیا سے مأخوذ ہے:

(۱) تدبیر: اس سے وہ عام عمل مراد ہیں جو اشیا پر کیے جاتے ہیں؛ (۲) سَحق (پیسنا وغیرہ)، تفصیل (ٹکڑے ٹکڑے کرنا)، مزاج و تمزیج (ایک دوسرے سے ملانا)؛ (۳) حلّ اور تحلیل (گھولنا) غالبًا مترادف ہیں - ان سے وہ طریقے مراد ہیں جن سے کوئی چیز یا تو آج کل کے مفہوم میں گھولی

 علم (الکیمیا)

جاتی ہے، یا محض چھوٹے چھوٹے ذروں میں تقسیم کی جاتی ہے۔ حل یا تحلیل کی مختلف صورتیں یہ ہیں : اکال اشیا (Corrosives) سے؛ اپلون (یعنی معتدل حرارت) سے، رطوبت سے، دستے (= دقّ) سے کُوٹ کر، اندھی انبیق میں جوش دے کر (یعنی زیادہ دباؤ اور تپش سے)، روئی اور اھرن سے (چیز کو روئی کے گالے میں لپیٹ کر اھرن پر کوٹا جاتا ہے)؛ یا قطرہ بہ قطرہ ٹپکا کر (یعنی تقطیر سے)۔ کئی الکیماویوں نے حلّ کی حسب ذیل صورتیں بتائی ہیں : چیزیں یا تو حسب معمول گھولی جاتی ہیں، یا وہ ایک جالی کی تھیلی میں لٹکا کر پانی سے اٹھتی ہوئی بھاپ میں حل کی جاتی ہیں (دیکھیے الکاثی؛ الطغرائی)؛ تصویل (معلّق رکھنا)، جس سے کوئی شے پانی کے اندر باریک ذرات میں تقسیم ہو جاتی ہے؛ تسقیہ (پھوار گرانا)؛ تصفیہ (صاف کرنا) اور تخلیص (چھاننا) [ان اصطلاحات کے لیے دیکھیے *Mem. ASB*، ۸ / ۶ : ۲۲۷ ببعد]؛ (۴) اقامہ (fixation؛ آگ پر ایک جسم کو قائم النار بنانا، بغیر اس کے کہ وہ چیز جلے)؛ تشویہ (stewing، یعنی بریاں کرنا)، دھیمی آنچ پر دیر تک (تیل وغیرہ میں یا خشک) پکانا؛ تعقید، نیز معقد [= چیز کو قرع میں ڈال کر آگ میں جامد کر دینا]، جس کی حسب ذیل صورتیں بیان کی گئی ہیں : خشک کر کے، بوتل یا کیتلی سے، گاڑنے سے ('دفن' سے عام طور پر بہت کام لیا جاتا تھا، مثلاً دفن کے لیے بوتلوں کا ذکر آیا ہے)، اندھی انبیق سے، تجمید سے (جو ایک قسم کی تجسید ہے، یعنی جسد کی صورت بدل دینا)؛ (۵) سَبک (پگھلانا) اور اِستنزال (اوپر کی کٹھالی سے نیچے کی کٹھالی کی طرف بہنے دینا؛ (۶) تقطیر (قطرہ قطرہ کر کے گرانا)، تخلیص (کشید کرنا)، تصعید (صعود کرانا) اور ترجیم (پتھرانا، جو تصعید کی ایک قسم ہے)؛ (۷) تشمیع (موم کی طرح نرم کرنا)، تکلیس (Calcination، جسد کو گل حکمت شدہ کوزوں میں رکھ کر آنچ دینا تا آنکہ وہ آٹے کی طرح ہو جائے)، تصدئہ (زنگ بنانا)، الغام (آمیزش کرنا، مخلوط کرنا)؛ (۸) تساوی (برابر کرنا، راقم اس کا مفہوم نہیں سمجھ سکا)، تخنیق (گلا گھونٹنا، اس کا تشمیع سے تعلق ہے)۔

تولنا خاص طور پر ایک اہم عمل تھا۔ اس سے اکثر کام لیا جاتا تھا کیونکہ یہ بات غالباً جلد ہی معلوم ہو گئی تھی کہ اشیاء حسب دلخواہ تناسب میں ایک دوسری کے ساتھ نہیں ملائی جا سکتیں، [تولنے کے بارے میں رکّ بہ میزان]۔ ادویہ کے موزوں تناسب کے متعلق کچھ زیادہ بیانات نہیں ملتے۔ مفاتیح العلوم میں لکھا ہے کہ شنگرف بنانے کے لیے ایک حصہ پارا اور ایک حصہ گندھک لینی چاہیے۔ ان کے جوہری اوزان سے جو تناسب نکالا گیا وہ ۲۰۰ : ۳۲ ہے، تاہم یہ امر ملحوظ رہے کہ تعامل کے آسانی سے وقوع پذیر ہونے کے لیے گندھک کی افراط ضروری ہے۔ مقدار کے متعلق ایک اور دلچسپ قول یہ ہے کہ مردہ سنگ بنانے میں سو حصہ سیسے سے ایک حصہ چاندی نکلتی ہے (یاقوت، ۲ : ۳۹۷ [بذیل الرأن])۔ الکاثی نے ان سب مختلف اشیا کی قلیل ترین مقداروں کی، جو الکیماوی استعمال کرتے ہیں، ایک طویل فہرست مرتب کی ہے (کتاب مذکور، ص ۷۰ ببعد)۔

ترکیبی و تجرباتی طریقے : خاص خاص اشیا کی تیاری کے لیے کوئی عام طریقے نہ تھے۔ بایں ہمہ اشیا کا ایک پورا سلسلہ مصنوعی طور پر تیار کیا جاتا تھا، مثلاً تانبے اور سرکے سے زنگار، سیسے اور سرکے سے سفیدہ، سیسے کو گرم کر کے سیندور، نیز مردا سنگ، لوہے سے لوہے کا زنگ، وغیرہ وغیرہ۔ ان صورتوں میں یہ معلوم تھا کہ متعلقہ اشیا میں دھات ضرور ہونی چاہے۔ جب تانبا قدرتی طور پر

دستیاب ہونے والی معدنیات، مثلاً میلا کائیٹ (دَہنج)، کی مختلف اقسام سے حاصل کیا گیا تو اس وقت بھی یہی صورت تھی (الدمشقی، متن : ص ۸۳ و ترجمہ : ص ۹۷).

''تجزیہ'' کا جو اصطلاحی مفہوم ہم لیتے ہیں اس کے مطابق تو کسی قسم کے تجزیے کا رواج نہ تھا، تاہم محتسب کے لیے بہت سے قاعدے مقرر تھے، جن سے وہ ملاوٹ کی بظاہر زیادہ عام صورتوں کا پتا چلا سکتا تھا، مثلاً نیل میں معدنی اشیا کی ملاوٹ اس کو جلا کر دریافت کی جاتی تھی۔ اس بارے میں ابوالفضل جعفر بن علی الدمشقی، ابن رسّام اور النبرادی کی مصنفات موجود ہیں (E. Wiedemann : *Beitr. zur Gesch. der Naturwissenschaften*، ج ۳۲ و ۴۰)۔ سونے اور چاندی کو پرکھنے کے لیے کسوٹی یا خالص کیمیائی طریقوں سے کام لیا جاتا تھا.

فنی اعمال : کیمیائی فنی اعمال کے متعلق صحیح معلومات بہت کم ملتی ہیں۔ یہاں چند اشارات ہی کافی ہوں گے۔ اولاً، ان طریقوں کے متعلق جن سے دھاتیں در اصل حاصل کی جاتی تھیں، ہماری معلومات زیادہ نہیں۔ سونا، دھونے کے عمل سے حاصل کیا جاتا تھا۔ بعض مقامات میں یہ پارے کے اندر حل کیا جاتا تھا اور پھر پارے کو کشید کرکے علیحدہ کر لیا جاتا تھا (دیکھیے E. Wiedemann : کتاب مذکور، ۲۴ : ۸۳)۔ پارا بنانے کے لئے شنگرف (یا تو لوہے کے بھبکوں میں، یا لوہے کی کرچوں کے اضافے کے ساتھ) کشید کیا جاتا تھا (E. Wiedemann : *Journ. für Prakt. Chemie*، در کتاب مذکور، ص ۱۱۱)۔ فولاد کی صنعت، بالخصوص اس کو جوہر دار بنانے، یعنی اس میں ''فرند'' پیدا کرنے کے متعلق کتابوں کا ایک سلسلہ ملتا ہے، جس کی مثال الکندی کی ایک تصنیف ہے۔ زمانۂ حال کے ایک مشرقی مصنف ثابت (المشرق، ۱۹۰۰ء، ۳ : ۵۷۷، ۷۰۰) کے قول کے مطابق فولاد کا جوہر دار بننا، اس دھات میں طیطانیم Titanium کی موجودگی پر منحصر سمجھا جاتا ہے، لیکن اس قسم کے بیانات عام طور پر محض غیر علمی اور شخصی آزمائش پر مبنی ہوتے ہیں (E. Wiedemann : *Beitr. zür Gesch. der Naturwissenschaften*، ج ۲۵؛ L. Beck : *Gesch. des Eisens*، بار دوم، ج ۱).

مصنوعی طور پر تیار کردہ متعدد غیر نامیاتی (inorganic) اشیا کے لیے مذکورۂ بالا حوالے دیکھیے.

نباتات سے مختلف قسم کے عطریات بنانے کے طریقوں میں بہت زیادہ ترقی ہوئی تھی۔ ان طریقوں کو بہتر سے بہتر بنانے کے لیے فارس اور دمشق میں خاص توجہ دی گئی اور اس میں قدماہی کی تقلید کی گئی۔ شیراز کے ضلع میں ان عمارات پر خاص محصول عائد کیے جاتے تھے جن میں عرق گلاب تیار کیا جاتا تھا (E. Wiedemann : *Beiträge*، ص ۲۳۴)۔ پھولوں اور پتوں سے یا گرم تیل یا چربی کے ذریعے کچھ عطر نکالا جاتا تھا اور پھر اس پر مزید عمل کیے جاتے تھے۔ اس طریقے میں مختلف قسم کے بہت سے تیلوں، مثلاً زیتون، تل وغیرہ، سے کام لیا جاتا تھا (دیکھیے ابن البیطار، بذیل دُہن) مختلف اشیا پر پانی چڑک کر انہیں قرنبیقوں میں ڈال لیا جاتا تھا۔ یہ قرنبیق ایک ستون کے گرد دائروں میں رکھے جاتے تھے اور ان کی قطاریں ایک دوسری کے اوپر جما دی جاتی تھیں۔ آگ سے نکلتی ہوئی گرم ہوا یا گرم پانی سے اٹھتی ہوئی بھاپ قرنبیقوں کو گرم کرتی تھی۔ اس طرح قرنبیقوں کے اندر جو بھاپ پیدا ہوتی تھی، وہ خوشبودار اور نہایت لطیف اثیری تیلوں کو اپنے ساتھ لے جاتی تھی اور ان کے ساتھ ایک ظرف میں جم جاتی تھی (دیکھیے تصاویر، در الدمشقی : نخبة الدھر، متن، ص ۱۹۴ : E. Wiedemann : *Diergart*، در کتاب مذکور)۔

شکر سازی کی اہم صنعت کے لیے، جس کا متعلق ہمیں خاصی مکمل معلومات حاصل ہیں، رک بہ سکر؛ نیز دیکھیے *Geschicte des* : E. A. von Lippmann *Zuckers*، لائپزگ ۱۹۱۰ء؛ *Beitr.* : E. Wiedemann *zur Gesch. d. Nat.*، ج ۴۱، ۵۲ و ۵۵؛ [صنعت شیشہ سازی کے لیے رک بہ زجاج].

معمولی، مخفی اور سنہری روشنائیوں، چپڑا لاکھ کے روغنوں، دھاتی ٹانکوں اور جوڑنے کے مسالوں کی صنعت کے متعلق بہت سی کتابیں موجود ہیں، لیکن ان کی تہذیب و ترتیب کا کام ابھی باقی ہے - جہاں تک مجھے معلوم ہو سکا ہے یہ خالص علمی قاعدوں پر مشتمل ہیں .

نقلی ادویہ، نقلی موتی اور نقلی جواہرات بنانے کے طریقوں کو بڑی اہمیت حاصل تھی - جیسا کہ الخازنی کی میزان الحکمۃ سے پتا چلتا ہے، ان کا بہت رواج تھا - مختلف مصنفوں کے بتائے ہوئے بہت سے طریقے محض فرضی ہیں - وہ بیانات خاص دلچسپی کا باعث ہیں جو الجوبری: کشف الاسرار (دیکھیے E. Wiedemann، در مجلۂ مذکور، ج ۳۳ و در *Mitt. z. Gesch. d. Medizin d. Naturwissenschaften*، ۱۹۱۰ء، ۹ : ۳۸۶) کے علاوہ ان کتابچوں میں درج ہیں جو محتسبوں کے لیے تیار کیے گئے.

کیمیا کی صحیح ترقی اور اسلامی ثقافت میں اس کے مقام کا بیان صرف اسی صورت میں ممکن ہے جب ہم اس کے نمائندوں کی تصانیف سے بہتر طور پر واقف ہو جائیں اور ہمارے ذہن میں علم کیمیا سے متعلق دیگر علوم، مثلاً دواسازی، علم ادویہ اور علم معدنیات وغیرہ کا بہتر تصور قائم ہو جائے - جہاں تک علم کیمیا کا تعلق ہے، اس کی ابتدا رسکا اور ہوم یارڈ کی طرح روز اول ہی سے کرنی ہوگی - اس سلسلے میں یہ بھی ضروری ہے کہ جن اعمال کا ذکر کیا جائے ان کا ترجمہ زمانۂ حال کی اصطلاحات کے مطابق کیا جائے، جیسا کہ ڈارمشٹاٹر Darmastadtar نے لاطینی گیبر Geber کی صورت میں کرنے کی کوشش کی تھی .

مآخذ: (الف) مشرقی ماخذ: (۱) الندیم: الفہرست، ص ۳۵۱ ببعد (الکیمیا سے متعلق عبارات کا ترجمہ، از برتیلو Barthelot : *La Chemie, etc.*، ۳ : ۲۶ ببعد)؛ (۲) الخوارزمی: مفاتیح العلوم، طبع von Vloten؛ (۳) رسائل اخوان الصفا، مطبوعۂ بمبئی، ۲ : ۹۵ (علم المعاون سے متعلق حصے کے ترجمے کے لیے F. Dieterici: *Naturanschauung und Naturphilosophie der Araber*، بار دوم، ص ۹۵ ببعد، جس کے مطالعے میں احتیاط درکار ہے)؛ (۴) المسعودی: مروج الذہب، مطبوعۂ پیرس، ۸ : ۱۷۵ تا ۱۷۷؛ (۵) الدمشقی: نخبۃ الدھر، طبع Mehren، متن : ص ۴۸ ببعد و ترجمہ : ص ۵۲ ببعد؛ (۶) القزوینی: عجائب المخلوقات، طبع ووسٹنفلٹ، ۱ : ۲۰۳ (مترجمہ J. Ruska : *Jahresber. der. prov. Oberrealschule Heidelberg*، ۱۸۹۵ / ۱۸۹۶ء)؛ (۷) صلاح الدین الصفدی: شرح لامیۃ العجم، از الطغرائی، مخطوطۂ برلن، عدد ۷۶۶۰؛ (۸) الاکفانی : ارشاد القاصد الی اسنی المقاصد، طبع اشپرنگر Sprenger، بسلسلہ Bibl. Ind.، عدد ۲۱، ۱۸۴۹ء؛ (۹) ابوالفضل : آئین اکبری، طبع بلوخمن Blochmann، متن و ترجمہ؛ (۱۰) حاجی خلیفہ : کشف الظنون، طبع فلوگل Flügel، فصل بر علم الکیمیا، ۵ : ۲۷۰ ببعد؛ (۱۱) ابن خلدون : المقدمہ، طبع Quatremère : *Not. et Extr.*، ۲۸ : ۲۲۹ ببعد و مترجمۂ دیسلان de Slane، ۲۱ / ۱ : ۲۴۹ ببعد.

نیز کتاب خانوں (بالخصوص کتاب خانۂ برلن) کی فہرستیں - کہا جاتا ہے کہ کتاب خانۂ سلطانیہ، قاہرہ، میں کتابوں کا بڑا قیمتی ذخیرہ ہے - علاوہ ازیں خود الکیماویوں کی کچھ کتابیں بھی اب تک محفوظ رہی ہیں - یہاں کیمیا کی عربی کتابوں کے لاطینی

تراجم کا حوالہ نہیں دیا گیا (ان کے لیے دیکھیے
M. Steinschneider : *Die europäischen Über-*
setzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17.
Jahrhunderts، در *Sitzungsber. d. K. Akad. der*
Wissensch، وی آنا، Philos.-hist. Kl.، ج ۱۴۹
(۱۹۰۴ء) و ۱۵۱ (۱۹۰۵ء).

(ب) مغربی ماخذ: (۱) C. Brockelmann :
Gesch. der arab. Litteratur؛ (۲) H. Kopp :
Gesch. der Chemie، Braunschweig ۱۸۴۳ تا
۱۸۴۷ء؛ (۳) وهی مصنف : *Beitr. zur Gesch. der*
Chemie، Braunschweig ۱۸۶۹ - ۱۸۷۵ء؛ (۴)
وهی مصنف : *Die Chemie in älterer und neuerer*
Zeit، هائیڈل برگ ۱۸۸۶ء، ۲ جلد؛ (۵) F. Hoefer :
Histoire de la Chimie، بار دوم، پیرس ۱۸۶۶ تا
۱۸۶۹ء، ۲ جلد؛ (۶) M. Berthelot : *La Chimie au*
moyen-âge، ۳ جلد، پیرس ۱۸۹۳ء؛ (۷) E. O. von
Lippmann : *Entstehung und Ausbreitung der*
Alchemie، برلن ۱۹۱۹ء (اس کتاب میں مواد بڑی
احتیاط سے جمع کیا گیا ہے، جس سے ماخذ کے
نہایت صحیح حوالوں کے ساتھ استفادہ کیا گیا ہے)؛ (۸)
H. E. Stapleton و R. F. Azo : *Alchemical*
Equment in the Eleventh Century (جس میں الکاثی :
عین الصنعة و عون الصناع، مع ترجمه و شرح، بھی شامل
ہے)، در *Mem. of the ASB* ۱۹۰۵ء ۱ : ۴۷؛ (۹)
E. Wiedmenn : *Beiträge zur Geschichte der*
Naturwissenschaften u.s.w.، در *Sitz-ber. d. phy.-*
med. Soz. in Erlangen؛ اس کے علاوه اسی
مصنف کے حسب ذیل مقالات: (۱۰) *Zur Alchemie*
bei den Arabern، در *Journ. f. prakt Chemie* ۷۶
(۱۹۰۷ء) : ۶۵، ۱۰۵؛ (۱۱) *Über Chemische*
Apparate، در P. Diergart : *Über das Goldmachen*
and die Beitr. zur Gesch. der Chemie، ص ۲۳۴،
۱۹۰۹ء؛ (۱۲) *Verfälschung der Perlen nach*
al-Djaubari، در *Berichte zur kenntnis des Orients*،
۵ : ۷۷، میونخ ۱۹۰۸ء؛ (۱۳) *Zur Geschichte der*
Alchemie، در *Zeitschr. f. angewandte Chemie*،
۳۴ : ۵۲۲، ۵۲۸؛ (۱۴) *Über arabische Parfüms*
در *Arch. für Gesch. der Naturwissenschaften und*
Technik، ۱۹۱۳ء، ۶ : ۴۱۸؛ (۱۵) *Arch. für*
Gesch. der Medizin، ۱۹۱۴ء، ۸ : ۸۳؛ نیز دیکھیے
(۱۶) J. Ruska : *Salammoniacus, Nušādir and*
Salmiak، در *S. B. Akad. Heid.* ۱۹۲۳ء، مقالہ ۵؛
(۱۷) وهی مصنف : *Arabische Alchemisten*، ج ۱ :
Chālid Ibn Yazīd Ibn Muʿāwiya، در *Heidelberger*
Akten der von Portheim Stiftung، ۱۹۲۴ء، عدد ۶،
ص ۳۱ ببعد و ج ۲ : *Djaʿfar al-Sādiq der sechste*
Imam، در مجلۂ مذکور، ۱۹۲۴ء، عدد ۱۰ (تبصروں
کے لیے دیکھیے : E. D. von Lippmann، در *Chemiker*
Zeitung، عدد ۱ و ۳)؛ (۱۸) R. Winderlich : *Arabisch*
Alchemisten، *Zeitschr. f. angew. Chemie* ۳۸
(۱۹۲۵ء) : ۳۴۸ تا ۳۵۰؛ (۱۹) وهی مصنف :
al-Rāzī als Bahnbrecher einer neuen Chemie، در
DLZ، ۴۴ (۱۹۲۳ء): ۱۱۵ تا ۱۲۵؛ (۲۰) وهی مصنف:
Probleme der Gābirforschung، در *Isl.*، ۱۴
(۱۹۲۴ء) : ۱۰۰ تا ۱۰۳؛ (۲۱) وهی مصنف :
Über das Schriftenverzeichnis des Gābir ibn
Hajjān und die Unechtheit einiger ihm
zugeschriebener Abhandlungen، در *Archiv für*
Geschichte der Medizin، ۱۵ (۱۹۲۳) : ۵۳ تا ۶۷؛
(۲۲) وهی مصنف : *Tabula Samaragdina*، در
Heidelb. Akten der von Portheim-Stiftung،
هائیڈل برگ ۱۹۲۶ء (اسی زمانے میں نوشادر کی تاریخ
اور الرازی کی تصنیف کتاب الاسرار پر رسکا کے مقالات
زیر اشاعت تھے)؛ (۲۳) E. H. Holmyard : *Gābir ibn*

Hayyān، در Proc. of the Roy. Soc. of Medicine، ۲۶ (۱۹۲۳ء): ۳۰ تا ۵۷؛ (۲۴) وهی مصنف: A critical examination of Berthelot's work upon Arabic Chemistry، در Isis، ۶: ۴۷۹ تا ۴۹۹؛ (۲۵) وهی مصنف: The Present Position of the Geber Problem، در Science Progress، ۱۹۲۵ء، ص ۳۱۵ ببعد؛ (۲۶) وهی مصنف: Maslama al-Majriti and the Rutbatu 'l-Hakim، در Isis، ۶ (۱۹۲۴ء): ۲۹۳ تا ۳۰۵؛ (۲۷) وهی مصنف: Abu 'l-Kāsim Muḥammad Ibn Aḥmad al-'Irāķī, Kitāb al-'Ilm al-Muktasab, etc.، ۵۳ صفحات، ترجمه و متن ۵۷ صفحات؛ (۲۸) وهی مصنف: A Romance of Chemistry، در Journ. of the Society of Chemical Industry، ج ۴۴، ۱۹۲۵ء؛ (۲۹) وهی مصنف: Chemistry in Islam، در Scientia، میلان، نومبر ۱۹۲۶ء، ص ۲۸۷ تا ۲۹۶؛ (۳۰) J. Ruska و E. Wiedemann: Beiträge، ج ۶۷: Arabische alchemistische Decknamen، در S.B.P.M.S. Erlg.، ۱۹۲۳ء/۱۹۲۵ء، ج ۶۶ ببعد؛ (۳۱) E. Darmstädter: Die Alchemie des Geber، برلن ۱۹۲۲ء (لاطینی گیبر Geber کی تصانیف کا ترجمه، مع حواشی، جو ماهرین زبان عربی کے لیے اهم هیں).

[نیز دیکھیے (۱) لطفی جمعه: تاریخ فلاسفة الاسلام، قاهره ۱۹۲۷ء؛ (۲) قدری حافظ طوقان: العلوم عندالعرب، قاهره ۱۹۶۱ء؛ (۳) ذبیح الله صفا: تاریخ علوم عقلی در فنون اسلامی، تهران ۱۳۳۱ء ش؛ (۴) رحمن علی: تذکرہ علمای هند، لکھنؤ ۱۹۱۴ء؛ (۵) عبدالسلام ندوی: امام رازی، اعظم گڑھ ۱۹۵۰ء؛ (۶) وهی مصنف: حکمای اسلام، دو جلد، اعظم گڑھ ۱۹۵۳ - ۱۹۵۶ء؛ (۷) لی بان (مترجم سید علی بلگرامی): تمدن عرب، ص ۵۱۹ ببعد؛ (۸) حمید عسکری: نامور مسلم سائنسدان، لاهور ۱۹۶۲ء؛ (۹) History of Muslim Philosophy، طبع ایم - ایم شریف، ج ۲؛ (۱۰) George Sarton: Introduction of the History of Science، ۳ جلدیں؛ (۱۱) The Legacy of Islam، طبع J. Arnold و A. Guillaum، اوکسفرڈ ۱۹۳۱ء].

(E. WIEDEMANN [و اضافه از اداره])

علم المعادن: یعنی معدنیات کا علم۔ موجودہ زمانے میں اسے علوم طبیعی کی ایک اهم شاخ کی حیثیت حاصل ہے، لیکن متقدمین کے هاں اسے بسا اوقات دوسرے علوم، بالخصوص علم کیمیا اور علم طبقات الارض، کا حصه سمجھا جاتا تھا۔ آٹھویں صدی عیسوی کے دوران میں پہلی بار تاریخ طبیعی کے متعلق مخصوص نوعیت کی کتابیں نمودار ہوئیں۔ ان میں حیوانات، نباتات اور جمادات کا حال ادبی نقطۂ نظر سے بیان کیا جاتا تھا، تاهم ان میں خاصی مفید معلومات بھی شامل ہوتی تھیں (Legacy of Islam، ص ۳۲۰).

اس علم کی طرف مسلمانوں کی توجه غالباً اس وقت ہوئی جب ارسطو (رک به ارسطاطالیس) سے منسوب ''کتاب معدنیات'' کا عربی میں ترجمه هوا؛ چنانچه اس کے بعد اس موضوع پر، بالخصوص قیمتی پتھروں اور جواهرات کے بارے میں، متعدد کتابیں لکھی گئیں، جو ''حجریات'' کے نام سے منسوب کی جاتی هیں۔ ان میں محمد ابن شاذان الجواهری کی کتاب الجواهر و اصنافه بہت ممتاز ہے۔ اس کے علاوہ ابن الندیم نے کچھ اور تصانیف کے نام بھی دیے هیں، مثلاً کتاب الکنوز السبعته، کتاب دفائن السیوب، کتاب معادن والمطالب و الکنوز لبعض المصریین، کتب مزاجات الجواهر المعدنیه و عمل الفولاذ و الطالبقون و الخماهن؛ لیکن ان کے مصنّفین کا پتا نہیں چلتا (ابن الندیم: الفهرست، ص ۳۱۷، ۳۱۸).

بہر حال اس میں شک و شبہہ کی کوئی گنجائش نہیں کہ جابر بن حیان [رک بآں] سے الکندی [رک بآں] تک اکثر قابل ذکر علما نے معادن اور علم المعادن پر قلم اٹھایا اور ان کے رسائل کا بعد میں اھل مغرب نے نہ صرف ترجمہ کیا بلکہ ان کی تقلید بھی کی ۔ الکندی نے اس کے فنی اور صنعتی پہلو کو بھی نظر انداز نہیں کیا، چنانچہ اس نے بہت سے چھوٹے چھوٹے رسالے لوھے اور فولاد سے اسلحہ تیار کرنے پر بھی مرتب کیے (*Legacy of Islam*، ص ۳۴۸)۔ ابن الندیم (ص ۳۵۶) نے جابر بن حیان کے تین رسائل کا ذکر کیا ھے، یعنی کتاب کیمان المعادن، کتاب جواھر الکبیر اور رسائل فی الحجر ۔ اسی زمانے میں ابن العزاقر نے کتاب الحجر لکھی (الفہرست، ص ۳٦۰) ۔ مشہور مستشرق سٹین شنائڈر Steinschneider کی رائے میں اس موضوع پر اسلامی دور کی پہلی تصنیف عطارد بن محمد الکاتب کی کتاب الجواھر و الاحجار ھے۔ المأمون کے عہد کے اس ماھر علم معدنیات نے بیش قیمت پتھروں ، ھیروں اور جواھرات کے خواص معلوم کیے اور انھیں اپنی کتاب میں رقم کیا ۔ اس کے قلمی نسخے یورپ کے کتاب خانوں میں موجود ھیں ۔ ۱۹۷۱ء میں سٹین شنائڈر نے اپنے ایک مقالے میں اس کی بہت تعریف کی ھے (نامور مسلم سائنسدان، ص ۲۰۲، ۵۹۰).

بقول میکس میئر ھاف Max Mayerhaf، ”خلیفہ کی سلطنت اور مشرقی و جنوبی ممالک، مثلاً ترکستان، ھندوستان اور مشرقی افریقہ کے سواحل کے درمیان تعلقات و روابط روز افزوں ھو رھے تھے، چنانچہ اسی وجہ سے بیش بہا اور نایاب و نادر جواھرات کی درآمد و برآمد اور ان کی معلومات بھی ترقی کر رھی تھیں ۔ یہی سبب ھے کہ بعض جواھرات کے جدید ناموں سے بھی عربی و ایرانی ربط کا سراغ ملتا ھے، مثلاً Bazoor فارسی کے پاد زھر (= زھر سے حفاظت کرنے والا) سے بنا ھے“ (*Legacy of Islam*، ص ۳۲۲) .

اس سلسلے میں البیرونی [رک بآں] کا ذکر بھی بہت ضروری ھے، جس نے نہ صرف آٹھ پتھروں اور دھاتوں کا وزن تقریباً صحیح طور پر متعین کیا بلکہ حجریات پر ایک ضخیم تصنیف بھی اپنی یادگار چھوڑی ۔ اس کی کتاب الجماھر فی معرفۃ الجواھر شائع ھو چکی ھے (طبع کرینکو، ۱۹۳٦ء و طبع الہلالی، مع ترجمہ و شرح، لائپزگ ۱۹۴۱ء) ۔ اس میں اس نے طبیعی، تجارتی اور طبعی نقطۂ نظر سے بے شمار پتھروں اور دھاتوں کے حالات فراھم کیے ھیں .

یوں تو عربی میں حجریات پر تقریباً پچاس کتابیں لکھی گئیں، لیکن ان میں بہترین اور مشہور ترین کتاب شرف الدین ابوبکر احمد بن یوسف التیفاشی (م ٦۵۱ھ/۱۲۵۳ء) کی ازھار الافکار فی جواھر الاحجار ھے ۔ یہ کتاب شائع ھو چکی ھے ۔ اس کے علاوہ خواص الاحجار اور الاحجار التی توجد فی خزائن الملوک اس کی دو اور تصانیف ھیں (الزرکلی: الاعلام) ۔ التیفاشی نے بیش قیمت پتھروں کے متعلق وسیع اور تفصیلی معلومات فراھم کی ھیں ۔ اس نے ان کے مآخذ، ان کا جغرافیہ، ان کی آزمائش اور ان کی قیمت کے متعلق تفصیلات درج کی ھیں اور یہ بھی بتایا ھے کہ طب اور سحر و افسوں میں ان سے کیا کام لیا جاتا ھے ۔ اس نے پلائنی کی کتاب اور ارسطو سے منسوب تصنیف کے سوا کسی قدیم مآخذ پر انحصار نہیں کیا اور صرف عرب مصنفین کی تحقیقات ھی درج کی ھیں .

جابر بن حیان عربی علم الکیمیا کے بانی کی حیثیت سے دنیا بھر میں مشہور ھے ۔ کہتے ھیں کہ الکیمیا مصری لفظ کمات (=سیاہ) سے مأخوذ ھے

اور بعض کا خیال ہے کہ یہ یونانی لفظ کیمی (= پگھلی ہوئی دھات) سے نکلا ہے۔ اس علم کے جو بنیادی اصول مصری اور یونانی محققین نے قائم کیے تھے وہ یہ ہیں : (۱) تمام دھاتیں اصل میں ایک ہی ہیں، اس لیے ایک دھات کا دوسری دھات میں استحالہ بالکل ممکن ہے؛ (ب) سونا تمام دھاتوں سے زیادہ پاکیزہ اور خالص دھات ہے اور چاندی اس سے دوسرے درجے پر ہے؛ (ج) ایک ایسا مادہ بھی موجود ہے جس میں گھٹیا دھاتوں کو قیمتی دھاتوں میں تبدیل کرنے کی صلاحیت ہے ۔ الکندی، الرازی اور ابن سینا نے اس سے پر زور اختلاف کرتے ہوے اسے محض شعبدہ گری قرار دیا اور سائنسی منہاجات سے متعارف کیا ۔ اسی طرح جابر اور دوسرے عرب ماہرین کیمیا معدنی مادوں کو اجسام (سونا، چاندی وغیرہ)، نفوس (گندھک سنکھیا وغیرہ) اور ارواح (سیماب، نوشادر وغیرہ) میں تقسیم کرتے تھے، لیکن الرازی کیمیائی مادوں کو نباتات، حیوانات اور معدنیات میں تقسیم کرتا ہے اور یہی وہ تصور ہے جو آج تک مسلمہ طور پر چلا آ رہا ہے۔ الرازی معدنیات کے طبقے کو ارواح، اجسام، احجار، تیزابات، سہاگے اور نمکیات میں تقسیم کرتا ہے اور اڑ جانے والی چیزوں کو اجسام اور نہ اڑنے والی اشیا کو ارواح قرار دیتا ہے ۔ ویدمان E. Wiedeman نے اپنی ''تاریخ کیمیا'' میں الرازی کی کتاب الاسرار کے اقتباسات نقل کیے ہیں (اس سلسلے میں مزید معلومات کے لیے دیکھیے بذیل علم الکیمیا) ۔

جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے علم کیمیا کی طرح علم طبقات الارض کا بھی علم المعادن سے نہایت قریبی تعلق ہے ۔ ابن سینا نے کتاب الاحجار میں ایک باب پہاڑوں کی اصلیت کے بارے میں لکھا ہے اور اس ضمن میں اس کے مشاہدات زمانۂ حال کی تحقیقات سے زیادہ دور نہیں ۔ وہ لکھتا ہے : ''پہاڑ غالبًا دو اسباب سے پیدا ہوئے ہیں: یا تو وہ سطح زمین کے شق ہونے سے باہر نکل آئے ہیں؛ جیسا کہ بعض اوقات زلزلے کے وقت دیکھا گیا ہے، یا وہ بہتے ہوئے پانی کے ذریعے سے پیدا ہوے، یعنی دریاؤں نے جا بجا زمین کو کاٹ کر گھاٹیاں پیدا کر لی ہیں اور بیچ میں پہاڑ رہ گئے ہیں۔ پتھر نرم اور سخت دونوں ہیں ۔ پانی نرم پتھروں کو کاٹ ڈالتا ہے اور سخت پتھروں کو چھوڑ دیتا ہے ۔ اکثر بلندیاں دنیا میں اسی طرح پیدا ہوئی ہیں ۔ فلزات بھی اس طرح پیدا ہوے ہیں جیسے پہاڑ۔ ان نتائج کے پیدا کرنے کے لیے زمانۂ دراز کی ضرورت ہے اور ممکن ہے کہ بمرور زمان پہاڑ کٹ کر نیچے ہو جائیں'' ۔ اپنے اس بیان کے ثبوت میں ابن سینا لکھتا ہے : ''پہاڑوں کے پیدا ہونے کا باعث پانی کا ہونا اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مدت سے پتھروں پر دریائی وغیرہ جانوروں کے نشانات موجود ہیں۔ وہ مٹی جو پہاڑوں پر پائی جاتی ہے اس طرح نہیں بنی جس طرح خود پہاڑ بنے ہیں، بلکہ وہ درختوں کے سڑنے سے اور اس مٹی سے مل کر بنے ہیں جن کو پانی لایا ہے ۔ ممکن ہے کہ یہ مٹی اس سمندر کی پرانی کیچڑ ہو جو کسی وقت کل پہاڑوں کو غرق کیے ہوے تھا'' ۔ اس عبارت سے صاف ظاہر ہے کہ وہ تغیرات، جو دنیا میں پیدا ہوتے ہیں، بہت ہی آہستہ آہستہ اور بہت طویل زمانے میں واقع ہوتے ہیں اور موجودہ علم طبقات الارض نے بھی یہی ثابت کیا ہے ۔

سطح زمین کا سمندر کے تغیرات کے سبب سے بدلتے رہنا اور زمین کی شکل میں تغیرات کا ہونا اس درجے عربوں پر ثابت ہو چکا تھا کہ عوام الناس کے خیالات تک میں یہ مسائل شریک ہو چکے تھے ۔ اس کا اندازہ ہمیں اس تمثیل سے ہوتا ہے جو القزوینی کی عجائب المخلوقات میں ملتی ہے : ''رجز، ایک جن،

کہتا ہے کہ ایک مرتبہ ایک بہت پرانے شہر سے گزرا ۔ میں نے وہاں ایک باشندے سے پوچھا : ''تجھے معلوم ہے کہ یہ شہر کب سے بستا ہے''؟ اس نے جواب دیا : ''نہیں'' ۔ ہزار برس بعد میں پھر وہاں سے گزرا ۔ جس جگہ وہ شہر تھا، وہاں میدان تھا اور کھیتی ہو رہی تھی ۔ میں نے ایک کسان سے پوچھا : ''تجھے معلوم ہے کہ وہ شہر جو یہاں پہلے تھا کس طرح غارت ہوا ؟'' اس نے کہا : ''یہ کھیت تو ہمیشہ سے ایسا ہی ہے'' ۔ ہزار برس بعد پھر اس مقام سے گزرا اور وہاں ایک بڑا سمندر دیکھا، جس کے کنارے بہت سے ماہی گیر مچھلیاں پکڑ رہے تھے ۔ میں نے ان سے پوچھا : ''یہ سمندر کتنے دنوں سے ہے ؟'' انھوں نے جواب دیا : ''ہمیشہ سے'' (تمدن عرب، ص ۵۳۲ ببعد؛ نیز اس سلسلے میں دیکھیے المسعودی : مروج الذھب، جہاں اس نے ایک زلزلے کا حال قلمبند کیا ہے) ۔

مآخذ : (۱) سارٹن : George Sarton *Introduction to the History of Science*، جلد ۳؛ (۲) Max Meyerhof : *Science and Medicine*، در *The Legacy of Islam*، اوکسفرڈ ۱۹۳۱ء؛ (۳) محمد عبدالرحمٰن خان : *Physics and Numerology*، در *A History of Muslim Philosophy*، طبع ایم ۔ ایم شریف، Wiesbaden ۱۹۶۶ء؛ (۴) ابن الندیم : الفہرست؛ (۵) حاجی خلیفہ : کشف الظنون؛ (۶) الزرکلی : الاعلام؛ (۷) لطفی جمعه : تاریخ فلاسفة الاسلام؛ (۸) قاری حافظ طوقان : العلوم عندالعرب؛ (۹) ذبیح اللہ صفا : تاریخ علوم عقلی و فنون اسلامی؛ (۱۰) عبدالسلام ندوی : حکماے اسلام؛ (۱۱) بلگرامی : تمدن عرب؛ (۱۲) حمید عسکری : نامور مسلم سائنسدان، لاہور ۱۹۶۲ء ۔

[سیّد امجد الطاف]

عملی طبیعیات

طِبّ : (ع)، علم العلاج و علم الادویه؛ ⊗ سائنس کی ایک شاخ، جس میں جسم انسانی سے بحیثیت صحت و مرض کے بحث کی جاتی ہے ۔ چونکہ صحت و مرض کو سمجھنے کے لیے اسباب صحت و مرض کا جاننا بھی ضروری ہے اس لیے ایک طبیب کے لیے علوم طبیعیه سے کما حقه واقفیت بھی ضروری ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عناصر، مزاج، اخلاط، اعضا، قوٰی، موسم، آب و ہوا، ماکول و مشروب، معائنۂ نبض، امتحان بول و براز وغیرہ اور عصر حاضر میں علم الجراثیم، کیمیاوی و خورد بینی امتحانات، ایکسرے اور برقی معائنۂ قلب کے مضامین بھی طبی سائنس کے ضروری اجزا سمجھے جاتے ہیں ۔

غرض و غایت : اس علم کا مقصد یہ ہے کہ انسان کی طبعی صحت کو قائم رکھا جائے اور اگر کسی سبب کی بنا پر اس کی صحت زائل ہو جائے تو زائل شدہ صحت کو واپس لا کر مریض کی طبعی حالت کو برقرار رکھنے کی کوشش کی جائے ۔

موضوع اور اس کی اہمیت : چونکہ اس علم کا موضوع براہ راست انسان کا جسم ہے ، اس لیے اس علم کو دیگر علوم پر شرف و برتری حاصل ہے۔ یوں تو تمام علوم کسی نہ کسی حیثیت سے انسان کی خدمت انجام دیتے ہیں ، اس لیے بلاشبہہ جملہ علوم و فنون کو انسان کا خادم کہا جاسکتا ہے اور اس لحاظ سے یقیناً تمام علوم ایک دوسرے کے مساوی مرتبہ رکھتے ہیں ، لیکن علم طب کا موضوع چونکہ براہ راست انسان کا جسم ہے، جو کائنات کی اعلٰی و اشرف مخلوق ہے اور جسے قرآن مجید نے ''احسن تقویم'' سے تعبیر کیا ہے، لہٰذا علم طب اپنے موضوع کی شرافت و عظمت کی بنا پر سائنس کی دوسری

شاخوں کے مقابلے میں سب سے اعلیٰ و اشرف ہے۔

طب عربی: اس میں کوئی شک نہیں کہ دیگر علوم کی طرح علم طب کا سرچشمہ بھی سرزمین یونان ہی ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ مسلمانوں، بالخصوص عربوں نے سائنس کی اس مخصوص شاخ میں بڑی گراں قدر خدمات انجام دی ہیں۔ یہ کہنا کسی طرح بھی مبالغہ نہیں کہ علم طب صحیح معنوں میں مسلمانوں کا ایک گراں قدر علمی سرمایہ ہے، جس کی اختراع و ایجاد عرب اطبا و حکما کی دماغی کاوشوں کا نتیجہ ہے اور جس کی تدوین و ترقی میں مسلماؐن خلفا و سلاطین نے ایک دوسرے سے بڑھ چڑھ کر حصہ لیا ہے۔ ایسے مسلمانوں کی تاریخی دیانت سمجھنا چاہیے کہ انھوں نے اپنے بیش بہا اضافوں اور گراں قدر ایجادات و اختراعات کے باوجود اس فن کے ساتھ یونان کی نسبت کو قائم رہنے دیا، ورنہ حقیقت یہ ہے کہ جس طب کو عرف عام میں طب یونانی کہتے ہیں وہ بڑی حد تک طب عربی ہے۔

تراجم و شروح: طب میں عربوں کی خدمات کا آغاز ترجمہ و شرح سے ہوا؛ چنانچہ عربوں نے ایران شام، ہندوستان، روم، یونان، مصر، اور کلدان کی قدیم طبی کتابوں کے تراجم عربی زبان میں کیے، ان پر حواشی لکھے، ان کی تشریح و تبویب کی اور مختلف حکما کے بکھرے ہوئے اقوال و مسائل کو جامع کر کے ایک باضابطہ اور منظم فن کی بنیاد رکھی۔ اس سلسلے میں آل حنین، آل بختیشوع آل ثابت اور آل ماسویہ کی خدمات خصوصیت سے قابل ذکر ہیں۔ اسی طرح ترجمہ و شرح کے میدان میں قسطا بن لوقا، حجاج بن مطر، ابن البطریق، عیسی بن یحیی، احمد بن ابی الاشعث، ابن جلجل اور یوحنا بن ماسویہ جیسے علمائے فن کی خدمات بھی بڑی گراں قدر ہیں اور تاریخ کے صفحات ان کے علمی کارناموں سے معمور ہیں۔

مسلمان خلفا و سلاطین کی سرپرستی: اس فن سے مسلمانوں کے شغف و انہماک کا عالم یہ تھا کہ مسلمان خلفا و سلاطین اپنے دربار کے طبیبوں کے انتخاب میں انتہائی دلچسپی کا اظہار کیا کرتے تھے اور بلا تعصب مذہب و ملت و ملک و قوم بڑی سے بڑی رقم صرف کر کے بڑے احترام و اعزاز کے ساتھ انھیں اپنے درباری طبیب مقرر کرتے تھے تاکہ طب کی تدوین اور علاج و معالجے کے سلسلے میں ان سے استفادہ کیا جائے؛ چنانچہ خلفا کے دربار میں یہودی، عیسائی، مجوسی، صابی اور ہندو، غرض ہر مذہب اور ہر عقیدے کے طبیب ان خدمات کی انجام دہی کے لیے مامور تھے۔

عرب اطبا علم طب کے یونانی مصنفین، خصوصاً بقراط اور جالینوس، سے واقف تھے۔ بقراط کی طبی کتابوں کا عربی ترجمہ حنین بن اسحق، قسطا بن لوقا، عیسی بن یحیی اور عبدالرحمن بن علی نے کیا۔ انھوں نے اس کی کتاب *Aphorisms* (فصول بقراط) کا ترجمہ کیا اور اس کے رسالوں *Prognostics* (''علامات مرض'') اور *Epedemics* (''وبائی امراض'') کا مطالعہ کرنے کے بعد ان پر حواشی لکھے۔ اسی طرح جالینوس کی متعدد تصانیف کا بھی عربی میں ترجمہ ہوا۔ ان میں تقریباً چودہ کتابیں علاج الامراض (Therapeutics) کے موضوع پر ترجمہ ہوئیں۔ اسی طرح ایک رسالہ تشخیص الامراض پر اور متعدد رسائل بخاروں کے علاج سے متعلق عربی زبان میں ترجمہ کیے گئے۔ *Legacy of Islam* میں بیان کیا گیا ہے کہ جالینوس کی کتابوں کے ایک سو سریانی اور انتالیس عربی نسخے مامون رشید کے عہد میں ترجمہ کر لیے گئے تھے اور بقول پروفیسر براؤن جالینوس کی کتاب التشریح (*Galen's Anatomy*) کا جرمن ترجمہ موجود ہے۔ جالینوس کی کتاب التجربة الطبیة

کا انگریزی ترجمہ اصل عربی متن کے ساتھ، جو حبیش کے قلم کا رہین منت ہے، کیمبرج یونیورسٹی سے شائع ہو چکا ہے۔

خلفا کے زمانے میں جو عیسائی طبیب ممتاز و معروف تھے ان میں سے ابن ماسویہ خلیفہ ہارون الرشید کا طبیب خاص تھا، جس نے اس کے ذمے یہ خدمت سپرد کی تھی کہ قدیم اطبا کی تصانیف کے تراجم حاصل کرے۔ اس کے علاوہ وہ بغداد میں طب بھی پڑھایا کرتا تھا۔ اسی زمانے میں بختیشوع کا خاندان بھی طبی دنیا میں عظیم شہرت کا مالک تھا، چنانچہ ہارون الرشید کے ابتدائی عہد میں اس خاندان کا ایک فرد جبریل دربار خلافت کا طبیب خاص تھا۔ اسی طرح ایک اور طبیب علی بن رضوان مصر کے فاطمی خلیفہ الحاکم کا طبیب تھا۔ ایک اور طبیب علی بن عباس سلطان عضدالدولہ کا شاہی طبیب تھا۔ اس کی ایک طبی تصنیف کتاب الملکی کے نام سے موسوم ہے۔ یہ وہی کتاب ہے جو شیخ الرئیس بو علی سینا کی شہرۂ آفاق کتاب القانون فی الطب سے پہلے معروف و مستعمل تھی۔ اسی دور کا ایک اور طبیب سنان الصابی ہے، جو مشہور مہندس ثابت بن قرہ کا بیٹا تھا۔ اس نے علم طب میں امتحانات اور سرکاری اسناد کی تقسیم کا طریقہ رائج کیا۔ حکومت کی طرف سے باقاعدہ امتحانات میں کامیاب اور سند یافتہ اطبا ہی کا تقرر کیا جاتا تھا۔ کامیاب اطبا کو اسناد دی جاتی تھیں۔ ان میں ان کی صلاحیت و استعداد کے مطابق یہ تفصیل درج ہوتی تھی کہ کس طبیب کو کس حد تک علاج کرنے کی اجازت ہے۔ بغداد میں آٹھ سو سے زائد سند یافتہ اطبا تھے۔ ان کے علاوہ ایسے طبیب بھی موجود تھے جو اپنی غیرمعمولی شہرت و مقبولیت کی بنا پر امتحانات سے مستثنی قرار دے دیے گئے تھے۔

عرب اپنے پیش رو یونانی اطبا پر سبقت لے گئے۔ اس کی سب سے بڑی وجہ ان کی مجتہدانہ قوت تھی۔ یہ صحیح ہے کہ انہوں نے یونانی طب سے استفادہ کیا، لیکن کورانہ تقلید نہیں کی بلکہ مسائل و نظریات فن میں مجتہدانہ شان اختیار کی؛ چنانچہ ابو سہل مسیحی نے قدما کے مسلمات پر بیشتر رد و قدح کی اور شیخ الرئیس بو علی سینا نے بقراط و جالینوس کے معتقدات پر جابجا گرفت کی۔ نقد و جرح کا یہ سلسلہ برابر قائم رہا؛ چنانچہ ملا نفیس نے ابن ابی صادق کی آرا پر دعوت فکر و نظر دی اور ابوالحسن قرشی نے بو علی سینا پر اور علی بن رضوان نے زکریا رازی پر جا بجا اعتراضات کیے۔

نئے تجربات و اضافات: عربوں نے اپنی فکری و اجتہادی قوتوں سے کام لے کر طریقہ ہاے علاج اور اعمال فن میں بے شمار تجربات و اضافات کیے: چنانچہ ابن وافد پہلا طبیب تھا جس نے علاج بالغذاء پر زور دیا۔ حکیم رضی الدین نے غذاے دوائی کو (دواے خالص کے مقابلے میں) ترجیح دی اور حکیم اوحد الزمان ابوالبرکات نے ایک خاص وبائی مرض میں قطع انامل کا علاج اختراع کیا۔

ابو المنصور صاعد بن بشر بن عبدوس نے تمام حکماے یونان کے قدیم طریقۂ علاج کے خلاف اکثر امراض باردہ، مثلاً فالج، لقوہ، اور استرخا کے لیے نظام طب عربی میں ادویۂ باردہ اور منع غذا کا علاج رائج کیا، جو آگے چل کر بے حد کامیاب ثابت ہوا۔ یونانیوں کے ہاں حفظان صحت ایک باقاعدہ علم کی صورت میں موجود نہیں تھا۔ عرب اطبا نے حفظان صحت کے اصول مرتب کیے اور اسے ایک منظم فن کی حیثیت سے رائج کیا۔ اسی طرح انہوں نے امراض چشم کے متعلق تحقیق کی، فن جراحت کو ترقی دی، شکر سازی کے معمل تیار کیے، شکر بنائی اور مرکب ادویہ کی تیاری میں شکر کے استعمال کو رواج دیا۔

مسلمان اطبا کی ایجادات و اختراعات کے سلسلے میں مشہور مصنف جرجی زیدان نے اپنی کتاب تاریخ التمدن الاسلامی میں ایک علیحدہ باب ''ما احدثوا المسلمون فی الطب'' کے عنوان سے متعین کیا ہے، جس میں تفصیل سے عربوں کی خدمات کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے : ''عربوں نے پہلی مرتبہ علاج بالجراحت میں کاوی ادویہ کا استعمال شروع کیا، مسلولین کے ناخنوں کی کیفیت بیان کی، یرقان اور ہوائے اصفر کے علاج کا ذکر کیا، جنون کے لیے افیون کو بمقدار کثیر استعمال کرنے کی اجازت دی، نزف الدم کے لیے سر پر سرد پانی ڈالنا تجویز کیا، خلع کتف اور نزول الماء کے اپریشن کا طریق کار بتایا، تفتیت سدد کے طریقے بیان کیے؛ نیز بعض ایسی فروع طب پر کتابیں لکھیں، جن کا ذکر کتب مقتدمین میں موجود نہ تھا، مثلاً یوحنا بن ماسویہ نے جذام پر اور الرازی نے چیچک و خسرہ پر پہلی مرتبہ کتابیں تصنیف کیں .

عربوں نے فن طب میں جو اضافات و اختراعات کیے وہ آگے چل کر عصر حاضر کی معلومات و تحقیقات کی اساس بنے - چند مثالیں ملاحظہ ہوں :-

منصور بن محمد نے ۱۳۹۶ء میں تشریح منصوری، لکھی جو اعضاے اجسام انسانی کی تصاویر سے مزین تھی - اسی طرح علم جراحت میں ابوالقاسم الزہراوی کی کتاب بھی تشریحی تصاویر و نقوش سے آراستہ ہے - برہان الدین نے اعلان کیا کہ خون میں سکر العنب پائی جاتی ہے اور الرازی نے بیان کیا کہ معدے میں ایک ترش رطوبت موجود ہے - ابن النفیس نے پہلی بار نظریۂ دوران خون کو بیان کیا، جسے بعد میں سر ولیم ہاروے سے منسوب کیا گیا - مانچسٹر یونیورسٹی کے ڈاکٹر جے - بلاتھم نے اس حقیقت کو تسلیم کیا ہے .

جہاں تک تعدیۂ امراض کا تعلق ہے خوردبین کی ایجاد سے پہلے بلاشبہہ مسلمانوں نے جراثیم کو آنکھوں سے نہیں دیکھا تھا، لیکن اپنی فہم و فراست سے انھوں نے تعدیۂ امراض کے اس ذریعے کو ضرور معلوم کر لیا تھا؛ چنانچہ مشہور غرناطی طبیب ابن الخطیب (۱۳۱۳ تا ۱۳۷۴ء) وباے طاعون کے سلسلے میں اس حقیقت کی وضاحت کرتے ہوے لکھتا ہے کہ ''اس مرض کے تعدیہ کا وجود تجربے، مطالعے اور شہادت حواس سے قطعی طور پر ثابت ہو چکا ہے''؛ چنانچہ معتبر اطلاعات سے ظاہر ہے کہ مریضوں کے ملبوسات، ظروف، اور کانوں کے آویزوں کے استعمال سے یہ مرض پیدا ہو گیا اور ایک گھر کے آدمیوں سے دوسرے مقامات پر پھیل گیا - ہسپانوی طبیب ابن خاتمة (م ۱۳۶۹ء) لکھتا ہے ''میرے طویل تجربے کا نتیجہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی مریض سے ربط رکھتا ہے تو طاعون فی الفور اس کو عارض ہو جاتا اور اس میں بھی وہی علامات ظاہر ہو جاتی ہیں، مثلاً اگر مریض کے بلغم میں خون خارج ہو گا تو چھوت میں مبتلا ہونے والے مریض کی کیفیت بھی یہی ہو گی - اسی طرح اگر پہلے مریض کے جسم میں گلٹیاں نمودار ہوں گی تو دوسرے مریض میں بھی تعدیہ کے بعد یہی کیفیت ہو گی - اس طرح تعدیہ کا سلسلہ جاری رہتا ہے اور ایک مریض دوسرے فرد کو مرض منتقل کرتا رہتا ہے''.

۱۶۶۹ء میں ترکیہ میں چیچک کی تلقیح کا عوامی طریقہ رائج تھا، جو اٹھارھویں صدی میں یورپ پہنچا اور بعد میں سائنٹفک قرار پایا - طب میں مسلمانوں نے پہلی بار معدے سے فضلات ردیہ کے اخراج کے لیے ''انبوب معدہ'' (stomach tube) کا استعمال شروع کیا اور، جیسا کہ صاحب فردوس الحکمة نے بیان کیا ہے، اس کی ابتدا بانس کی نالی سے کی گئی.

علم الادویہ : علم الادویہ کے سلسلے میں

بھی عربوں کی خدمات نہایت شاندار ہیں؛ چنانچہ انھوں نے بیخ ریوند، کافور اور سنا کے افعال و خواص معلوم کیے اور ان کو اپنی قرابادین (فارما کوپیا) میں شامل کیا ۔ اسی طرح بنج (بھنگ) کا استعمال بھی معالجاتی مقاصد کے لیے سب سے پہلی مرتبہ عربوں نے شروع کیا ۔ چونکہ عرب نہایت ھی اعلٰی درجے کے ملاح تھے، اس لیے انھیں جہاز رانی کے ذریعے غیر ممالک میں پہنچ کر نئی نئی بوٹیوں کی دریافت کا موقع ملا؛ چنانچہ انھوں نے ملایا، جزائر شرق الھند اور چین سے دستیاب ہونے والی بےشمار دواؤں کا اضافہ کیا، مثلاً تج، صندل، دارچینی اور قرنفل وغیرہ دواؤں سے عربوں نے طبی دنیا کو روشناس کرایا ۔ اطباے یونان ان دواؤں کے طبی استعمال سے یکسر ناواقف تھے ۔ عربوں نے دیسقوریدوس کی کتاب الادویۃ کا ترجمہ مکمل کیا، نیز علم الادویہ کی بہت سی کتابیں سنسکرت وغیرہ زبانوں سے عربی میں ترجمہ کرائیں اور علم قرابا دین کو اس اعلٰی شکل میں مدوّن کیا جس میں آج ھم اسے دیکھ رہے ھیں ۔

علم کیمیا: علم طب میں کیمیا کی بنیاد عربوں نے رکھی، چنانچہ عربوں نے پہلی مرتبہ ترشیح، تصعید، تقطیر، تذویب اور تبلّور کے طریقے بیان کیے اور بے شمار کیمیاوی مرکبات، مثلاً نائٹرک ایسڈ، سلفیورک ایسڈ، نائٹرو ھائیڈرو کلورک ایسڈ، لائیکر ایمونیا، مرکری کلورائیڈ، مرکری اوکسائڈ، پوٹاشیم نائٹریٹ، فرائی سلفاس، وغیرہ بنائے؛ مختلف قسم کے کھار اور تیزابات تیار کیے؛ نیز الکحل سے طبی دنیا کو روشناس کرایا ۔ یہاں یہ امر خصوصیت سے قابل ذکر ہے کہ عربوں نے کیمیاے جدید کی تاسیس ھی نہیں کی بلکہ قدیم علم کیمیا کے خلاف متعدد کتابیں بھی لکھیں، جس کی ابتدا یعقوب بن اسحٰق الکندی نے کی۔

قرون وسطٰی میں علم طب کے ممتاز ماھرین: علم طب سے مسلمانوں کے اس غیر معمولی شغف و انہماک کا نتیجہ یہ نکلا کہ اسلامی دنیا نے عالمگیر شہرت کے فاضل ترین اطبا پیدا کیے، جو بیک وقت بہترین معالج بھی تھے اور بلند پایہ مصنف بھی، مثلاً شیخ الرئیس بو علی سینا، علی بن عباس مجوسی، علی بن ربن الطبری اور زکریا رازی وغیرہ نے دنیاے طب کو اپنے علم و تجربے اور اپنی تصانیف سے بےحد متأثر کیا ۔ انھیں ارباب فن کی رہنمائی میں دنیاے طب آگے بڑھی اور تشخیص و علاج کی نئی نئی راھیں نکلیں ۔ شیخ الرئیس بو علی سینا کی تصنیف القانون فی الطب قرونِ وسطٰی کی سب سے اہم، جامع اور مقبول کتاب ہے ۔ متعدد بار اس پر عربی زبان میں حواشی لکھے گئے اور یورپ کی مختلف زبانوں میں اس کے بار بار ترجمے ہوے ۔ یہ کتاب پانچ جلدوں پر مشتمل تھی اور مشرق و مغرب میں یکساں طور پر مقبول ہوئی ۔ پہلی جلد میں عام اصول طب ھیں؛ دوسری جلد میں مفرد ادویہ کا ذکر ہے؛ تیسری جلد میں سر سے لے کر پاؤں تک کے تمام امراض اور ان کے علاج کا بیان ہے؛ چوتھی جلد میں امراض عامہ کا ذکر ہے، یعنی وہ امراض جو تمام جسم کے لیے عام ھیں اور کسی ایک حصۂ بدن کے ساتھ مخصوص نہیں، مثلاً اورام، حادثات، سلعات، کسر عظام، سمیات وغیرہ؛ پانچویں جلد میں قرابا دین ہے ۔ اسی طرح زکریا رازی کا شمار قرونِ وسطٰی کے اکابر اطبا میں ہوتا ہے ۔ الرازی اپنی خصوصیات میں شیخ بو علی سینا کے عین مقابل تھا ۔ کہا یہ جاتا ہے کہ بو علی سینا بہ نسبت طبیب ہونے کے فلسفی زیادہ ہے اور الرازی بہ نسبت فلسفی ہونے کے طبیب یا معالج زیادہ ہے ۔ الرازی کی زندگی کا بیشتر حصہ شفا خانوں میں مریضوں کے معائنے اور معالجے میں گزرا ۔ وہ بغداد کے عظیم الشان شفا خانے کا افسر الاطباء تھا ۔ الرازی کی دو کتابیں خصوصیت

سے غیر معمولی شہرت کی حامل ہیں: (۱) المنصوری، جو لاطینی میں *Liber Almansoris* کے نام سے شائع ہوئی؛ (۲) الحاوی، جس کا لاطینی ترجمہ ۱۴۸۶ء میں بریسیا میں اور ۱۵۴۲ء میں وینس میں ہوا۔ یہ کتاب متعدد جلدوں پر مشتمل ہے اور اس کی تقریباً ۲۲ جلدیں حیدر آباد دکن سے شائع ہو چکی ہیں۔

الرازی کی کثیر التعداد تالیفات کا یورپ میں بہت زیادہ خیر مقدم کیا گیا۔ ان میں مشہور ترین کتاب الجدری والحصبہ ہے، جس کو اصل عربی متن اور لاطینی ترجمے کے ساتھ ۱۷۶۶ء میں چیننگ نے لنڈن سے شائع کیا۔ اس سے پہلے ۱۵۶۵ء میں وینس سے اس کا لاطینی ترجمہ شائع ہو چکا تھا۔ آگے چل کر اس کتاب کا انگریزی ترجمہ گرین ہل نے کیا، جو سڈنہم سوسائٹی کے زیر اہتمام ۱۸۴۸ء میں شائع ہوا۔

علی ابن العباس مجوسی کا شمار بھی فاضل ترین اطبا میں ہوتا ہے۔ قرون وسطٰی کے یورپ میں وہ **Haly Abbas** کے نام سے مشہور ہوا اس کی کتاب الملکی اس دور کی مقبول ترین کتاب ہے، جو ابن سینا کی کتاب القانون فی الطب کے شائع ہونے سے پہلے بے حد مقبول تھی اور شائقین طب اسے بڑی محنت اور شوق سے پڑھتے تھے۔

علی بن ربن الطبری کا شمار قدیم ترین اطبا میں ہوتا ہے۔ ۸۵۰ء میں اس نے اپنی کتاب فردوس الحکمۃ لکھی۔ یہ طب عربی کی ان چند کتابوں میں سے ہے جو مغرب و مشرق میں یکساں طور پر مقبول ہوئیں۔ یہ کتاب علم العلاج کے تمام شعبوں پر حاوی ہے اور اس میں کلیات و معالجات پر تفصیلی مباحث موجود ہیں۔

شفاخانے: جب سے طب عربی کی ابتدا ہوئی، ہر دور میں اس کے شفا خانے قائم ہوتے چلے آئے ہیں؛ چنانچہ عربی حکومت میں سب سے پہلے جو شفاخانہ قائم ہوا اسے ولید بن عبدالملک نے ۸۸ھ میں بنوایا تھا۔ یہ شفاخانہ در حقیقت جذامیوں کے لیے تھا، جس میں ان کے طعام و قیام کا بہترین انتظام تھا اور مریضوں کو ہدایت تھی کہ وہ باہر آکر تندرستوں سے نہ ملیں۔

اس کے بعد امویوں میں سے المنصور نے اندھوں، یتامی اور اپاھج عورتوں کے لئے ایک دارالاقامۃ بنایا، جو ان کے لیے ایک طرح کا شفاخانہ تھا۔ علاوہ ازیں اس نے پاگلوں کے لیے بھی ایک دارالعلاج ''دارالمجانین'' کے نام سے بنوایا تھا۔

عباسی دور حکومت شفاخانوں کے لیے خاص طور پر مشہور ہے۔ اس دور میں طب عربی کے شفاخانوں کی ایک طویل فہرست ہمیں ملتی ہے۔ جہاں مریضوں کے قیام و طعام کا باقاعدہ انتظام تھا۔ علاج کے لیے ماھر اطبا مقرر تھے اور پورے شفاخانے کی نگرانی کے لیے ایک افسر الاطباء متعین کیا جاتا تھا۔ یہ عہدہ سب سے پہلے بختیشوع کو دیا گیا۔

بیمارستان احمد بن طولون، بیمارستان جامع طولونی، بیمارستان مقتدری، بیمارستان عضدی، بیمارستان کبیر دمشق، بیمارستان اسکندریہ، بیمارستان کبیر قاھرہ، وغیرہ وغیرہ اس دور کے چند مشہور شفاخانوں کے نام ہیں، جہاں ماھرین کی نگرانی میں مریضوں کے علاج کا معقول انتظام تھا۔

عربی طب کا اثر مغربی ممالک پر: عربی طب کی جامعیت و ھمہ گیری کا اندازہ اس امر سے لگایا جا سکتا ہے کہ اس کے دائرۂ اثر میں مشرق کی طرح مغربی ممالک بھی شامل تھے؛ چنانچہ ابن باجہ اور ابن طفیل مغرب میں مشہور معالج تھے۔ ابن رشد نے، جو ابن طفیل کے بعد اس کی جگہ مقرر ہوا تھا، ایک کلیات لکھی تھی، جس کو اسلامی مغرب میں شیخ الرئیس بوعلی سینا کی کتاب القانون جیسی مقبولیت

حاصل ہوئی اور اس کے بعد مسیحی دنیا میں بھی اس کتاب کو یہی شرف حاصل ہوا ۔ اندلس میں ابن زہر کا جلیل القدر خاندان پیدا ہوا، جو لاطینی عہد وسطیٰ میں Avenzoar کے نام سے ملقب تھا ۔

یورپ میں عربی طب کے نزول کا دور عربی طب کی تاریخ کا دلچسپ‌ترین باب ہے ۔ یہاں مختصراً یہ بیان کرنا کافی ہوگا کہ جو امور طب عربی کو مغربی ممالک میں پہنچانے کا باعث بنے وہ چار ہیں : اول وہ مدارس طبیہ جو یورپ میں قائم ہوئے؛ دوم وہ مصنفین و مترجمین جنھوں نے یورپ میں اس فن کی تبلیغ کی؛ سوم وہ خاص دیار و امصار جہاں اس فن کی نشر و اشاعت زیادہ سے زیادہ ہوئی؛ چہارم حروب صلیبیہ، جو باہم دگر میل ملاپ اور مبادلۂ افکار کا ذریعہ بنیں ۔

مدارس میں اطالیہ کے شہر سلرنو کے مدرسۂ طبیہ اور مونٹ پیلیر کی طبی درس گاہ کو طب عربی کی تعلیم و تدریس اور تالیف و ترجمہ کے لیے تاریخ میں مرکزی حیثیت حاصل ہے، جہاں کئی سو برس تک حکماے عرب کے توسط سے طب کی تعلیم جاری رہی ۔ یہاں کے فارغ‌التحصیل اطبا پوپ اور شاہان یورپ کے علاج معالجے کے لیے جایا کرتے تھے ۔

جن مصنفین و مترجمین نے طب عربی کو مغربی ممالک میں روشناس کرایا ان میں سے قابل ذکر ایک تو قسطنطین الافریقی Constantinus Africanus ہے، جو سلرنو کی درس گاہ سے وابستہ تھا اور دوسرا اہم مترجم کریمونا کا جیرارڈ Gerard of Cremona تھا ۔ ان کے علاوہ ابراہیم یہودی، بیرنجر، سائمن، آرنلڈ، ایڈے لارڈ وغیرہ متعدد مصنفین کے نام تاریخ میں ملتے ہیں ۔ ایڈے لارڈ کے بارے میں یہ امر قابل ذکر ہے کہ اس نے اسلامی علوم و فنون کی تحصیل ہسپانیہ کے شہر طلیطلہ میں کی اور جب وہ اپنے وطن انگلستان کو واپس لوٹا تو وہاں اس نے متعدد عربی کتابوں کے لاطینی زبان میں ترجمے کیے اور اس طرح طب عربی کی نشر و اشاعت کی غیر معمولی خدمت انجام دی ۔

وہ دیار و امصار جنھیں عربی طب کی تشہیر میں نمایاں حیثیت حاصل ہے، ہسپانیہ، صقلیہ اور مشرقی رومی حکومت کے ممالک ہیں ۔ ہسپانیہ کے شہر طلیطلہ میں عظیم‌الشان اسلامی یونیورسٹی قائم تھی، جہاں بےشمار عربی کتابوں کے ترجمے ہوے ۔ صقلیہ کا جزیرہ اسلامی علوم و فنون کی تبلیغ کا بہت بڑا مرکز تھا ۔ یہیں کے ایک یہودی مترجم فرح بن سالم (Faragut Ferarus) نے تیرھویں صدی عیسوی میں محمد بن زکریا الرازی کی مشہور کتاب الحاوی کا عربی سے لاطینی میں ترجمہ کیا ۔

حروب صلیبیہ، جن کا ذکر قبل ازیں ہوا، بقول پروفیسر براؤن مشرق و مغرب کے درمیان افکار و نظریات کے مبادلے کا بڑا ذریعہ تھیں ۔ ان کا بیان ہے اگرچہ صلیبی جنگ کے دور میں عربوں اور صلیبی محاربین کے درمیان سخت تلخ احساسات موجود تھے، لیکن تعجب انگیز امر یہ ہے کہ جب جنگ چند روز کے لیے رک جاتی تھی تو فریقین کے درمیان دوستانہ روابط پیدا ہو جاتے تھے ۔

علاج الحیوانات : علم طب کی ایک شاخ جانوروں اور مویشیوں کے علاج سے متعلق بھی ہے ۔ جس کو علم البیطرة کہتے ہیں ۔ عربوں نے اس شعبے کو بھی بےحد فروغ دیا اور اس موضوع پر متعدد کتابیں لکھیں ۔ پنجاب یونیورسٹی کی لائبریری میں باز نامہ کے عنوان سے چھپے کتابیں موجود ہیں، جن میں سے ایک کا نام باز نامۂ نوشیروانی ہے اور ایک باز نامہ منظوم ہے ۔ یہ کتابیں بازوں کی پرورش اور ان کے علاج معالجے پر ہیں ۔ پنجاب یونیورسٹی لائبریری ہی میں ایک رسالہ رسالۂ اسپان کے نام سے بھی مطالعے میں آیا ۔ اس رسالے میں گھوڑوں کی

نشو و نما اور ان کے امراض و علاج سے متعلق تفصیلی مباحث ہیں ۔ اسی طرح رسالہ در علاج شکار جانوران و طیور بھی نظر سے گزرا، جس میں جانوروں اور چڑیوں کے شکار و علاج سے متعلق مفید معلومات درج ہیں ۔ فرس نامہ، جسے سید عبداللہ مخاطب بہ عبداللہ خاں نے شاہجہان کے عہد میں لکھا، پنجاب یونیورسٹی کی لائبریری میں موجود ہے ۔ اس کے علاوہ چند اور فرس نامے گھوڑوں کے علاج پر موجود ہیں، جن میں فرس نامۂ رنگین منظوم ہے ۔ اسی طرح ایک رسالہ مہاوت گری کے نام سے ہے، جو سید احمد کبیر کی تصنیف ہے ۔ اس رسالے میں ہاتھیوں کے علاج اور ان کے طریقۂ پرورش کا ذکر ہے ۔ مختصر یہ کہ مسلمانوں نے طب کی اس مخصوص شاخ میں بھی گراں قدر خدمات انجام دی ہیں اور اپنے ذاتی مطالعہ و تحقیق سے اس موضوع پر بیش بہا تصانیف اپنی یادگار چھوڑی ہیں ۔

طب ہندی کا انجذاب : عربی طب میں ہندی طب کے جذب کرنے کا سلسلہ، جو آج سے صدیوں پہلے ایران و عرب میں شروع ہو چکا تھا، برصغیر پاک و ہند میں اب تک جاری ہے ۔ عرب ابتداءً اپنی قدیم طب کے مالک تھے، جو ان میں زمانۂ قدیم سے علاج بالعقاقیر کی شکل میں رائج تھی ۔ عہد نہضتِ اسلامیہ میں عربوں نے اپنی قدیم طب میں یونانی طب کا بھی اضافہ کیا اور دنیا کی دوسری طبوں، مثلاً فارسی طب اور قدیم مصری طب سے بھی استفادہ کیا ۔ اس سلسلے میں یوحنا بن ماسویہ نے ان مسائل کے بارے میں جن پر اطبائے روم اور اطبائے فارس متفق تھے، ایک کتاب جامع الطب کے نام سے لکھی ۔

عربوں نے خصوصیت سے طب ہندی کی جانب توجہ کی اور سنسکرت کی بے شمار کتابیں عربی زبان میں ترجمہ کرائیں؛ چنانچہ کنکہ، صنجہل، باکھر، صالح بن بہلہ اور شاناق ہندی کی بہت سی کتابیں، مثلاً کتاب اسرار الموالید، کتاب الادواء، کتاب شرک الہندی، کتاب السموم، وغیرہ ترجمہ ہوئیں ۔ علاوہ ازیں کتاب سسرد فی الطب، اسماء عقاقیر الہند، اسانکر الجامع، مختصر فی العقاقیر، علاجات الحبالٰی، التوھم فی الامراض و العلل، اجناس الحیّات و سمومیا، وغیرہ کے تراجم تشریحات عربی اور فارسی میں لکھی گئیں ۔

ہارون الرشید کے زمانے میں خصوصیت سے ہندوستان کے بڑے بڑے وید بغداد پہنچے ۔ یہی وہ زمانہ ہے جب کہ طب ہندی پر پوری طرح غور و فکر اور نقد و جرح کے بعد ہندوستان کی طبی معلومات کو عربی طب میں داخل کیا گیا؛ چنانچہ عربی طب کے ممتاز مصنفین، مثلاً بوعلی سینا، علی بن عباس مجوسی، علی بن ربّن الطبری اور زکریا الرازی وغیرہم نے اپنی تصانیف میں طب ہندی کی مفید معلومات کو قدم قدم پر شامل کیا ہے ۔ الحاوی اور غنی منی میں اطبائے ہند کے ناموں اور ان کے طریقۂ علاج کا ذکر بار بار ملتا ہے ۔ قانون بو علی سینا میں اکثر مقامات پر طب ہندی کی معلومات موجود ہیں ۔ موجز القانون میں مچھلی اور دودھ اور بعض دیگر اغذیہ کے اجتماع کو ممنوع قرار دیا گیا ہے ۔ اس کا مأخذ بھی ہندی اطبا کے تجارب ہیں ۔

علی بن ربّن الطبری کی مشہور کتاب فردوس الحکمۃ کا چوتھا مقالہ صرف آیور ویدک کی معلومات پر مشتمل ہے ۔ اور اس کے ۳۶ ابواب میں سے ایک باب ایک ہندی خاتون کی طبی معلومات پر مشتمل ہے ۔

جب طب ایران کے راستے ہندوستان پہنچی تو اس انجذاب کا سلسلہ اور بڑھ گیا؛ چنانچہ فارسی زبان میں آیور ویدک کی اہم کتاب معدن الشفاء سکندر شاہی بھوہ بن خواص خان نے سلطان سکندر لودھی کے عہد میں تالیف کی (۹۱۸ھ/۱۵۱۲ء) ۔

اس کتاب میں مصنف نے سشرت، چرک، شارنگ، چنتامن، نیک سین وغیرہ سے استفادہ کیا اور اصل ہندی مصطلحات کے ساتھ آیور ویدک کی تقریباً تمام مفید معلومات کو فارسی میں منتقل کر دیا۔ اس سلسلے میں ایک اور اہم کتاب دستور الاطبا یا اختیارات قاسمی ہے، جسے تاریخ فرشتہ کے مشہور مصنف نے ۱۵۹۱ء میں لکھا۔ اس کے بعد طب ہندی، طب عربی کا ایک لازمی حصہ بن گئی، یہاں تک کہ مشہور خاندان شریفی کے اکابر اطبا نے آیورویدک کے کشتہ جات، مالتی بسنت، معجون سپاری پاک وغیرہ کو اپنے نسخوں میں شامل کر لیا۔

طب عربی میں طب ہندی کے انجذاب کا نتیجہ یہ نکلا کہ پورا برصغیر ہند و پاک طب عربی کا وطن بن گیا اور ہندوستان کے گوشے گوشے میں اطبا کا ایک جال پھیل گیا؛ چنانچہ برصغیر پاک و ہند میں متعدد طبی خاندان پیدا ہوئے، جن میں دو خاندان خصوصیت سے مشہور ہیں: ایک دہلی کا خاندان شریفی اور دوسرا لکھنؤ کا خاندان عزیزی۔

خاندان شریفی کے چشم و چراغ حکیم شریف خان ہیں، جن کے مورث اعلٰی خواجہ عبیداللہ احرارؒ تھے۔ بعد میں اس خاندان میں ملا علی قاری اور ملا علی داؤد جیسی عظیم دینی و علمی شخصیات بھی پیدا ہوئیں۔ اس خاندان میں فن طب کی ابتدا حکیم فاضل خان سے ہوئی، جو ملا علی داود کے فرزند تھے۔ ان کے بعد اس خاندان میں حکیم واصل خان نے اپنے بعد دو فرزند چھوڑے: حکیم اجمل خان اول اور حکیم اکمل خان۔ حکیم اکمل خان کے بعد ان کے فرزند حکیم شریف خان مسند آرائے طب ہوئے۔ پھر ان کے بعد ان کے فرزند حکیم محمود خان اور ان کے بعد ان کے بیٹوں حکیم عبدالمجید خان اور حکیم اجمل خان نے اس طبی خاندان کی شہرت کو چار چاند لگائے۔

دہلی کے خاندان شریفی کی طرح لکھنؤ میں خاندان عزیزی بھی دنیائے طب کا نہایت ممتاز خاندان تھا۔ اس خاندان کے مورث اعلٰی حکیم محمد یعقوب تھے۔ ان کے چار صاحبزادے تھے: حکیم حاجی محمد ابراہیم، حکیم محمد اسماعیل، حکیم محمد مسیح، اور حکیم محمد تقی۔ بعد میں اس خاندان کو حکیم عبدالعزیز کی غیر معمولی مقبولیت کی بنا پر انتہائی شہرت نصیب ہوئی اور پورا برصغیر اس خاندان کی طبی خدمات سے مستفید ہونے لگا۔ حکیم عبدالحمید، حکیم عبدالحلیم، حکیم عبدالمعید اور حکیم عبداللطیف اس خاندان کے مشہور و معروف اکابر فن ہیں۔

دہلی اور لکھنؤ کی طرح پنجاب میں بھی متعدد طبی خاندان پیدا ہوئے؛ چنانچہ لاہور کا کٹڑہ ولی شاہ ایک نہایت اہم و ممتاز طبی خاندان کی یاد ہے۔

حقیقت امر یہ ہے کہ محمود غزنوی کے دور ہی سے برصغیر ہند و پاک میں اس طب کی آمد کا سلسلہ شروع ہو چکا تھا۔ ایران کے راستے تجارت کے توسط سے بھی اس فن کو فروغ حاصل ہوا۔ غزنوی، غوری، لودھی اور مغل سلاطین کی شاہانہ سرپرستی نے بھی برصغیر پاک و ہند میں اس فن کو قبول عام کا مرتبہ بخشا۔ آج یہ طب پورے برصغیر میں رائج ہے اور ہندوستان و پاکستان دونوں جگہوں میں اسے حکومت کی سرپرستی حاصل ہے۔ پاکستان میں اس طب کی سرپرستی کے لیے ایک بورڈ قائم ہے اور تقریباً سات طبیہ کالج موجود ہیں، جنھیں حکومت پاکستان امداد عطا کرتی ہے۔ ملک بھر میں اس طب کے باقاعدہ شفاخانے موجود ہیں، جو ملکی صحت

کا مسئلہ حل کرنے میں ایک اہم کردار ادا کر رہے ہیں۔

مآخذ: (۱) ابن القفطی: اخبار العلماء باخبار الحکماء (عربی)، مطبع سعادۃ، قاہرہ؛ (۲) اقسرائی، مطبوعہ نامی پریس، لکھنؤ؛ (۳) عیسی بک: البیمارستانات فی الاسلام، قاہرہ؛ (۴) جرجی زیدان: تاریخ التمدن الاسلامی، مطبع الہلال، قاہرہ؛ (۵) قاضی معین الدین رہبر فاروقی: طب اسلامی، حیدرآباد (دکن)؛ (۶) طب العرب، مطبوعۂ ادارۂ ثقافت اسلامیہ، لاہور؛ (۷) ابن ابی اصیبعہ: عیون الأنباء فی طبقات الأطباء، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۸) ابن جلجل: طبقات الأطباء والحکماء، مطبعۃ المعہد العلمی الفرنسی، قاہرہ؛ (۹) ای - جی براؤن: *Arabian Medicine*، کیمبرج یونیورسٹی پریس، لنڈن؛ (۱۰) غنی منی، مطبوعۂ نظامی پریس، لکھنؤ؛ (۱۱) فردوس الحکمۃ، مطبوعۂ مطبع آفتاب، برلن؛ (۱۲) فہرست مخطوطات شیرانی، مطبوعۂ پنجاب یونیورسٹی؛ (۱۳) کتاب الجدری والحصبہ، انتشارات دانش کدہ تہران؛ (۱۴) کتاب الحاوی، مطبوعۂ دائرۃ المعارف عثمانیہ، حیدرآباد (دکن)؛ (۱۵) کتاب الذخیرہ، مطبوعۂ مطبعۃ الامیریۃ، قاہرہ؛ (۱۶) ابن الندیم: کتاب الفہرست، مطبوعۂ لائپزگ؛ (۱۷) ابن سینا: کتاب القانون فی الطب، مطبوعۂ نامی پریس، لکھنؤ؛ (۱۸) حاجی خلیفہ: کشف الظنون، مطبوعۂ استانبول؛ (۱۹) العاملی: الکشکول، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۲۰) مائۃ مسیحی، مطبوعۂ لجنۃ نشر العلوم الاسلامیہ، حیدرآباد (دکن)؛ (۲۱) المساهمة الاسلامیة فی الطب، مطبوعۂ مطبعۃ العلمیۃ، لاہور؛ (۲۲) نفیسی، مطبوعۂ یوسفی پریس، لکھنؤ؛ (۲۳) ابن خلکان: وفیات الاعیان، مطبوعۂ مطبع بولاق؛ (۲۴) میراث اسلام (اردو ترجمۂ *Legacy of Islam*)، مطبوعۂ مجلس ترقی ادب، لاہور؛ [اطبا اور طبی تصانیف کے لیے نیز دیکھیے (۲۵) عبدالحی الحسنی: الثقافة الاسلامیة فی الہند، الفصل السادس فی الصناعة الطبیة، ص ۲۹۱ تا ۳۲۴]۔

(نیّر واسطی)

فِلاحت: زراعت۔ فَلْح کا مطلب ہے چیرنا اور شگاف دینا؛ جب اسکا اطلاق زمین پر ہوگا تو اس کا مطلب کاشتکاری کے لیے زمین جوتنا یا ہل چلانا ہوگا۔ زمانۂ قبل از اسلام سے یہ لفظ وسیع تر معنوں میں کاشتکاری یا کھیتی باڑی کے پیشے کے لیے استعمال ہوتا رہا ہے۔ اس مفہوم کے لحاظ سے یہ زراعت کا مترادف ہے، لیکن متقدمین لفظ فلاحت کو ترجیح دیتے تھے (زراعت پر لکھنے والے قدیم مصنفین اپنی کتابوں کو کتاب الفلاحۃ کہتے تھے)۔ عصر حاضر میں یہ لفظ شمالی افریقہ کی سرکاری زبان اور روزمرہ کی زبان میں عام طور پر استعمال ہوتا ہے۔ مراکش میں وزارت زراعت کو وزارۃ الفلاحۃ کہا جاتا ہے، جبکہ مصر، شام، لبنان، شرق اردن اور عراق میں اس کا نام وزارۃ الزراعۃ ہے۔ مشرقی عرب ممالک میں لفظ زراعۃ کا ترجیحی استعمال گزشتہ صدی سے ہونے لگا ہے، لیکن کسانوں کی اور زراعتی کارکنوں کی زبان پر فلاحۃ ہی چڑھا ہوا ہے۔ زیر نظر مقالے میں زیادہ تر زراعت کے طور طریقوں کا بیان ہوگا۔

(۱) شرق اوسط

۱ - فنی اور تاریخی جائزہ: عرب ممالک میں زراعت دو قسم کی آب و ہوا کے زیر اثر ہوتی ہے۔ جزیرہ نمائے عرب کے جنوبی علاقوں (یمن، حضرموت اور عمّان) اور سوڈان میں بحر ہند سے آنے والی مون سون ہواؤں سے موسم گرما میں بکثرت بارش ہوتی ہے، جس کے باعث منطقۂ حارہ کے متعدد پودوں اور پیڑوں (قہوہ، کھجور، سیتا پھل، آم، پپیتا کیلا، سنا، تمرھندی وغیرہ)

کی خوب کاشت ہوتی ہے ۔ باقی عرب ممالک کی آب و ہوا بحیرۂ روم کے خطے جیسی ہے ۔ وہاں سردیوں میں بارش ہوتی ہے اور اس کے بعد موسم گرما کا خشک اور طویل زمانہ آتا ہے ۔ بحیرۂ روم کے ساحل سے آگے بڑھتے جائیں تو بارش گھٹتی جاتی ہے، یہاں تک کہ عرب کے بعض گرم صحراؤں اور افریقی صحرائے اعظم میں بارش کا نام و نشان نہیں ملتا ۔ آب و ہوا کے اس بنیادی نظام نے عرب ممالک کو دو واضح علاقوں میں منقسم کر دیا ہے ۔ پہلی قسم کے علاقوں میں بروقت بارش سے معشیت کو ترقی دینے والی مختلف فصلیں اگائی جاتی ہیں ۔ دوسری قسم کے علاقوں میں سردیوں میں بارش ہوتی ہے، جو اگرچہ اناج اور پھلوں کی کاشت کے لیے کافی نہیں، تاہم صحرائی میدان رسیلی اور گٹھی دار گھاس سے ہرے بھرے ہو جاتے ہیں ۔ قابل کاشت زمین اور صحرائی میدانوں نے عربوں کو دو قسم زندگی اختیار کرنے پر مجبور کر رکھا ہے، یعنی حضری اور بدوی ۔

صحراؤں میں موسم سرما کی بارش کا اوسط ۵۰ ملی میٹر سے ۱۵۰ ملی میٹر کے درمیان ہوتا ہے ۔ بدوی زندگی ناگزیر ہے، تاہم بدوی قبائل حضری زندگی کے مخالف نہیں ۔ ظہور اسلام سے بہت پہلے یمنی قبائل کی تہذیب کی بنیاد آبپاشی اور وسیع پیمانے پر ہونے والی کاشتکاری پر رکھی گئی تھی ۔ اسلامی فتوحات کے بعد عرب قبائل موجودہ عرب ممالک، نیز اندلس میں زراعت کو پروان چڑھانے کے لیے شام و عراق کے آرامیوں، مصر کے قبطیوں، شمالی افریقہ کے بربروں اور ہسپانیہ کی آئبیریائی اطالوی نسل کی اقوام سے شیر و شکر ہوگئے ۔

بحیرۂ روم کے خطے میں ہر جگہ یکساں آب و ہوا پائی جاتی ہے، لیکن زرعی لحاظ سے اس کی تین قسمیں ہیں: (۱) بہت سے ساحلی علاقوں (شام، لبنان، فلسطین، تونس، الجزائر اور مراکش) میں موسم سرما معتدل ہوتا ہے اور سالانہ بارش کی مقدار ۵۰۰ ملی میٹر سے ایک ہزار ملی میٹر ہوتی ہے ۔ وہاں دالوں، پھلدار پودوں، مختلف اقسام کی سبزیوں، تمباکو اور خاص طور پر زیتون، حتٰی کہ روئی وغیرہ کی کاشت آبپاشی کے بغیر ممکن ہے ۔ آبپاشی کی مدد سے بہت سی سالانہ اور مدامی فصلیں، مثلاً نارنج کی جنس کے پھل، کیلے، انار، لوکاٹ، قبل از وقت سبزیاں اور خوشبودار یا آرائشی پودے اگائے جاتے ہیں ۔

(۲) شام، شمالی عراق اور شمالی افریقہ کے میدانوں، پہاڑوں اور سطوح مرتفع میں، جہاں بارش کی سالانہ اوسط ۲۵۰ سے لے کر ۵۰۰ ملی میٹر تک ہے، ایسے وسیع علاقے موجود ہیں جہاں آبپاشی نہیں ہو سکتی، چنانچہ وہاں بارانی فصلیں اگانے کا رواج ہے ۔ ان علاقوں میں جو فصلیں اگائی جاتی ہیں ان میں گندم، جو، سرغو (ایک قسم کی گھاس)، مسور، نخود، موٹھ، ککڑی، خربوزہ، تربوز اور تل (کنجد) کی کاشت کی جاتی ہے ۔ مشہور پھلدار درخت اور بوٹے زیتون، انگور، انجیر، اخروٹ اور پستہ ہیں ۔ ان علاقوں میں پھلدار اور آرائشی درختوں، کے علاوہ سبزیوں، اور پھلی دار اور صنعتی اعتبار سے منعفت بخش پودوں، مثلاً سیب، ناشپاتی، خوبانی، شفتالو، بینگن، ٹماٹر، بھنڈی، خرشف، آلو، سد برگہ، ترفل، کپاس، بھنگ، مونگ پھلی، پوست، گلاب اور چنبیلی وغیرہ کے لیے آبپاشی بے حد ضروری ہے ۔

(۳) وہ علاقے جن کی آب و ہوا صحرا جیسی ہے (جنوبی عراق، وسطی عرب، مصر اور لیبیا اور شمالی افریقہ کے اندرونی علاقے) : یہاں بارش شاذو نادر ہوتی ہے اور اوسط سالانہ درجۂ حرارت ۲۱ سنٹی گریڈ سے بھی بڑھ جاتا ہے ۔ وہاں آبپاشی سے کھجور، آم، سنگترہ، کپاس، چاول، نیشکر وغیرہ

کی کاشت ہو سکتی ہے۔

از منۂ وسطی میں عرب ان تمام زراعتی پودوں سے نہ صرف آشنا تھے بلکہ ان کی کاشت بھی کرتے تھے جو آج عرب ممالک میں معروف ہیں۔ عربوں نے اشبیلہ کی نارنگیوں اور ہندوستان کے خربوزوں کو عمان میں رواج دیا اور وہاں سے یہ چیزیں بصرہ، مصر اور شام و فلسطین کے ساحلی مقامات تک پہنچیں (دیکھیے المسعودی : مروج الذهب، ۲ : ۴۳۸ و ۸ : ۳۳۶)۔ اندلس اور صقلیہ کے عربوں نے کپاس، نیشکر، خوبانی، ناشپاتی، شفتالو، چاول، خرنوب، تربوز اور بینگن وغیرہ کی کاشت کو بحیرۂ روم کے نواحی ممالک میں رواج دیا (دیکھیے De Candalle : *L'Origine des plantes cultivées*، پیرس ۱۹۱۲ء)۔ اس کے علاوہ بہت سے مزروعہ پودوں کے یورپی نام بھی عربی الاصل ہیں۔ اس کا دوسرے الفاظ میں یہ مطلب ہے کہ یا تو یہ خالص عربی نام ہیں یا بہت پہلے معرب کر لیے گئے تھے۔

(۲) فلاحت پر کتابیں: عربی زبان میں فلاحت کی قدیم ترین اور معروف تصنیف الفلاحة النبطیة ہے، جس کا مصنف ابن وحشیہ تھا۔ یہ کتاب ۲۹۱ھ / ۹۰۴ء لکھی (یا نبطی زبان سے ترجمہ کی) گئی تھی۔ کچھ عرصے بعد ایک اور کتاب معرض وجود میں آئی، جس کا نام الفلاحة الرومیه تھا (جو کہ یونانی یا رومی زراعت کے بارے میں تھی)۔ یہ کتاب ۱۲۹۳ھ / ۱۸۷۶ء میں قاہرہ سے چھپ کر شائع ہو چکی ہے۔ اس پر مصنف کا نام قسطوس الرومی اور اسے یونانی سے عربی میں ترجمہ کرنے والے کا نام سرجیس بن هلیا الرومی درج ہے۔ بقول حاجی خلیفہ (کشف الظنون، ۲ : ۱۴۴۷) مصنف کا مکمل نام قسطوس بن اسکور اسکینہ تھا اور ہمارے خیال میں یہ وہی Cassianus Bassus ہے جس سے یونانی اور لاطینی مصنفین کی زراعت کے بارے میں تصانیف منسوب کی جاتی ہیں۔ حاجی خلیفہ نے اس کتاب کے تین اور مترجموں کے نام بھی لکھے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ ان میں سے ایک مترجم قسطا بن لوقا [رک باں] تھا۔ ایک دوسرے ماخذ سے ہمیں پتا چلتا ہے کہ انطالیوس سکنہ بری توس (Anatolius of Berytos) (چوتھی صدی عیسوی) کی کتاب کا ترجمہ سرجیس راسانی (م ۵۳۶ء) نے سریانی زبان میں کیا تھا۔ ہم بوجوہ یہ یقین کر سکتے ہیں کہ بعد میں اس متن کا عربی میں بھی ترجمہ ہوا تھا، لیکن اس کا کوئی مخطوطہ محفوظ نہیں رہا (دیکھیے *BIE*، ۱۳ : ۴۷)۔ بہرصورت ہمارے علم میں جو دو کتابیں ہیں (الفلاحة النبطیة اور الفلاحة الرومیة)، ان سے ہمیں زراعت کے طور طریقوں کے ساتھ اوہام پرستی پر مبنی مشوروں کا بھی پتا چلتا ہے۔ مصر میں عہد آل ایوب کے بحث طلب زراعتی امور کو ابن مماتی (م ۶۰۶ھ / ۱۲۰۹ء) نے نہایت عمدگی سے ایک کتاب میں پیش کیا ہے، جس کا نام قوانین الدواوین ہے؛ اسے رائل ایگریکلچرل سوسائٹی نے ۱۹۴۳ء میں قاہرہ سے شائع کیا (دیکھیے *MMIA*، ۳۳ : ۵۰۶)۔ اگلی صدی میں جمال الدین الوطواط (م ۷۱۸ھ / ۱۳۱۸ء) نے قاہرہ میں ایک کتاب مباهج الفکر و مناهج العبر (غیر مطبوعہ) لکھی تھی، جس کی چوتھی جلد میں پودوں اور زراعت کا ذکر ہے۔ دسویں صدی ہجری / سولھویں صدی عیسوی میں ایک دمشقی مصنف رضی الدین الغزی العامری (م ۹۳۵ھ / ۱۵۲۹ء) نے فلاحت پر ایک ضخیم کتاب لکھی تھی، جو ضائع ہو چکی ہے۔ عبدالغنی النابلسی (م ۹۳۵ھ / ۱۵۲۹ء) نے جس کتاب میں اس کا خلاصہ لکھا ہے، اس کا نام علم الملاحة فی علم الفلاحة ہے اور یہ دمشق سے ۱۲۹۹ھ / ۱۸۸۲ء میں شائع ہوئی تھی۔

زراعت پر قلم اٹھانے والے قدیم عرب مصنفین عام طور پر مندرجۂ ذیل موضوعات سے بحث کرتے تھے : زرعی اراضی کی اقسام اور اس کا انتخاب؛ کھاد اور کھاد والی دیگر اشیا؛ زراعت میں استعمال ہونے والے اوزار؛ کنوئیں، چشمے اور نہریں؛ پودے اور ذخیرے: پھلدار درختوں کی شجر کاری، شاخ تراشی اور پیوند کاری: اناج، پھلیاں، سبزیاں، پھل، پیاز اور لہسن: خوشبودار پودے، مضر پودے اور حیوانات؛ پھلوں کی ابقا اور بعض اوقات حیوان پروری .

یہ امر قابل ملاحظہ ہے کہ ان کتابوں کے مصنّفین نے بہت سی نئی زراعتی اصطلاحیں (مُوَلَّد؛ دیکھیے *MMIA*، ۲ : ۱۹۳ و ۳۳ : ۵۶۰) استعمال کی ہیں اور زمین کو کھاد فراہم کرنے والے پودوں (پھلیاں) اور زمین کو کمزور کرنے والے پودوں (غلہ وغیرہ) میں امتیاز روا رکھا ہے .

عرب بارانی کاشت اور فصلوں کو ادل بدل کر اور باری باری اگانے کے اصول سے ناواقف تھے - اندلس میں بعض عرب ماہرینِ زراعت کے پاس نباتاتی باغات اور آزمائشی کھیت ہوا کرتے تھے، جہاں وہ مقامی اور غیر مقامی پودوں پر تجربے کیا کرتے تھے - وہ پیوند کاری کے ذریعے پھلوں اور پھولوں کی نئی نئی قسمیں پیدا کرتے تھے - یہ امر بھی قابل غور ہے کہ عربی کی قدیم لغات، موسوعات اور زراعت و نباتیات کے رسائل میں غلوں، پھلوں اور دوسرے مزروعہ پودوں کے اسما اور ان کی مختلف اقسام کا ذکر ملتا ہے - البدری (نویں صدی ہجری/پندرھویں صدی عیسوی) نے نزهة الانام فی محاسن الشام میں شام کی ناشپاتیوں کی اکیس، انگوروں کی پچاس اور گلاب وغیرہ کی چھے اقسام کا ذکر کیا ہے .

زراعت پر عربی (یا دوسری) تمام کتابیں محض مشاہدات پر مبنی ہونے کے باعث صرف تاریخی یا مصطلحاتی اہمیت کی ہیں - علوم جدیدہ کی اساس پر زراعت کے بارے میں عربی کی اولیں کتاب کبھی انیسویں صدی عیسوی میں مصر سے شائع ہوئی - اس کا مصنف احمد ندا تھا - اسے ایک تعلیمی مشن پر فرانس بھیجا گیا تھا، جس کے بعد اس نے دو جلدوں میں حسن الصناعة فی علم الزراعة لکھی ، جو ۱۲۹۱ھ/۱۸۷۴ء میں قاہرہ سے شائع ہوئی - عصر حاضر میں زراعت کی تمام شاخوں پر عربی میں درسی کتب ملتی ہیں، جن کے مصنف شعبۂ زراعت اور اس کے علمی مدارس کے اساتذہ ہیں .

۳ - زراعتی مصطلحات اور ادب : علم زراعت کے عربی مصطلحات پر راقم مقالہ نے ایک لغت *Dictionnaire françis-arabe des termes agricoles* (دمشق ۱۹۴۳ء و قاہرہ ۱۹۵۷ء) لکھی ہے، جس میں علم زراعت کی دس ہزار اصطلاحات کی عربی میں مختصر تعریف بیان کی گئی ہے .

عربی زبان زراعتی اصطلاحات سے مالا مال ہے، بالخصوص جن کا تعلق کھجور، انگور، اناج، اور صحرائی پودوں سے ہے (دیکھیے ابن سیدہ : المخصص) - عہد جاہلیت کے شعرا کے تخیل نے نے عربی زبان کو پودوں اور انسان کے باہمی تعلق کی حقیقت پر وسیع اور تخلیقی ادب عطا کیا ہے - پھولوں (گلاب، نرگس، یاسمین، بنفشہ، سوسن اور شقائق النعمان) اور پھلوں (کھجور، خوبانی، سیب، ناشپاتی، بہی، کندس، اشبیلہ کی نارنگی، لیموں وغیرہ) کے علاوہ کھیتوں، چراگاہوں اور گیاهستانوں کے غلوں، پھلیوں اور سبزیوں اور جنگلی پودوں کا ذکر اشعار میں ملتا ہے .

۴ - قانون اراضی : سابق عثمانی مملکت کے عرب ممالک میں ،جو ۱۹۱۴ءتا۱۹۱۸ء کی جنگ کے بعد علحدہ ہوئے ، قانون ملکیت زمین (قانون اراضی) اور ضابطۂ دیوانی (المجلّه) کا چلن تھا - ان قوانین کا

مدار شریعت اور فقہ پر ہے۔ المجلّہ (ضابطۂ دیوانی) کی رو سے اراضی کی پانچ قسمیں ھیں: (۱) ارض مملوکہ، جس پر حق ملکیت ہو؛ (۲) ارض امیریہ (اصل نام رقبہ)، جو سرکاری ملکیت ھو اور جس کا حق تصرف بعض افراد کو بھی عطا کیا جا سکتا ھو (بہت سی مزروعہ زمینیں اسی قسم سے تعلق رکھتی ھیں)؛ (۳) ارض موقوفہ، جو کسی مذھبی ادارے کے لیے وقف ہو؛ (۴) ارض متروکہ، جو کسی ادارے کی تحویل میں ھو اور (۵) ارض موات، یعنی بنجر اور بے مصرف زمین، جو آبادی سے دور واقع ھو.

المجلّہ میں بٹائی (مزارعۃ)، باغوں کا پٹہ (مساقات)، آبپاشی کے لئے نہروں اور راجباھوں کی مرمت اور صفائی، بنجر اراضی کی آبادکاری (احیاء الموات)، کنووں اور کرغیزوں (قنوات) کی احاطہ بندی (حریم) جیسے مسائل کی تعریف و تبویب بھی ملتی ہے.

دور حاضر میں اگرچہ بیشتر عرب ممالک کے قانون اراضی میں اصلاح و ترقی کا عمل جاری ہے، تاھم اراضی کی مختلف اقسام (اور ذیلی اقسام) یا ان کی قانونی حیثیت اور مدار علیہ حقوق کے اصول ابھی تک جوں کے توں قائم ھیں.

فقہ اسلامی کی رو سے بندوں کی تعمیر و مرمت اور نہروں وغیرہ کی کھدائی اور صفائی حکومت کے فرائض میں شامل ہے۔ اگلے وقتوں میں یہ کام بلاواسطہ طور پر یا تو صوبوں کے گورنر کرایا کرتے تھے یا جاگیردار۔ اموی اور اولیں عباسی خلفا کی تاریخ سے ظاھر ھوتا ہے کہ انھوں نے وسیع پیمانے پر آبپاشی کے منصوبوں کو پایۂ تکمیل تک پہنچایا تھا اور مختلف دریاؤں، یعنی دجلہ، فرات، خابور، عاصی اور بردہ کے پرانے بندوں کی مرمت کرائی تھی.

مآخذ: مذکور بالا مآخذ کے علاوہ دیکھیے (۱) *Le Livre de l'Agriculture* : J. J. Clément-Mullet *d'Ibn al-'Awwām*، فرانسیسی ترجمہ، پیرس ۱۸۶۴ء تا ۱۸۶۷ء، ۲ جلدیں تین حصوں میں؛ (۲) Don J. A. Banqueri : *Libro de Agricultura, su autor el doctor excellente A. Z. J. B. el-Awam*، عربی متن و ھسپانوی ترجمہ، میڈرڈ ۱۸۰۲ء، ۲ جلدیں؛ (۳) B. Lewin : *The Book of plants of Abū Ḥanīfa al Dīnawarī*، فصل الف تا ز، لائیڈن ۱۹۵۳ء؛ (۴) A. Risso و A. Poiteau : *Histoire naturelle des orangers*، پیرس ۱۸۱۹ء، ص ۷ تا ۱۰۰؛ (۵) G. Schweinfurth : *Arabische Pflanzennamen aus Aegypten, Algerien und Iemen*، برلن ۱۹۱۲ء؛ (۶) E. Sauvaigo : *Les cultures sur le littoral de la Méditerranée*، پیرس ۱۹۱۳ء؛ (۷) Ch. Rivière و H. Lecq : *Culture du Midi, de l'Algérie et de la Tunisie*، پیرس ۱۹۱۵ء.

(مصطفٰی الشّہابی)

۲ - مغرب اقصی

جہاں تک ھماری موجودہ معلومات کا تعلق ہے، علم زراعت پر عربی کتابوں کی تصنیف و تالیف کے سلسلے کی ابتدا اور ترقی لاطینی کے نامور عالم فلاحت یونیوس کولومیلہ قادسی (Junius Columella of Cadiz) کے وطن جزیرہ نمائے ھسپانیہ و پرتگال میں ھوئی تھی - پانچویں صدی ھجری / گیارھویں صدی عیسوی اور چھٹی صدی ھجری / بارھویں صدی عیسوی میں ملوک الطّوائف اور ان کے بعد الموحدین کے عاملین کے زمانے میں علم فلاحت نے خاص طور پر ترقی کی منازل طے کی تھیں.

علم زراعت پر تصنیف و تالیف کے بڑے بڑے مراکز قرطبہ، طلیطلہ، اشبیلہ، غرناطہ اور المریہ تھے - قرطبہ کا نامور عالم ابوالقاسم الزّھراوی (م ۴۰۴ھ / ۱۰۱۰ء)، جو کہ ازمنۂ متوسط میں Ableucasis کے نام سے معروف تھا، علم فلاحت پر ایک مختصر کتاب (مختصر کتاب الفلاحۃ) کا مشہور

مصنف ہے، جسے حال ہی میں پروفیسر پیری Pérès نے پردۂ گمنامی سے باہر نکالا ہے اور وہ اسے چھاپنے کا ارادہ کر رہا ہے۔

طلیطلہ میں شہرہ آفاق المأمون [رکّ بآن] باغات کا بہت شائق تھا۔ مشہور عالم زراعت ابن وافد (م ۴۶۷ھ / ۱۰۷۵ء)، جو کہ عہد وسطی میں Abenguefith کے نام سے مشہور تھا، اس کے دربار کی زینت تھا اور المأمون نے اسے شاہی باغ نباتات (جنّة السّلطان) لگوانے پر مامور کیا تھا۔ اس کی تصانیف میں ایک رسالہ (مجموع) علم فلاحت پر بھی ہے، جس کا ازمنۂ متوسطہ میں قشتالی زبان بھی ترجمہ ہوا تھا۔ طلیطلہ کے ایک باشندے محمد بن ابراہیم ابن بصال نے بھی اپنی ساری عمر علم فلاحت کے مطالعے میں بسر کر دی۔ وہ صقلیہ اور مصر کے راستے حج بیت اللہ سے بھی مشرف ہوا تھا اور بلاد مشرق سے واپسی پر نباتات اور زراعت کی بہت سی یاداشتیں اپنے ساتھ لایا تھا۔ وہ المأمون کے سلسلۂ ملازمت سے بھی منسلک تھا، جس کے لیے اس نے علم فلاحت پر ایک رسالہ لکھا اور بعد ازاں کتاب القصد و البیان کے نام سے اس کا خلاصہ سولہ ابواب میں کیا۔ اس رسالے کا ترجمہ ازمنۂ متوسطہ میں قشتالی زبان میں بھی ہوا تھا، جو ۱۹۵۵ء میں ایک جدید قشتالی مقدمے کے ساتھ شائع ہو چکا ہے۔ ابن بصال کا یہ رسالہ اس حیثیت سے منفرد ہے کہ اس میں پہلے مصنفین کا کوئی حوالہ نہیں ملتا۔ یہ مختصر سی تصنیف اس کے ذاتی مشاہدے پر مبنی معلوم ہوتی ہے اور اس سے پتا چلتا ہے کہ جودت طبع اور معروضیت کے اعتبار سے وہ اندلس کے عرب ماہرین زراعت میں ایک بدیع الخیال اور معروضی مصنف ہے۔

مصنف کے باپ کے نام کا اچھی طرح پتا نہیں چل سکا۔ بعد کے مصنفین، جو اس کی عبارات نقل کرتے ہیں، کبھی تو اس کے باپ کا نام حرف تعریف کے ساتھ لکھتے ہیں اور کبھی بلا حرف تعریف۔ دقت یہ ہے کہ مغربی رسم الخط میں پہلا حرف باء، فاء سے بدل جاتا ہے اور ص طا بن جاتا ہے؛ تاہم لفظ کی شکل بصال / بصّال یقینی معلوم ہوتی ہے، اگرچہ تیقن سے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس کا صرفی تعلق بصل (= پیاز) سے ہے۔ شاید یہ لفظ bāṣo/bāṣṣo (قشتالی : bazo) کے اسم صفت کا رومانی زبان میں el کی شکل میں اسم تصغیر ہو، جس کے معنی ہیں بھورا۔ بہت سے اندلسی مسلمان اسی نام کے گزرے ہیں۔ اس حالت میں el Baṣ (ṣ) (بصّل) مشہور مصدقہ نام Maurēl کا مترادف ہوگا۔

جب قشتالیہ کے الفانسو ششم نے طلیطلہ پر قبضہ کر لیا تو ابن بصّال، المعتمد [رکّ بآن] کے دربار میں اشبیلہ چلا آیا اور بادشاہ کے لیے ایک نیا شاہی باغ لگوایا۔

اشبیلہ میں ابن بصّال کی علی ابن اللُّونقُہ الطلیطلی سے ملاقات ہوئی، جو کہ خود بھی طبیب اور ابن وافد کا شاگرد تھا۔ علی ابن اللُّونقُہ بھی ابن بصّال کی طرح نباتیات اور فلاحت میں دلچسپی رکھتا تھا۔ اس نے اپنے آبائی شہر کو عیسائیوں کے قبضے سے پہلے ہی چھوڑ کر ۴۸۷ھ/ ۱۰۹۴ء میں اشبیلہ میں رہائش اختیار کر لی تھی۔ اس کا انتقال ۴۹۹ھ/ ۱۱۰۵ء میں قرطبہ میں ہوا۔

ابن بصّال کی ابو عمر احمد بن محمّد بن حجّاج الاشبیلی سے بھی مٹھ بھیڑ ہوئی۔ وہ علم فلاحت پر بہت سی کتابوں کا مصنّف تھا، جن میں المقنع (مکتوبہ ۴۶۶ھ / ۱۰۷۳ء) بھی شامل ہے۔ ابن بصال بدیں وجہ ممتاز ہے کہ وہ گنواروں کی ناقابل یقین حکایتوں (اھل الغباوۃ من اھل البراری و اقوالھم الساقطۃ) کو نفرت کی نگاہ سے دیکھتا

ہے اور متقدمین میں سے صرف یونیوس سے استفادہ کرتا ہے ۔ اس کے علاوہ وہ الشرف میں ذاتی تجارب کے بھی حوالے دیتا ہے ۔ وہاں اس نے ایک عالم فلاحت ابوالخیر الاشبیلی [رک بآں] سے شناسائی پیدا کی، جس کی کتاب کا ابن العوام اکثر حوالہ دیتا ہے (اس کتاب کے نام کا پتا نہیں چلتا) ۔ ہمیں اس کے متعلق صرف یہ معلوم ہے کہ وہ ۴۹۳ھ/ ۱۱۰۰ء میں اشبیلی طبیب ابوالحسن شہاب المعیطی کے ساتھ تحصیل علم میں مشغول تھا.

اشبیلہ میں ابن بصال اور ابن اللونقہ کا ایک شاگرد پر اسرار "گمنام اشبیلی ماہر نباتات" اور عمدۃ الطبیب فی معرفۃ النبات لکل لبیب کا مصنف بھی تھا ۔ یہ کتاب نباتیات کی بہت مفید لغت ہے اور ابن البیطار کی تصنیف سے کہیں بہتر ہے ۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ شخص ابن عبدون تھا، جو طبیب (الجبلی) اور ادیب (الیابوری) سے مختلف شخصیت ہے ۔ اس کے بارے صرف اتنا پتا چلتا ہے کہ وہ اس سفارتی وفد کا رکن تھا جو مراکش کے موحدی دربار میں ۵۴۲ھ/۱۱۴۷ء میں بھیجا گیا تھا اور یہ کہ اس نے عمدۃ اس کے بعد لکھی تھی.

غرناطہ میں علم فلاحت کا اہم مصنف محمد بن مالک الطغنری تھا (یہ نسبت ایک گاؤں طغنر Tignar سے ہے، جو غرناطہ سے چند کلومیٹر دور جانب شمال واقع ہے) ۔ وہ صنہاجی امیر عبداللہ بن بلگین (۴۶۶ھ / ۱۰۷۳ء تا ۴۸۳ھ / ۱۰۹۰ء) کی ملازمت سے منسلک رہا اور بعد ازاں موحد فرمانروا یوسف بن تاشفین کے بیٹے تمیم کے ساتھ وابستہ ہو گیا ۔ ان دنوں شہزادہ تمیم غرناطہ کے صوبے کا گورنر تھا (۵۰۱ھ/۱۱۰۷ء تا ۵۱۲ھ/۱۱۱۸ء) ۔ اس نے شہزادے کے لیے بارہ ابواب پر مشتمل ایک رسالہ بھی لکھا تھا، جس کا نام زہرۃ البستان و نزہۃ الأذہان تھا ۔ الطغنری نے فریضۂ حج ادا کرنے کے لیے بلاد مشرق کا بھی سفر کیا تھا ۔ اغلب ہے کہ اپنے قیام اشبیلہ کے دوران میں وہ ابن بصال سے ملا اور اس کے تجارب سے مستفید ہوا ہو ۔ غالباً الطغنری ہی وہ گمنام عالم فلاحت ہے جس کے حوالے الحاج الغرناطی کے نام سے ابن العوام اکثر دیتا ہے ۔ یہ ملحوظ خاطر رہے کہ زہرۃ البستان کے بہت سے قلمی نسخے کسی حمدون الاشبیلی سے منسوب ہیں، جو ویسے غیر معروف ہے.

چھٹی صدی ہجری / بارھویں صدی عیسوی کے اواخر یا ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی کے نصف اول میں (عیسائیوں نے ۶۴۶ھ/ ۱۲۴۸ء میں اشبیلہ پر قبضہ کیا تھا) ابو زکریا یحییٰ بن محمد ابن العوام الاشبیلی نے ایک لمبی چوڑی کتاب الفلاحۃ لکھی تھی، جس کے پینتیس ابواب تھے ۔ ہم اس مصنف کی زندگی کے واقعات سے واقف نہیں ۔ مستشرقین اسے نامور خیال کرتے ہیں کیونکہ ایک ہسپانوی عالم J. A. Banquery نے اس کتاب کا متن اور ہسپانوی ترجمہ ۱۸۰۲ء میں میڈرڈ سے اور بعد ازاں Clement-Mullet نے اس کا فرانسیسی ترجمہ ۱۸۶۴ تا ۱۸۶۷ء میں پیرس سے شائع کیا تھا ۔ آخر میں اس کا ترجمہ اردو میں بھی ہوا ۔ وہ واحد عالم فلاحت ہے جسے ابن خلدون (آٹھویں صدی ہجری کا نصف آخر / چودھویں صدی عیسوی) نے اپنے مقدمہ میں قابل حوالہ سمجھا ہے (مترجمۂ دیسلان، ۳ : ۱۹۶) ۔ وہ کتاب الفلاحۃ [رک ابن وحشیہ] کو الفلاحۃ النبطیہ کا ملخص سمجھتا ہے ۔ بایں ہمہ اسے کسی طرح بھی اندلس کا اہم ترین عالم فلاحت قرار نہیں دیا جا سکتا ۔ اس کی یہ کتاب ایک مفصل اور مفید تالیف ہے، جو اس کے اندلسی پیشروؤں، مثلاً ابن بصال، ابن حجاج، ابوالخیر اور الحاج الغرناطی کی تصانیف کے اقتباسات پر مشتمل ہے ۔ کبھی کبھی ابواب کے

آخر میں وہ اپنے ایسے ذاتی مشاہدات بھی قلمبند کر دیتا ہے جو اس نے نواح اشبیلہ، بالخصوص الشرف کے ضلع میں کیے تھے (ان مشاہدات کا آغاز وہ لفظ ''لی'' [= میرے مشاہدے کے مطابق] سے کرتا ہے)۔ ابن العوام کے لیے دیکھیے C. C. Moncada، در Actus du 8e Congrès des Orient، سٹاک ہالم ۱۸۸۹ء، ۲ : ۲۱۵ تا ۲۰۷؛ E. Meyer : Gesch. der Botanik، ۳ : ۲۶۰ تا ۲۶۶؛ براکلمان : تکملہ، ۱ : ۹۰۳۔

آخر میں آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی میں المریہ کے ایک عالم ابو عثمان سعد بن ابو جعفر احمد بن لیون التجیبی (م ۷۵۰ھ/۱۳۴۹ء) کا ذکر بھی ضروری ہے، جس نے کتاب ابداع الملاحۃ و انہاء الرجاجۃ فی اصول صناعۃ الفلاحۃ لکھی۔ یہ کتاب بحر رجز میں منظوم ایک خلاصے کی شکل میں ہے، جو کسی شائق فن کی علمی کاوش ہے اور ابن بصال اور الطغنری کی کتابوں کے مطالب پر مبنی ہے۔ علاوہ ازیں اس میں بعض قیمتی معلومات بھی ملتی ہیں، جو مصنف نے مقامی تجربہ کاران فن سے سن کر لکھی تھیں (مما شافھہ بہ اھل التجربۃ و الا متحان)۔

فلاحت کے ان رسائل میں اس سے کہیں زیادہ مواد موجود ہے جس کا پتا ان کے عنوانوں سے چلتا ہے۔ دراصل یہ رسائل صحیح معنوں میں دیہی معیشت کے موسوعات ہیں۔ یہ اس خاکے پر مبنی ہیں جس کا اتباع Columella نے Der re rustica میں کیا ہے۔ قدرتی طور پر ان کا بنیادی موضوع علم فلاحت (''فلاحۃ الارضین'') ہے، یعنی اقسام اراضی، پانی، کھاد، غلّہ اور ترکاریوں کی کاشت کے علاوہ تفصیل کے ساتھ باغبانی (خاص کر انگور، زیتون اور انجیر) کا مطالعہ۔ مزید براں درختوں کی قطع و برید کرنے، تہ جمانے اور قلم لگانے، فن باغبانی اور پھولوں کی کاشت کے مباحث بھی ملتے ہیں۔ حیوانات کی پرورش (فلاحۃ الحیوانات) بھی ان رسائل کا اہم جز ہے، یعنی گھریلو جانوروں، باربرداری کے حیوانات، مرغیوں اور شہد کی مکھیوں کی پرورش۔ ان میں معالجۂ حیوانات (بیطارۃ) کے بارے میں بھی معلومات دستیاب ہوتی ہیں۔ ان بنیادی مسائل کی تکمیل گھریلو معیشت کے مسائل، مثلاً زمینداری کا انتظام، زرعی کارکنوں کے انتخاب اور فصل کے بعد اناج کو گودام میں رکھنے وغیرہ سے ہوتی ہے۔ بعض مصنفین پیمائش ارضی (تکسیر) اور زراعتی موسموں کی تقویم کے بارے میں بھی معلومات بہم پہنچاتے ہیں۔

ہمارا قیاس ہے کہ ان موسوعات کی تالیف میں بہت سے متخصّصینِ فن نے حصہ لیا ہوگا۔ ہم ان کا آغاز پیشہ ور طبیبوں اور کارکنوں سے کرتے ہیں، جن میں کسانوں (فلّاحون)، شجر کاروں (شجّارون)، باغبانوں (جنّانون) کے علاوہ مختلف ماہرین فن، مثلاً ماہرین نباتات (عشّابون اور نباتیّون) اور طبی جڑی بوٹیوں (مفردات) اور غذائیات سے شغف رکھنے والے اطبا کا نام لیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح خالص نظری اطبا (حُکَماء، مُتَکَلِّمون) بھی ہوتے تھے۔

اس کے برعکس فلاحت پر اندلسی رسائل ان علما کے رشحات قلم کا نتیجہ ہوتے تھے جو بہت سے علوم و فنون میں خامہ فرسائی کیا کرتے تھے (مشارکون، متفنّنون)۔ ابن بصال کے علاوہ، جو بنیادی طور پر عالم فلاحت تھا، ابن وافد کی اوّلیں حیثیت طبیب کی تھی۔ ابن الحجاج کے بارے میں ابن العوام نے لکھا ہے کہ وہ امام اور خطیب تھا۔ الطغنری اور ابن لُیُون جانے پہچانے شاعر تھے۔ ہو سکتا ہے کہ اشبیلہ کا پر اسرار ماہر نباتات ابن عبدون اپنے معاصر ابن عبدون الاشبیلی سے مختلف شخصیت نہ ہو جو کہ حِسْبَہ [رکّ بآں] پر ایک مختصر رسالے کا مصنف تھا اور جسے لیوی پرووانسال

نے شائع اور بعد ازاں اس کا ترجمہ بھی کیا۔

اس سلسلے میں ہمارے ذہن میں جن مفکرین کی یاد تازہ ہوتی ہے ان میں سے ایک تو ارسطا طالیس ہے، جس نے فلسفی اور علوم طبیعیہ کا ماہر ہونے کے علاوہ ایک نباتاتی باغ بھی لگایا تھا اور دوسرا ورجل Virgil، جو *Georgics* کا مصنف تھا۔

اندلسی غالمان فلاحت قدیم مصنفین کی تصانیف سے آشنا تھے اور ان سے استفادہ بھی کرتے تھے۔ ان کی ایک فہرست (جس میں اسما زیادہ تر غلط ہیں) ابن العوام کی تصنیف (مترجمہ و طبع Banqueri) کی ابتدا میں ملتی ہے۔ جہاں تک عربی مآخذ کا تعلق ہے، اندلسی مصنفین زیادہ تر مشہور بسیار نویس مصنف الدّینوری [رکّ بآں] کی کتاب النبات اور خاص کر ابن وحشیہ کی فلاحۃ النبطیۃ کا استعمال کرتے تھے، اگرچہ وہ اس کے ٹونوں ٹوٹکوں کو اکثر ناقابل اعتنا سمجھتے تھے۔ علم کے اس شعبے میں انھوں نے محض اپنے پیشرووں کی لکیر پیٹنے پر اکتفا نہیں کیا بلکہ اپنی تصنیفات کو ارض اندلس کے حقائق اور اس کی آب و ہوا سے ہم آہنگ کرنے کےلیے ذاتی تجربات و مشاهدات سے بھی کام لیا اور اپنی کتابوں میں متعدد نئے نئے پودوں، مثلاً چاول، نیشکر، کھجور، ترشاوے پھلوں، کپاس، کتان، مجیٹھ، خوبانی، آلو بخارا، تربوز، بینگن پپیتا اور زعفران وغیرہ پر نئے ابواب کا اضافہ کیا۔

جیسا کہ ہمیں معلوم ہے علم فلاحت کے دو اندلسی رسائل کا ترجمہ قشتالی زبان میں ہوا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ہسپانوی فلاح Alonso de Herrera نے اپنی مشہور کتاب *Agricultural General* (۱۵۱۳ء) میں ابن وافد کی کتاب سے بہت زیادہ استفادہ کیا ہے۔

آخر میں یہ امر غور طلب ہے کہ یہ اندلس ہی کی سرزمین تھی جہاں پانچویں صدی ہجری / گیارھویں صدی عیسوی میں طلیطلہ اور بعد ازاں اشبیلیہ میں نباتات کے شاہی باغ منظر عام پر آئے۔ یہ باغات صرف سیر و تفریح کا ذریعہ نہیں تھے بلکہ مشرق قریب اور مشرق اوسط سے درآمدہ پودوں کو اندلسی آب و ہوا سے راس کرنے کے لیے تجربہ گاہوں کا کام بھی دیتے تھے۔ مسیحی دنیا میں سولھویں صدی عیسوی سے قبل اس قسم کے نباتاتی باغوں کا کہیں پتا نہیں چلتا۔ وہاں ایسے باغات کا سراغ پہلی بار سولھویں صدی عیسوی کے وسط میں اطالیہ کے ان شہروں میں ملتا ہے جہاں یونیورسٹیاں قائم کی گئی تھیں.

مآخذ: ضروری مآخذ کے لیے دیکھیے (۱) ابن بصّال: کتاب الفلاحۃ (مقدمہ)، طبع و ہسپانوی ترجمہ از Millás Vallicrosa و عزیمان، تطوان ۱۹۵۵ء؛ نیز دیکھیے (۲) García Gomez: *Sobre agricultura arabigoandaluza*، *Andalus*، ۱۰ (۱۹۴۵ء): ۱۲۷؛ (۳) Millas Vallicrosa: علم الفلاحۃ عند المؤلفین العرب بالاندلس، عربی ترجمہ از عبداللطیف الخطیب، تطوان ۱۹۵۰ء؛ (۴) ابن القاضی: درّۃ الحجال، طبع Allouche، رباط ۱۹۳۶ء (رقم ۱۳۵۲ء = ابن لیون کی سوانح)؛ (۵) ابن خلدون: مقدمہ، فصل ۶، عدد ۲۰ (مترجمۂ دیسلان، ۳: ۱۶۵ = مترجمۂ روزنتال، ۳: ۱۵۱)؛ (۶) ایس۔ ایم۔ امام الدین: *Al-Filāḥah (Farming) in Muslim Spain*، در *Islamic Studies*، ۱/۴ (۱۹۶۲ء): ۵۱ تا ۸۹.

(G. S. Colin)

۳۔ ایران

قدیم زمانے ہی سے ایران میں زراعت کو ملکی خوشحالی کی بنیاد سمجھا جاتا ہے۔ عہد قدیم سے آبادی دو طبقوں میں منقسم رہی ہے: زراعت پیشہ اور گلہ بان۔ اوستا میں حضری زندگی اور کھیتی باڑی کو صاف طور پر سراہا گیا ہے۔ عہد اسلام میں بھی

کسی مستحکم حکومت کا انحصار زرعی خوشحالی پر ہی سمجھا جاتا تھا اور اس کا آبپاشی [رک بہ ساہ]، تحفظ جان و مال اور مالگزاری سے قریبی تعلق تھا ۔ عہد وسطٰی کے مسلم حکما اپنے حکمرانوں کو تاکید کرتے تھے کہ وہ سرکاری خزانے کو بھرنے کے لیے زراعت کو فروغ دیں تاکہ صنعت کو زوال کا سامنا نہ کرنا پڑے ۔ اس غرض سے نہروں کی کھدائی، امن و امان کے قیام اور کسانوں سے ظالمانہ محصولوں کی وصولی کے تدارک کے لیے اقدامات کیے جاتے تھے ۔ اسی طرح حکما اور موسوعات نگاروں کی نظر میں زراعت کو بنیادی صنعت کا درجہ حاصل تھا، جس پر نظام عالم اور بنی نوع انسان کی بقا کا مدار ہے (دیکھیے محمود آملی : نفائس الفنون، مطبوعۂ تہران، ۲ : ۱۵۹) ۔

بیرونی حملے اور خاندانی مناقشات اگر پیداوار میں زوال کا باعث نہیں بنتے تو بسا اوقات رکاوٹ ضرور ثابت ہوتے ہیں ۔ مثال کے طور پر ساسانیوں کے زمانے میں خوزستان میں زراعت کو خوب ترقی ہوئی تھی، لیکن جب ساتویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں عربوں نے حملہ کیا تو اس کے بعد زرعی معیشت کا سابقہ معیار برقرار نہ رہ سکا بلکہ مجموعی حیثیت سے یہ عہد حاضر تک رو بہ زوال ہوتی چلی گئی (R. A. Adams : *Agriculture and urban life in early South-Western Iran*، در *Science*، ج ۱۳۶، عدد ۳۵۱۱، ۱۳ اپریل ۱۹۶۲ء) ۔ جب آل بویہ کے زمانے میں فوجی چھاؤنیاں بستیوں میں قائم ہوئیں تو زراعت کو اور بھی ضعف پہنچا (دیکھیے ابن مسکویہ، در *Eclipse*، ۲ : ۹۶؛ ابن الأثیر : الکامل فی التاریخ، ۸ : ۳۴۲) ۔ سرکاری ملازمین، خواہ وہ دیوانی ہوں یا فوجی، اپنے اخراجات کا بار اہل دیہ پر ڈالنے کے عادی رہے ہیں اور یہ بات بھی زراعت کے لیے سخت نقصان دہ ثابت ہوئی ہے ۔ نظم حکومت کی یہ برائیاں ایلخانیوں کے عہد میں اپنی انتہا تک پہنچ گئی تھیں (دیکھیے رشیدالدین : *Gesch. Gāzān Ḫān's*، طبع K. Jahn، بمواضع کثیرہ) ۔ قاچاریوں کے زمانے میں یہ قباحت بڑے پیمانے پر پھیل چکی تھی ۔ ایام جنگ میں ہمیشہ، یا کبھی کبھی، سرحدی علاقے تباہ و برباد کر دیے جاتے تھے ۔ صفویوں کے زمانے میں ترکیہ اور ایران کی سرحد تباہ ہو کر چٹیل میدان بن گئی تھی (*A Chronicle of the Carmelites in Persia*، لنڈن ۱۹۳۹ء، ۱ : ۱۴۰) ۔ تاریخ ایران سے بہت سی مثالیں اس امر کے ثبوت میں پیش کی جا سکتی ہیں کہ مقامی عہدہ دار کاشتکاروں سے اتنا بھاری لگان وصول کرتے تھے کہ وہ مجبور ہو کر ادھر ادھر چل دیتے تھے ۔ اس سے بھی اراضی تباہ و برباد ہو جاتی تھی ۔

زراعتی زوال کا دوسرا بڑا سبب قبائلی خانہ جنگیاں اور دھاوے تھے ۔ مرکزی حکومت جہاں کمزور ہوتی تھی وہاں یہ دھاوے روزمرہ کی بات تھے ۔ علاوہ ازیں جب قحط یا آبادی میں اضافے کی وجہ سے چراگاہیں قبائل اور ان کے جانوروں کے لیے ناکافی ثابت ہونے لگتیں تو وہ بستیوں کا رخ کرتے ۔ ان کی یہ تحریک کبھی متشددانہ ہوتی تھی اور کبھی امن پسندانہ ۔ مقیم باشندوں اور نیم خانہ بدوش عناصر کے درمیان تناسب نہایت غیر مساوی تھا اور قبائلی علاقوں کے سرحدی مقامات میں زراعت کو بری طرح متأثر کرتا تھا ۔ انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی عیسوی کے اوائل میں ایران کے بہت سے قبائلی گروہ ایک جگہ جم کر آباد ہو گئے اور انھوں نے زراعت کا پیشہ اختیار کر لیا ۔ رضا شاہ نے کوشش کی تھی کہ بالخصوص فارس کے بختیاری اور کردستان کے خانہ بدوش ایک جگہ جا کر آباد ہو جائیں، لیکن یہ کوشش رائیگاں ثابت ہوئی ۔ ترکمانوں اور دوسرے قبائل میں

١٩٥٦ء سے گرگان کے میدانوں کو قابل کاشت بنانے کی تحریک جاری ہے ۔

ایک اور چیز جو زراعت کے فروغ میں حائل ہے وہ اراضی کے مالک اور کاشتکار کے حق ملکیت کا عدم تحفظ ہے ۔

آب و ہوا کا اتار چڑھاؤ بھی کاشتکاری میں دخل انداز ہوتا ہے ۔ موسم بہار یا موسم سرما میں ناکافی بارشوں کی بنا پر قحط سالی سے فصلیں کُلّی یا جُزوی طور پر خراب ہو جاتی ہیں ۔ اس کے ساتھ نہروں اور قناتوں کی تباہی بھی روزمرہ کا واقعہ ہے ۔ زلزلے بھی کاشت کاری میں عارضی طور پر مزاحم ہوتے ہیں ۔ وبائیں ، بالخصوص کیڑے مکوڑے اور ٹڈیاں بھی فصلوں کو بھاری نقصان پہنچاتی ہیں ۔ بہت سے علاقوں میں تیز ہوائیں اور اولوں کے طوفان بھی تباہی مچاتے رہتے ہیں ۔ ضرورت سے زیادہ آبپاشی اور پانی کا ناکافی نکاس بھی ملک کے بعض حصوں، خصوصاً خوزستان اور سیستان میں ایک اہم مسئلہ بن چکا ہے، جس کے باعث سطح آبی میں فرق واقع ہونے سے زمین بگڑتی جا رہی ہے ۔ مرکزی سطح مرتفع میں بعض مقامات ایسے ہیں جہاں زمین میں شور ہے اور پانی اتنا نمکین کہ کاشت کاری نہیں ہو سکتی ۔ مرکزی صحرا کی جنوبی اور جنوب مشرقی سرحدی کے نواحی علاقوں دو ریگستان نکلتا چلا جا رہا ہے (دیکھیے حمد اللہ المستوفی : نزهة القلوب، ص ٢٣١؛ تاریخ سیستان، طبع بہار، تہران ١٩٣٦ء-١٩٣٨ء، ص ٢١) ۔ زمینی کٹاؤ آذربیجان میں خاص طور پر وسعت پذیر ہے ۔ اس کی بنیادی وجوہات کا تعلق تو آب و ہوا اور طبقات ارضی سے ہے، لیکن بکریوں کی بے تحاشا چرائی اور ایندھن کی خاطر جنگلات کی تباہی نے زمینی کٹاؤ کی رفتار میں اضافہ کر دیا ہے ۔ صورت حال پر قابو پانے یا اس کی شدت میں کمی کرنے کی طرف کسی نے توجہ نہیں دی ۔ کھیتی باڑی اور مویشیوں کی پرورش کے موجودہ دستور میں بھی کسی قسم کی تبدیلی نہیں لائی گئی اور نہ لہر یا خط میں ہل چلانے کا انتظام ہو سکا ہے، جو کہ رقبۂ زمین کے قلیل ہونے کی وجہ سے دشوار نظر آتا ہے، تاہم کوہستانی وادیوں میں چبوترے بنا کر ہنرمندی سے کاشت ہوتی ہے ۔

کاشت، بارانی اور نہری دونوں قسم کی ہوتی ہے ۔ بارانی کاشت زیادہ تر آذربیجان اور کُردستان کے وسیع علاقوں میں اور کم تر خراسان اور فارس میں، نیز بحیرۂ خزر کے ساحل پر ہوتی ہے، جہاں چاول کے سوا کئی فصلیں پیدا کی جاتی ہیں ۔ بحیرۂ خزر کے ساحلی علاقوں سے قطع نظر ملک بھر میں زراعت کا زیادہ‌تر انحصار بارش پر ہے ۔ گیلان اور مازندان میں بارش نسبةً افراط سے اور سارا سال ہوتی رہتی ہے ۔ سب سے زیادہ بارش موسم خزاں میں ہوتی ہے ۔ ان علاقوں کے مغرب میں اوسط بارش ٥٠ انچ ، مشرق میں ٢٠ انچ اور کوہ البرز کی شمالی ڈھلانوں میں ١٠٠ انچ ہے ۔ سات سے آٹھ ہزار فٹ کی بلندی پر واقع علاقہ قدرتی روئیدگی سے ایک گھنے موسمی جنگل کی صورت اختیار کر لیتا ہے ۔ جہاں جہاں یہ جنگلات صاف کر دیے جاتے ہیں وہاں پھل، کپاس اور دوسری فصلیں پھلتی پھولتی ہیں ۔ خلیج فارس کا انتہائی مشرقی ساحلی علاقہ جنوب مغربی مون سون ہواؤں کی زد میں آتا ہے ۔ ایرانی بلوچستان کے ساحلی علاقے میں بارش کی سالانہ اوسط تین چار انچ ہے، بوشہر میں دس انچ کے قریب اور خُوزستان میں بارہ سے پندرہ انچ تک ۔ سب سے زیادہ بارش دسمبر میں ہوتی ہے ۔ سطح مرتفع ، جس کی بلندی تین ہزار سے پانچ ہزار فٹ کے درمیان ہے، ایسے پہاڑی سلسلوں سے گھری ہوئی ہے جو شمال مغرب سے جنوب مشرق کو چلے گئے ہیں ۔ ان مرتفع میدانوں میں موسم باقاعدہ

آتے ھیں ، لیکن آب و ھوا کا اختلاف بھی نمایاں ھے ۔ پہاڑی میدان بارش سے کمتر سیراب ھوتے ھیں ۔ کوہ زاغروس، البرز، کویت طاغ کے دامن میں عام طور پر دس انچ سالانہ بارش ھوتی ھے۔ یہ پہاڑی میدان ان علاقوں کے درمیان حدِ فاصل ھیں جہاں اناج کی کاشت کے لیے آبپاشی کی ضرورت نہیں ھوتی اور فصل کا مدار آبیاری پر ھے ۔ خانہ بدوش قبائل موسم گرما میں اپنے جانوروں کے گلّے وھیں لے جاتے ھیں جہاں بارش دس انچ کے قریب ھوتی ھے ۔ بارش کا موسم نومبر سے شروع ھوتا ھے اور مارچ کے آخر تک رھتا ھے، لیکن ملک کے جنوبی اور شمال مشرقی علاقوں میں اپریل تک بارش ھوتی رھتی ھے ۔ موسم سرما میں عموماً برف باری ھوتی ھے ۔ سرسبزی محدود علاقوں میں نظر آتی ھے، لیکن کردستان اور لورستان میں کچھ جنگلات پائے جاتے ھیں ۔ صوبہ فارس میں شاہ بلوط کے درخت بھی ایک تنگ سی پٹی میں ملتے ھیں ۔ آذربیجان، کردستان اور شمالی فارس میں وسیع پہاڑی چراگاھیں ھیں ۔ تہران کے جنوب مشرق میں نمک کے دو وسیع ریگستان ھیں، جو دشت کویر اور دشت لوط کہلاتے ھیں ۔ ان ریگستانوں کے علاوہ سیستان کی بلندی بھی مقابلةً کم ھے۔ سیستان کی آب و ھوا گرمیوں میں سخت گرم اور سردیوں میں سخت سرد ھوتی ھے اور بارش کا سالانہ اوسط صرف ڈھائی انچ ھے ۔ ایک اندازے کے مطابق سارے ملک کا صرف ۱۰ تا ۱۲ فیصد حصہ زیرِ کاشت ھے، تیس سے پینتیس فیصد علاقہ صحرائی اور بنجر ھے اور باقی ماندہ چراگاھوں اور جنگلات پر مشتمل ھے .

اناج کی فصلیں : گندم اور جو اھم ترین فصلیں ھیں ۔ ان کی نہری (آبی) اور بارانی (دیمی) کاشت دس ہزار فٹ کی بلندی تک ھوتی ھے۔ قدیم زمانے سے ملک میں مکئی اور جوار کی کاشت وسیع پیمانے پر ھوتی چلی آتی ھے (دیکھیے Spuler: Iran in früh-islamischer Zeit Wiesbaden، ۱۹۵۲ء، ص ۳۸۷) ۔ عام طور پر موسم سرما میں گندم بوئی جاتی ھے، لیکن زاغروس اور البرز میں یہ فصل ربیع کے طور پر اگائی جاتی ھے۔ گندم کی زیادہ پیداوار کے علاقے خراسان میں نواح مشہد، مغربی آذربیجان، ھمدان، کرمان شاہ اور اصفہان ھیں ۔ جنوبی ایران میں گندم اور جو نومبر کے پہلے ھفتے سے جنوری کے پہلے ھفتے تک، مرکزی ایران میں اواخر اکتوبر سے اواخر نومبر تک اور فصل ربیع کی گندم کی تخم ریزی اواخر فروری سے اواخر اپریل تک ھوتی ھے ۔ گندم کی فصل کی کٹائی جنوبی علاقوں میں اپریل کے آخر یا مئی کے شروع میں ھوتی ھے ۔ فارس کے اونچے میدانوں میں یہ فصل ایک ماہ بعد کاٹی جاتی ھے اور کوھستانی میدانوں میں دو ڈھائی ماہ کی تاخیر سے پکنے کے بعد کٹائی کے قابل ھوتی ھے۔ جو کی فصل گندم سے تین چار ھفتے پیشتر کاٹی جاتی ھے (دیکھیے مرزا حسین خان : جغرافیۂ ایران، طبع ستودہ، تہران ۱۹۰۳ء-۱۹۰۴ء، ص ۵۵ ببعد) ۔ گندم کی شرح پیداوار مختلف علاقوں میں مختلف ھوتی ھے اور عام طور پر کم ھی ھوتی ھے ۔ کسان فصل کا کچھ حصہ اگلے سال کی ضروریات کے لیے بچا کر رکھ چھوڑتے ھیں .

چاول : چاول کی کاشت زیادہ تر بحیرۂ خضر کے صوبوں میں ھوتی ھے۔ تھوڑا سا چاول اصفہان کے اضلاع لنجان اور النجان میں بھی اگایا جاتا ھے (جغرافیۂ اصفہان، ص ۵۵ ببعد) ۔ محدود پیمانے پر اس کی کاشت فارس، خوزستان کردستان اور دوسرے اضلاع میں بھی ھوتی ھے (Spuler : کتاب مذکور، ص ۳۸۷؛ حمد اللہ المستوفی : نزھة القلوب، ص ۱۶۲ تا ۱۶۳؛ صنیع الدولہ، مآثر الآثار، تہران،

۱۸۸۸ - ۱۸۸۹ء، ص ۱۱۵) - ایک روایت کے مطابق چاول ابتدا میں ہندوستان سے درآمد کیا گیا تھا (کتاب علم فلاحت و زراعت در عہد غازان خان، طبع عبدالغفار نجم الدولہ، تہران ۱۹۰۵ - ۱۹۰۶ء، ص ۸۶) - بعض علاقوں میں چاول چھڑک کر بویا جاتا ہے، لیکن مازندان اور اصفہان جیسے علاقوں میں، جہاں اس کی کاشت بکثرت ہوتی ہے، اس کی پرورش گاھوں (خزانہ) میں پنیری لگائی جاتی ہے، جسے ایک ماہ بعد اکھاڑ کر دوسری جگہ منتقل (نشا) کر دیا جاتا ہے - مازندان میں زمین اپریل کے مہینے میں جوتی جاتی ہے - اس کے بعد اس کی خوب آبیاری ہوتی ہے - پھر دو دفعہ ہل چلایا جاتا ہے - پودے کی منتقلی کے دو ہفتے بعد گھاس پھوس اکھاڑی جاتی ہے اور اس کو کیچڑ میں پامال کر دیا جاتا ہے - دھان کے کنیبت دو سے تین ماہ تک مسلسل زیر آب رہتے ہیں - چاول کی فصل کی کٹائی ستمبر میں ہوتی ہے - اس کی مختلف قسموں کے نام صدری، گردہ، دمِ سیاہ اور عنبر بو ہیں (دیکھیے J. B. Fraser : *Travels and adventures in Persian provinces*، لنڈن ۱۸۲۶ء، ص ۱۱۹ تا ۱۲۰).

نیشکر: عہد اسلام کے آغاز اور قرونِ وسطٰی میں نیشکر کی زیادہ تر کاشت خوزستان میں ہوتی تھی (دیکھیے Spuler : کتاب مذکور، ص ۳۸۸؛ کتاب علم فلاحت و زراعت، ص ۱۰۲) اور محدود پیمانے پر مازندران میں - ازمنۂ وسطٰی کے اواخر میں اس کی کاشت خوزستان سے معدوم ہو گئی تھی - قاچاریوں کے عہد میں اس کی تجدید کی کوشش ہوئی (وقائع اتفاقیہ، تہران، عدد ۵۵) - گیلان اور اصفہان میں بھی نیشکر کی کاشت کو فروغ دینے کی کوشش کی گئی (مآثر الآثار، ص ۱۱۸؛ جغرافیۂ اصفہان، ص ۵۸) - پچھلے چند سالوں میں آبپاشی کے جدید منصوبوں کی بدولت اس کی کاشت وسیع پیمانے پر خوزستان میں ہونے لگی ہے - اس کی کشت زاری مارچ یا اپریل میں ہوتی ہے اور کٹائی نومبر میں.

چقندر شیریں: بلجیم کی ایک کمپنی نے ۱۸۸۶ - ۱۸۸۷ء میں تہران کے قریب کھریزک میں میٹھی چقندر کو رواج دینے کی کوشش کی تھی، جو ناکام رہی - رضا شاہ کے زمانے میں اس کی کاشت کی حوصلہ افزائی کی گئی - آج کل اس کی کاشت وسیع پیمانے پر تہران، تبریز، کرمان شاہ، شیراز، کرمان اور مشہد کے علاقوں میں ہوتی ہے.

کپاس: معلوم ہوتا ہے کہ اسلامی حکومت کے ابتدائی زمانے میں کپاس کی کاشت وسیع پیمانے پر بلند میدانوں میں ہوا کرتی تھی (Spuler : کتاب مذکور، ص ۳۸۹؛ حمد اللہ المستوفی: نزھۃ القلوب، ص ۵۲، بمواضع کثیرہ) - امریکی ریشہ دار (sea island) کپاس کو سب سے پہلے اروميہ کے علاقے میں ۱۸۵۲ء کے لگ بھگ رائج کیا گیا تھا، جہاں سے اس کا رواج دوسرے علاقوں میں بھی پھیل گیا (*Letters from Persia written by Charles and Edward Burgess, 1828-1855*، طبع B. Schwarz، نیویارک ۱۹۴۲ء، ص ۱۱۷) - رضا شاہ کے عہد میں لمبے ریشے کی کپاس کی کاشت شروع کی گئی، جو مقامی طور پر فلسطینی کہلاتی تھی (اس کا نام اس گاؤں کی مناسبت سے پڑا تھا جہاں سب سے پہلے اس کی کاشت ہوئی) - اس قسم کی کاشت آذربیجان، کرمان شاہ، فارس اور خوزستان میں ہوتی ہے - چھوٹے ریشے کی امریکی قسم بحیرۂ خزر کے صوبوں اور گرگان میں اگائی جاتی ہے - ایک گھٹیا قسم کی مقامی کپاس، جس کے ریشے چھوٹے ہوتے ہیں اور وہ سارا سال اگائی جا سکتی ہے، دریا کے کناروں پر کاشت کی جاتی ہے - آبپاشی کا انتظام ہو تو کپاس کی کاشت پانچ ہزار فٹ کی بلندی تک

ہوتی ہے ۔ اس کی تخم ریزی اپریل یا مئی میں ہوتی ہے اورکٹائی خزاں میں۔ بیج ڈالنے سے قبل زمین کو ایک دفعہ پانی سے سیراب کیا جاتا ہے اور نشوونما کے زمانے میں کئی بار آبپاشی کی جاتی ہے ۔ ایران میں کپاس کی فصل سب سے زیادہ نفع بخش ہے ۔ بنولوں کی خاطر بھی، جن سے خوردنی تیل حاصل ہوتا ہے، اس کی کاشت پر بہت زور دیا جاتا ہے (دیکھیے جغرافیۂ اصفہان، ص ۵۶) .

تمباکو: اس کی کاشت مقامی استعمال کے لیے بہت سے اضلاع ، خصوصاً شمال مغربی اور جنوب مشرقی زاغروس اور بحیرۂ خزر کے صوبوں میں ہوتی ہے ۔ معلوم ہوتا ہے کہ ایران میں تمباکو کی کاشت پہلے پہل گیارھویں صدی ہجری / سترھویں صدی عیسوی میں ہوئی تھی اور اسے اس صدی کے اوائل میں پرتگیز اس ملک میں لائے تھے ۔ گیلان میں اس کی کاشت ۱۸۷۵ - ۱۸۷۶ء میں شروع ہوئی تھی (تقی بہرامی: تاریخ کشاورزی ایران، تہران ۱۹۰۱ - ۱۹۰۲ء) .

افیون: یہ ثابت کرنا مشکل ہے کہ ایران میں پوست کی کاشت پہلی بار کب ہوئی ۔ محمد بن زکریا الرازی کے ہاں جنگلی اور کاشتہ پوست کا حوالہ ملتا ہے ۔ گیارھویں صدی ہجری/سترھویں صدی عیسوی میں پوست کی کاشت پوری طرح ہو رہی تھی (دیکھیے Kaempfer : *Amoenitas Exoticae*) ۔ ریشم کی صنعت پر زوال آیا تو اس کے بدل کے طور پر سارے ملک میں پوست کی کاشت ہونے لگی ۔ صوبۂ فارس میں اس کی ترویج ۱۸۶۸ - ۱۸۶۹ء میں ہوئی (مرزا حسن فسائی: فارس نامۂ ناصری، تہران ۱۸۹۳ء تا ۱۸۹۶ء، ۲ : ۳) ۔ پوست اگانے کی ممانعت ۱۹۵۲ میں ہوئی تھی، لیکن اس پر عملدرآمد ۱۹۵۶ء میں ہوا تھا ۔ اس سے قبل پوست کی زیادہ تر کاشت اصفہان، فارس اور خراسان میں ہوتی تھی ۔ ہمدان اور کرمان شاہ میں بھی اس کی فصل ہوتی تھی ۔ عمدہ افیون آبادہ، کرمان، یزد، بروجرد اور وراسین سے آتی تھی ۔ اس کی تخم ریزی اکتوبر سے دسمبر تک اور کہیں کہیں موسم بہار میں بھی ہوتی ہے ۔ جب موسم بہار آتا ہے تو پوست سے گھاس پھوس علحدہ کیا جاتا ہے، جس سے پودا پتلا سا رہ جاتا ہے ۔ مئی اور جون میں اس کی آبیاری ہوتی ہے ۔ جنوب کے گرم اضلاع میں اس کے رس کو مئی یا اس سے ایک ماہ قبل اکٹھا کیا جاتا ہے اور یہ عمل اگست تک جاری رہتا ہے ۔ شام کے وقت بیج کی ڈوڈی میں عمودی یا وتری تراش لگا دی جاتی ہے، جس سے رات بھر رس یا عرق نکلتا رہتا ہے؛ تھوڑا سا سوکھ جاتا ہے تو صبح کو کند چاقو سے چھیل دیا جاتا ہے ۔ یہ عمل دو دفعہ دہرایا جاتا ہے، یا اگر فصل کی حالت بہت اچھی ہو تو کئی دنوں کے وقفے کے بعد یہ عمل تین بار کیا جاتا ہے (A. R. Neligan : *The opium question with special reference to Persia*، لنڈن ۱۹۲۷ء) .

چائے: انیسویں صدی عیسوی کے آخر میں صنیع الدولہ نے چائے کی کاشت کو مازندان میں رائج کرنے کی کوشش کی تھی ۔ بعد ازاں اس کی کاشت مختصر سے پیمانے پر ہوتی رہی ۔ ۱۹۲۸ - ۱۹۲۹ء میں چائے کا بیج مشرق بعید سے لایا گیا تھا ۔ اس وقت سے اس کی کاشت کو مغربی مازندان میں خوب فروغ حاصل ہوا ہے ۔

ریشم: یہ ایران کی قدیمی پیداوار ہے ۔ ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی میں ریشم کی تجارت خاصی اہم تھی، لیکن اس کے عروج کا زمانہ گیارھویں صدی ہجری/سترھویں صدی عیسوی تھا ۔ انیسویں صدی عیسوی میں اس کی پیداوار گھٹ گئی کیونکہ ۱۸۶۴ء میں ریشم کے کیڑوں میں بیماری پڑ گئی تھی ۔ بعد ازاں نئے کیڑے استعمال میں لائے گئے

(تقی بہرامی : کتاب مذکور، ص ۹۹ ببعد) - شہتوت کے درخت، جس پر ریشم کے کیڑے پلتے ہیں، سارے ملک خاص کر شمال میں پھیلے ہوئے ہیں - ریشم کے کیڑوں کے انڈوں سے بچے نکالنے کے بارے میں شمالی ایران میں ایک عجیب رسم پائی جاتی ہے- یہ کیڑے کاغذ کے پرزے پر باندھ لیے جاتے ہیں اور انسانی جسم پر رکھ کر ان کو گرمی پہنچائی جاتی ہے (Hanway : *An historical account of the British trade over the Caspian Sea*، لنڈن ۱۷۶۲ء، ۱ : ۱۸۹ ببعد؛ Curzon : *Persia*، ۱ : ۳٦۹؛ نیز رک به حریر).

چھوٹی فصلیں: دالیں اور تیل نکالنے والے بیجوں کی وسیع پیمانے پر کاشت ہوتی ہے۔ ان کے علاوہ چارہ اگانے والی فصلوں، مثلاً سہ برگہ اور نَفَل (ایک قسم کی گھاس) کی بھی زراعت ہوتی ہے - مختلف اقسام کی سبزیاں شہری آبادی کے قریب اگائی جاتی ہیں - فتح شاہ کے زمانے میں سر جان میلکم ایران میں آلو لایا تھا (مآثر الآثار، ص ۱۱۲؛ Kaye : *Life and correspondence of Major - General Sir John Malcolm*، ۲ : ۴۷، ۴۸) - رنگ چڑھانے والے پودے زیادہ تر مرکزی زاغروس کے علاقوں اور کرمان میں کاشت ہوتے ہیں - صناعت میں کام آنے والے پودے، مثلاً زعفران، شاہ دانہ اور کتان بھی یہیں ہوتے ہیں اور دِزفُل اور شُستر کے علاقوں میں نیل اور مجیٹھ۔ نیل کی کاشت کو عضدالدولہ بویہی نے رائج کیا تھا (دیکھیے ابن الاثیر : الکامل فی التاریخ، ۸ : ۵۱۳)- یزد اور کرمان کے گرد و نواح میں حنا اور مازندران میں پٹ سن کی کاشت نہایت قدیم زمانے سے ہوتی چلی آئی ہے (دیکھیے Spuler : کتاب مذکور، ص ۳۸۹) - نباتاتی گوند (جس میں کتیرا گوند شامل ہے) کی کاشت برآمد کی خاطر کی جاتی ہے - کتیرا گوند اوائل عہد اسلام میں بھی معروف تھا (دیکھیے حدود العالم، ص ۱۰۸ تا ۱۱۰) - شاہ بلوط زیادہ تر کردستان میں ہوتا ہے - مختلف اقسام کے پھولوں اور بید خشک کی کاشت عطر سازی کے لیے ہوتی ہے (Spuler : کتاب مذکور، ص ۳۸۹ تا ۳۹۰) - پھولوں سے شہد کی مکھیوں کی بھی پرورش ہوتی ہے.

پھل : پھلوں کی کاشت کے لیے ایران زمانۂ قدیم سے مشہور رہا ہے (دیکھیے Spuler : کتاب مذکور، ص ۳۸۸) - کئی قسموں کے انگور کی کاشت ہوتی ہے اور یہ ۴۰۰۰ فٹ کی بلندی تک پائے جاتے ہیں- کردستان کے بعض علاقوں کو چھوڑ کر انگور کی کاشت آبیاری سے ہوتی ہے - موسم سرما میں بلند میدانوں میں انگوروں کی بیلیں مٹی سے ڈھکی رہتی ہیں - خوبانی، آڑو، شہد، انجیر، خربوزہ، انار، آلوچہ، آلو بخارا، چیری، ناشپاتی اور سیب کی وسیع پیمانے پر کاشت ہوتی ہے۔ لیموں اور چکوترے وغیرہ بحیرۂ خزر کے صوبوں اور جنوبی ایران، بالخصوص خوزستان اور جنوبی فارس میں ہوتے ہیں لیموں اور چکوترے وغیرہ کی کاشت بام کے علاقے تک ہوتی ہے - جنوبی ایران اور خلیج فارس کے ساحلی میدانوں میں کھجوروں کی کاشت کاری خوب ہوتی ہے- مارچ یا اپریل میں مادہ پودے کو نر پودے سے باردار کیا جاتا ہے - بعض اوقات پچاس پودوں کو باردار کرنے کے لیے صرف دو نر پودے کافی ہوتے ہیں (دیکھیے نصیر الدین طوسی : اخلاق ناصری، مطبوعۂ تہران، ص ۲۰۵ تا ۲۰٦؛ وہ کھجوروں کی اس خاصیت سے واقف تھا) - اخروٹ اور خاص طور پر بادام اور پستے کے درخت بڑی اہمیت کے حامل ہیں - عہد اسلام کے اوائل میں لیموں کی کاشت نیشاپور، کرمان، دیلم اور فارس میں ہوتی تھی (دیکھیے Spuler : کتاب مذکور، ص ۳۸۷) - آج کل اس کی کاشت کا سب سے بڑا مرکز مازندان میں رود بار ہے -

انیسویں صدی کے وسط میں جب ریشم کی پیدوار گھٹ گئی تو لیموں کی کاشت کے رقبے میں اضافہ ہو گیا (*Persia revisited* : T. E. Gordon، لنڈن ۱۸۹۶ء، ص ۱۶۳؛ *Persia* : Curzon، ۱ : ۳۶۸) - انگور اور دوسرے پھلوں میں قلم لگانے کا رواج دیر سے چلا آ رہا ہے (دیکھیے فخرالدین الرازی : جامع العلوم، مخطوطہ در موزۂ برطانیہ، عدد Or. ۲۹۷۲، ورق ۱۳۲ - الف تا ۱۳۳ - ب؛ چہاردہ رسالہ، طبع سید محمد باقر سبزواری، تہران ۱۹۶۲ء، ص ۱۴۶ تا ۱۵۱) - آج کل کرمان اور فارس میں جنگلی باداموں کے درختوں میں بادام اور پستے کی پیوند کاری ہوتی ہے۔

اگرچہ اراضی بڑے بڑے جاگیرداروں کی ملکیت ہے، لیکن وسیع کاشت استثنائی حالتوں میں ہوتی ہے۔ زرعی اراضی کی اکائی جفت، خیش یا زوج ہوتی تھی۔ گزران کے لیے کاشت کاری کی جاتی تھی - صحیح معنوں میں زیر کاشت اراضی [کی اکائی] زمین کا وہ رقبہ ہوتا تھا جس کی فصل کی کاشت دو بیل سال بھر میں کرتے تھے - رقبے کی مقدار کا انحصار زمین کی نوعیت، زراعت کی قسم (بارانی یا نہری)، فصلوں کی اقسام، زیر استعمال حیوانات اور اس بات پر ہوتا تھا کہ زمین پر کتنا بار ہے - زیر کاشت اراضی کی اوسط مقدار ساٹھ سے بیس ایکڑ تک ہوتی تھی - بعض علاقوں میں پٹہ داریاں بہت چھوٹی ہوتی تھیں - اس ضمن میں مثال کے طور پر اصفہان کے ایک ضلع ماربین کی مثال پیش کی جا سکتی ہے، جہاں پھاوڑے سے کاشت ہوتی ہے - کسان اور زمیندار کے تعلقات باضابطہ اور آج بھی کسی حد تک بٹائی (سزارعة) پر قائم ہیں - پٹہ داری موروثی ہے - فصل کاٹنے کے وقت یا سال میں دوسرے موسموں کے مواقع پر زائد مزدور کام کے لیے رکھ لیے جاتے ہیں۔ بعض علاقوں میں تین یا چار پٹہ داریوں کو ملا کر ایک وحدت (بنا) قائم کر دی گئی ہے۔ بعض اضلاع میں ایک خاص مدت کے گزرنے کے بعد کسانوں میں زمین کی دوبارہ تقسیم قرعہ اندازی سے ہوتی تھی۔

مرتفع میدانوں میں ہل جوتنے کے لیے اکثر بیل، لیکن کہیں کہیں گدھے بھی استعمال ہوتے ہیں - علاوہ ازیں خوزستان میں خچروں سے، خلیج فارس کے ساحلی علاقوں، میان دو آب (آذربیجان) اور سہ آباد (کردستان) میں بھینسوں سے اور ایرانی بلوچستان میں اونٹوں سے بھی ہل چلانے کا کام لیا جاتا ہے - بعض علاقوں، خاص طور پر سیستان میں مویشی پالنے والے کاشتکاروں کو بیل کرائے پر دیتے ہیں - جہاں زمین سخت ہوتی ہے وہاں بیلوں کی ایک سے زیادہ جوڑی سے کام نکلتا ہے (دیکھیے Morier : *Second Journey through Persia, Armenia and Asia Minor to Constantinople in the Year 1810 and 1816*، لنڈن ۱۸۱۸، ص ۳۰۴) - بار برداری کے جانور زیادہ تر گدھے اور اونٹ ہیں - چھوٹی بیل گاڑیاں مغربی آذربیجان کے علاوہ فریدان کے بعض ارمن دیہات میں پائی جاتی ہیں۔

ہل (خیش) ہُک کی شکل کا ہوتا ہے، جس کے آگے لوہے کی پھالی لگی ہوتی ہے۔ ہل کا ہرس ایک رسی سے جوئے کے ساتھ باندھ دیا جاتا ہے۔ ہل کی پھال نہیں ہوتی۔ زمین چاک ہوتی چلی جاتی ہے اور ڈھیلے دار کھردری تہ نکل آتی ہے۔ جو ہل (۱) فارس، کرمان اور بلوچستان؛ (۲) اصفہان، ہمدان، تہران اور آذربیجان اور (۳) گیلان اور مازندان میں استعمال ہوتے ہیں ان میں تھوڑا سا فرق ہوتا ہے - بیج بکھیر کر بویا جاتا ہے۔

ہل کے علاوہ ایک طرح کا دندانے دار سراون بھی استعمال کیا جاتا ہے - جنوبی اور وسطی ایران میں استعمال ہونے والے سراون کی شکل اس سراون سے قدرے مختلف ہوتی ہے جو شمال مغربی ایران میں

استعمال ہوتا ہے۔ سہاگے بھی دو قسم کے ہوتے ہیں۔ بڑے سہاگے کو ہل کے بیل سے چلایا جاتا ہے اور چھوٹے سہاگے کو (جو مرکزی ایران میں کتر کہلاتا ہے اور نہروں وغیرہ کے پشتے بنانے کے کام میں لایا جاتا ہے) دو آدمی چلاتے ہیں: ایک کھینچتا ہے اور دوسرا دھکیلتا ہے۔ ملک میں تین قسم کے پھاوڑے استعمال ہوتے ہیں: فارس میں چوبی دستے والا پھاوڑا کام میں لایا جاتا ہے، جنوبی ایران میں مڑے ہوئے پائیدان والا اور آذربیجان میں گھومتے سرے والا۔

غلہ درانتی (داس) سے کاٹا جاتا ہے، جس کا پھل سادہ ہوتا ہے۔ شمالی آذربیجان میں استعمال ہونے والی بڑی درانتیاں انیسویں صدی عیسوی میں روس سے لاکر یہاں رائج کی گئی تھیں۔ ایک چھوٹی دندانے دار درانتی گھاس اور چارہ کاٹنے کے کام آتی ہے۔ اناج کے گٹھے باندھ لیے جاتے ہیں اور ان کو سوکھنے دیا جاتا ہے، یا براہ‌راست گاہنے کی جگہ (خرمن‌گاہ) تک پہنچا دیا جاتا ہے۔ پھلی دار فصلوں، مثلاً مٹر اور السی وغیرہ کو ڈنڈوں سے کوٹا جاتا ہے۔ ملک کے جن حصوں میں کاشت کاری کے حیوانات کم یاب ہیں، گندم بھی اسی طرح گاہی جاتی ہے۔ گاہنے والے تختے کے زیریں حصہ میں نوکدار پتھروں کے ٹکڑے لگے ہوتے ہیں اور انھیں سیدھا رکھنے کے لیے لکڑی کی پچریں۔ اس تختے سے اناج گاہنے کا کام اس طرح لیا جاتا ہے کہ اس پر ایک آدمی کھڑا ہو جاتا ہے، پھر کسی رسی سے اس کو جوئے کے ساتھ باندھ دیا جاتا ہے اور بیل یا دوسرے جانور اسے لے کر خرمن گاہ کے فرش پر چکر لگاتے ہیں۔ شمال مشرقی، مرکزی اور جنوبی ایران میں گہائی کے لیے پہیے یا تختے والا (جُون، چان؟) دراسہ بھی استعمال میں لایا جاتا ہے۔ یہ ثلج نما گاڑی ہوتی ہے، جس کے نیچے گھومنے والے پہیے لگے ہوتے ہیں اور اسے دو بیل کھینچتے ہیں۔ اناج گاہنے کا تیسرا طریقہ یہ ہے کہ بہت سے بیل، گدھے یا گھوڑے غلے کو پاؤں سے روندتے ہیں۔ اناج سے بھوسا علحدہ کرنے کے لیے لکڑی کے سرشاخوں سے کام لیا جاتا ہے۔ اس غرض سے اناج کو چھے یا سات فٹ اوپر اچھالا جاتا ہے۔ اناج کے دانے زمین پر آرہتے ہیں جبکہ بھوسے کو ہوا اڑا کر لے جاتی ہے اور اس کا الگ ڈھیر لگ جاتا ہے۔ بعض اوقات لکڑی کے بیلچوں سے دوسری اڑائی ضروری ہوتی ہے۔ گاہتے اور اڑاتے وقت غلے کے ساتھ مٹی اور پتھر شامل ہو جاتے ہیں۔ ان کو علحدہ علحدہ کرنے کے لیے دانے کو چھانا اور پھٹکا جاتا ہے۔ ایک دن میں دو آدمی بیس سے پچیس مکعب فٹ تک غلے کو بھوسے سے علحدہ کر سکتے ہیں۔ گدھے اور بار برداری کے دوسرے جانور اناج کی بوریوں کو گوداموں میں پہنچاتے ہیں۔ بھوسے کو جالوں میں بھر کر لے جاتے ہیں، جو گدھوں گھوڑوں اور بیلوں کی خوراک کے کام آتا ہے (H. E. Wulff: *Agricultural Imiplements in Persia*، در *Power farming and better farming digest*، سڈنی، اکتوبر ۱۹۵۸ء).

بھیڑ اور بکریاں ٹھنٹھ کھیتوں میں چرائی جاتی ہیں۔ ان کے گوبر سے کسی حد تک کھاد کا کام بھی لیا جاتا ہے، لیکن زیادہ تر یہ ایندھن کے طور پر استعمال ہوتا ہے۔ بعض بارانی علاقوں میں بارش اتنی تھوڑی ہوتی ہے کہ اس سے کھاد نہیں گلتی۔ شہری مضافات میں گھروں کا گندہ پانی اور کیچڑ بطور کھاد استعمال ہوتا ہے۔ اسی طرح پرانے کنوؤں اور شکستہ عمارتوں کی مٹی توڑ کر کھیتوں میں پھیلائی جاتی ہے (دیکھیے J. B. Frasen: *'C. Winter's Journey*، لنڈن ۱۸۳۸ء، ۲: ۶۵)۔ باقاعدہ کھاد کھیتوں سے زیادہ باغوں میں ڈالی جاتی تھی اور ان کی کشت زاری بھی سال کے بعد ہوتی تھی۔ اصفہان کے

ضلع میں میناروں اور برجوں سے کبوتروں کی بیٹ جمع کر کے خربوزے اور ناشپاتی کی کاشت کے لیے اسے بطور کھاد استعمال کیا جاتا ہے (دیکھیے Voyages : Chardin، ایمسٹرڈم ۱۷۱۱ء، ۲ : ۵۷) - امام فخر الدین الرازی نے پرندوں کی بیٹ اور سنکھیا کے مرکب کا ذکر کیا ہے (جامع العلوم، ورق ۱۳۲ - الف) - کرمان میں پستے کے درختوں میں مچھلیوں کی کھاد ڈالی جاتی ہے - پچھلے چند سالوں میں کیمیاوی کھاد کی بھی ترویج ہوئی ہے، لیکن اس کا استعمال شاذ و نادر ہے.

غیر مزروعہ زمین اور فصلوں کے ادل بدل کے عمل میں کافی اختلاف پایا جاتا ہے - غیر مزروعہ زمین لمبے عرصہ کے لیے خالی چھوڑ دی جاتی ہے - آب پاشی ندی نالوں کی طغیانی سے ہوتی ہے - انگور کے باغات، خربوزہ کے کھیتوں اور منڈی میں بکنے والے پھلوں کے باغات کے اندر آبپاشی کچی نالیوں کے ذریعے کی جاتی ہے - قناتوں (زمین دوز نالیوں) کے ذریعے سیراب ہونے والی اراضی کے اس حصے میں عام طور پر زیادہ پانی لگایا جاتا ہے جو ان کے دہانے کے قریب واقع ہوں تاکہ پانی ضائع نہ جائے - اسی لیے پچھلے حصوں میں کاشت کاری بہت کم ہوتی ہے.

ایران کے بہت سے حصوں میں فصلوں کی حفاظت رات کے وقت خاص طور پر کرنی پڑتی ہے تاکہ جنگلی سور اور دوسرے جانور فصلوں کو تباہ نہ کر دیں - بعض علاقوں میں ڈراونے (مترسک) بھی نصب کیے جاتے ہیں (دیکھیے C. E. Yate : Khurasan and Sistan، لنڈن ۱۹۰۰ء، ص ۱۶۸، ۲۸۳).

گزشتہ چند برس میں مشینی زراعت کو کچھ فروغ حاصل ہوا ہے - ۱۹۵۲ء سے ٹریکٹروں اور کٹائی کی مشینوں کا استعمال روز افزوں ہے؛ پھر بھی ان کی تعداد مقابلۃً کم ہی ہے - صرف دشتِ گرگان ایسا علاقہ ہے جہاں غلہ اگانے والی ساری اراضی اور کپاس پیدا کرنے والی تھوڑی سی اراضی مشینی کاشت کے زیر عمل آ چکی ہے.

شاہی اراضیات (خالصہ) سے قطع نظر حکومت کو زراعت کے کاموں سے کوئی دلچسپی نہیں تھی، اگرچہ وہ محاصل کے نقطۂ نظر سے ملک کی خوشحالی اور زراعت کا ضرور خیال رکھتی تھی - ۱۸۷۹ء میں پہلی دفعہ زراعت، تجارت اور عمارات کی وزارت کی تاسیس ہوئی - ۱۸۹۱ - ۱۸۹۲ء میں زراعت اور تجارت کے محکموں کو قومی معیشت اور شاہرات کی وزارت کی تحویل میں دے دیا گیا - زراعت اور صنعت کے محکموں کو ۱۸۹۳ - ۱۸۹۴ء میں ملا کر ایک محکمہ قائم کر دیا گیا - بعد ازاں یہ محکمے دوبارہ علٰحدہ علٰحدہ ہو گئے - ۱۸۹۷ - ۱۸۹۹ء میں وزارت شاہی اراضیات (وزارت خالصہ جات و رقبات درالخلافہ) وزارت شاہی اراضیات و زراعت بن گئی - آگے چل کر شاہی اراضیات کا شعبہ وزارت مالیات کے تحت آ گیا - دستوری عہد میں زراعت کو بہت سے انتظامی نشیب و فراز کا سامنا کرنا پڑا - سب سے پہلا زراعتی اور صنعتی رسالہ ۱۸۸۰ء میں شائع ہوا تھا - یہ مجلہ، جو کہ پندرہ روزہ تھا، وزارت زراعت و صنعت کے زیر اہتمام شائع ہوتا تھا - ایران میں پہلا زراعتی سکول مدرسۂ مظفری تہران تھا، جس کا افتتاح ۱۹۰۱ - ۱۹۰۲ء میں ہوا تھا - یہ مدرسہ چھے سال بعد بند ہو گیا - دوسری دفعہ ایک زراعتی سکول ۱۹۱۹ء میں تہران کے قریب کرج میں کھولا گیا - ۱۹۳۳ - ۱۹۳۴ء میں یہ زراعتی درسگاہ ترقی کر کے ہائی سکول اور ۱۹۴۳ - ۱۹۴۴ء میں کالج بن گئی - ۱۹۴۸ - ۱۹۴۹ء میں وزارت زراعت کی ماتحتی سے نکال کر اس کالج کا الحاق جامعۂ تہران سے کر دیا گیا - ۱۹۵۲ -

۱۹۵۳ء میں آپنے دو حصوں میں تقسیم کر دیا گیا۔ ان میں سے ایک زراعتی کالج تھا اور دوسرا وٹرنری کالج (دانشکدۂ معالجۂ حیوانات) ۔ ان دونوں کو جامعۂ تہران کے نظام سے منسلک کر لیا گیا تھا ۔ زراعتی تجربات بالخصوص کرج کے سرکاری زراعتی فارم میں ہوتے ہیں.

مآخذ : متن میں مذکور کتابوں کے علاوہ دیکھیے (۱) A.K.S. Lambton : *Landlord and Peasant in Persia*، اوکسفرڈ ۱۹۵۳ء؛ (۲) تقی بہرامی : جغرافیۂ کشاورزی ایران، تہران ۱۹۵۴ - ۱۹۵۵ء؛ (۳) فرہنگ رستائی، ۳ جلدیں، تہران ۱۹۲۷ - ۱۹۲۸ء؛ (۴) W. B. Fisher : *The Middle East*، لنڈن ۱۹۵۰ء؛ (۵) *The Middle East, A Political and Economic Survey*، بار سوم، اوکسفرڈ ۱۹۵۸ء؛ (۶) عبدالرحیم زرابی : تاریخ کاشان، طبع ایرج افشار، تہران ۱۹۵۶ - ۱۹۵۷ء، ص ۱۴۴ ببعد؛ (۷) Macdonald Kinneir : *A Geographical Memoir of the Persian Empire*، لنڈن ۱۸۵۳ء؛ (۸) P. H. T. Beckett : *The Soils of Kerman, South Persia*، در *The Journal of Soil Science*، یکم مارچ ۱۹۵۸ء؛ (۹) وہی مصنف : *Agriculture in Central Persia*، در *Tropical Agriculture*، یکم جنوری ۱۹۵۷ء؛ (۱۰) H. L. Rabino : *Report on the production of rice in the provinces of Gilan, Mazandaran and Astarabad*، در *Board of Trade Journal*، ۲۰ اپریل ۱۹۰۷ء؛ (۱۱) وہی مصنف : *Silk Culture in Persia*، در مجلۂ مذکور، ۶ جون ۱۹۰۷ء؛ (۱۲) H. L. Rabino و D. F. Laftant : *La culture du riz en Gilan*، در *Annales de l'Ecole Nationale d' Agriculture de Montpelier*، ۱۹۱۱ء؛ (۱۳) *Culture du tabac en Guilan*، در *Progrès viticole Montpelier*، ۱۹۱۱ء؛ (۱۴) *Culture de la gourde a Ghalian en Gilan et en Mazandaran*، در *RMM*، ج ۲۸ (۱۹۱۴ء)؛ (۱۵) *Culture de la canne à sucre en Mazanderan*، در مجلۂ مذکور؛ (۱۶) محمد حسین دانشی : *Vocabulaires agricoles en langue persane*، تحقیقی مقالہ، پیرس ۱۹۶۳ء (غیر مطبوعہ) - مزید برآں عرب اور ایرانی جغرافیہ نویسوں کی تصانیف اور مقامی تاریخوں میں بھی زراعت کے متعلق منتشر معلومات ملتی ہیں.

(A. K. S. LAMBTON)

۴ - مملکت عثمانیہ

آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی اور گیارھویں صدی ہجری / سترھویں صدی عیسوی کے دوران میں، جبکہ مملکت عثمانیہ میں تیماری نظام رائج تھا تو رقبہ، یعنی بلا لگان مزروعہ اراضی، حکومت ہی عطا کر سکتی تھی - عثمانی ترکوں کے بر سر اقتدار آنے سے قبل آنا طولی کی مسلم ریاستوں نے جن اراضیات کو ''وقف'' یا ''ملک'' قرار دیا تھا، ان کے حق ملکیت کو ترکوں نے جزوی طور پر مستقل کر دیا، لیکن سلطان محمد ثانی نے طرابزون کے مسیحی راہب خانوں سے ملحقہ اراضی کی طرح (باش وکالت ارشیوی، مالیہ دفتر، عدد ۸۲۸) ان میں سے بعض کو بھی ''میری'' اراضی میں تبدیل کر دیا (رک بہ محمد ثانی، در اِ ت، ص ۵۳۳) - عام طور پر جب مرکزی حکومت طاقتور ہوتی تھی تو وہ شاہی اراضیات کے رقبے کو وسعت دینے کی کوشش کرتی تھی.

گزشتہ چند صدیوں میں مروجہ عرفی قوانین [رک بہ قانون] کی رو سے قطعات اراضی ٹھیکے پر کسانوں کو دیے جاتے تھے - یہ قطعات عام طور پر چفت یا چفتلک کہلاتے تھے - سرکاری اراضی (رعیتلک) کو وقف، ملک یا ہبہ کرنے کا اختیار

کسان کو نہیں تھا - اگر وہ ان سے دستبردار ہونا چاہتا یا فروخت کرنا چاہتا تو اسے ''سپاھی'' سے اجازت لینی پڑتی تھی اور ایک مقررہ رقم (حق قرار) ادا کرنی پڑتی تھی (گیارھویں صدی ھجری / سترھویں عیسوی میں یہ رقم قیمت فروخت کا تین فیصد ہوتی تھی) - اس طرح کسان کو صرف حق انتفاع (''استقلال'') حاصل تھا اور اس کے بعد یہ حق براہ راست اس کے بیٹوں ھی کو منتقل ہو سکتا تھا (بعد ازاں لڑکیوں اور دوسرے رشتہ داروں کے حقوق تسلیم کیے جانے کے بارے میں دیکھیے برکان O. L. Borkan : تورک طوپراق حقوقی، در تنظیمات، استانبول ۱۹۴۰ء، ۱ : ۳۵۸ تا ۳۲۱) - چفت اراضی ناقابل تقسیم ہوتی تھی - اگر ایک سے زیادہ بیٹے وارث ہوتے تو سب کے سب حق انتفاع میں شریک سمجھے جاتے تھے - اصولی طور پر کسان ایسی اراضی سے دستبردار نہیں ہو سکتا تھا - اگر وہ یہ اراضی چھوڑنا چاہتا تو اس پر ''چفت بوزن رسمی'' کی ادائی لازم تھی (نویں صدی ھجری / پندرھویں صدی عیسوی میں پچاس آقچہ [رك بہ اقچہ] اور دسویں صدی عیسوی / سولھویں صدی عیسوی میں پچھتر آقچہ؛ اراضیات سے دستبردار ہونے والے کسانوں کی تعداد میں اضافے کے ساتھ چفت بوزن رسمی کی رقم میں بھی اضافہ ہوتا گیا اور جب آقچہ کی قیمت میں کمی واقع ہوئی تو یہ رقم تین سو آقچہ تک پہنچ گئی) - اگر کسان مسلسل تین سال تک زمین پر کاشت نہ کرتا تو یہ سرکاری زمین کسی دوسرے کسان کو عطا کر دی جاتی تھی - زمین کے استعمال میں کسی قسم کی تبدیلی نہیں ہو سکتی تھی - مثال کے طور پر مزروعہ اراضی چراگاہ میں تبدیل نہیں ہو سکتی تھی اور نہ اس میں سبزیاں یا پھل اگائے جا سکتے تھے - اگر سپاھی کی اجازت کے بغیر مزروعہ زمین کو انگوروں کے باغ یا سبزیوں کے کھیت کی صورت میں تبدیل کر لیا جاتا اور اس پر دس سال سے کم مدت کا زمانہ گزرا ہوتا تو اسے سابقہ حالت پر بحال کر دیا جاتا تھا - سرکار ہر کسان سے توقع رکھتی تھی کہ وہ عطا کردہ قطعۂ اراضی پر مقررہ قسم کا بیج بوئے - مکانوں کے ارد گرد یا شہروں کے قریب انگوروں اور سبزیوں کے باغات ان قوانین کی پابندی سے مبرا تھے کیونکہ ان پر حق ملکیت کے شرعی قوانین عائد ہوتے تھے - اراضی اور کسان کی حیثیت عرفی کی تصدیق تحریری طور پر کی جاتی تھی اور یہ مقررہ وقفوں کے بعد ہوتی رہتی تھی۔

مملکت عثمانیہ کا اصل مسئلہ زمین کی کمی کا نہیں بلکہ محنت کشوں کی قلت کا تھا - اسی وجہ سے کسان زمین سے چمٹے رہتے تھے - تیماری اراضیات کے بہت سے رقبے بلا مستاجر ہوتے تھے، جو ''مزرعہ'' اور ''اِکنلک'' کہلاتے تھے - حکومت کی انتہائی کوشش ہوتی تھی کہ کسان زمین چھوڑ کر کسی دوسری جگہ نہ چلے جائیں - ترک اراضیات پر اکسانے والے سپاھیوں کو سخت سزا دی جاتی تھی جبکہ بنجر اراضی پر کسانوں کو آباد کرنے کی ترغیب دلانے والوں کو انعام دیا جاتا تھا - سلیمان اول کے زمانے کے ''سِجلاتِ تحریر'' کے مطالعے سے یہ واضح ہوتا ہے کہ بہت سے نئی اراضیات، جو ''افرازات'' کے نام سے مذکور تھیں، زیر کاشت لائی جا چکی تھیں کیونکہ اس زمانے میں آبادی بہت بڑھ گئی تھی اور حکومت غیر مزروعہ اور بنجر زمینوں کی کاشت کی حوصلہ افزائی کرتی تھی - ایسی اراضیات اگلے حکم تحریر پر عملدر آمد ہونے سے قبل ''طپو رسمی'' کی ادائی سے مستثنی ہوتی تھیں ۔

اراضیات اور زراعت پر سرکاری اختیار کا مزید ثبوت حکومت کی عملی شرکت سے ملتا ہے -

اس سلسلے میں چاول کی کاشت کاری کی مثال بطور خاص پیش کی جا سکتی ہے ۔ اس نظام کا مقصد یہ تھا کہ فوج کے لیے رسد کی فراہمی باقاعدگی سے ہوتی رہے؛ چنانچہ اس کے تحت چاول کی کاشت اسینوں (جو انتظامی اور مالی تنظیم کے ذمہ دار تھے) اور چلتک رئیس لری (جو حقیقی زراعت کا جوابدہ ہوتا تھا) کے زیر نگرانی ہوتی تھی ۔ ہر چلتکجی کو حکومت کی طرف سے مخصوص رقبے پر بیج کی مخصوص مقدار بونی ہوتی تھی ۔ آبپاشی کی نہروں کی مرمت رئیس کی نگرانی میں ہوتی تھی ۔ فصل پکنے کے بعد بیج آئندہ فصل کے لیے علحدہ رکھ لیا جاتا تھا اور باقی ماندہ چاولوں کا آدھا حصہ سرکار لے لیا کرتی تھی (بعض علاقوں میں حکومت دو تہائی حصہ لیتی تھی) ۔ اس کے بدلے چلتک جیلر بعض دوسرے ٹیکسوں (زیادہ تر رسم چفت، رسم غنم اور عوارض) سے مستثنیٰ ہوتے تھے (چلتک جیلر کے لیے دیکھیے برکان : قانون لر، ص ۵۳، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۵؛ چلتک قانونی کے لیے دیکھیے مخطوعه، عدد ۵۱۲۰، ورق ۱۳۰ تا ۱۳۹، مجموعهٔ اسمعیل صائب، کتاب خانهٔ جامعهٔ انقره) ۔ روم ایلی میں چاولوں کی کاشت عثمانی ترکوں نے رائج کی تھی اور مریچ، قره صو، واردار اور سلامبریا Slambria کی وادیوں میں، جن پر سرکاری نگرانی قائم تھی، وسیع پیمانے پر چاول کی کاشت ہونے لگی (دیکھیے گوک بلگن : ادرنه و پاشا لواسی، استانبول ۱۹۵۲ء، ص ۱۲۵ تا ۱۵۰) ۔ سرکاری شرکت کا یہی نظام کاشت ان دیہات میں بھی مروج تھا جو استانبول میں خوراک کی بہم رسانی کے لیے شہر کے نواح میں بسائے گئے تھے ۔ ان میں جنگی اسیر (اورتق جی قُلُر) آباد کیے گئے تھے (دیکھیے برکان : قانونلر، ص ۸۶ تا ۱۰۹؛ وہی مصنف : ۱۵ و ۱۶ اسیر لرده عثمانلی امپرا طور لغنده طوپرک اشچیلغنن ارضنانزسیونو صقللری، در اقتصادی فیکلتی مجموعه سی، ۱ (۱۹۳۹ء) : ۲۹ تا ۴۳، ۱۹۸ تا ۲۴۵، ۳۹۷ تا ۴۴۷ ۔ دارالخلافه میں خوراک کی بہم رسانی کے ضمن میں مزید دیکھیے *Die verpflegung* : W. Hahn *Konstantinoples durch staatliche Zwangswirtschaft*، شٹٹ گارٹ ۱۹۲۶ء؛ *Istanbul dans* : R. Mantran *la seconde moitié du XVII siècle*، پیرس ۱۹۶۲ء، ص ۱۷۹ تا ۲۱۳).

ترکوں کے قدیم نظام اراضی کی بڑی خصوصیت یہ تھی کہ کسان اور اراضیات کو حکومت نے اپنے قابو میں کر رکھا تھا ۔ اس کی تہ میں مطلق العنان نظام حکومت کی فوجی اور مالی ضرورتیں کارفرما تھیں اور حکومت کا سب سے بڑا مقصد یہ تھا کہ تیماری اراضیات سے مالیہ وصول کیا جائے ۔ دسویں صدی ھجری / سولھویں صدی عیسوی میں ملک کے اندرونی خلفشار کے باعث ترکوں کا نظام اراضی ختم ہو گیا (دیکھیے قوچی بیگ : رساله، طبع اکسیت A.K. Aksüt، استانبول ۱۹۳۹ء، ص ۳۴ تا ۵۶) ۔ افراتفری اور بھاری محاصل کی وجہ سے کسان گروہ در گروہ زمین چھوڑ کر بھاگنے لگے ۔ گیارھویں صدی ھجری/ سترھویں صدی عیسوی میں زمین سے دستبردار ہونے کی تحریک خطرناک صورت اختیار کر گئی ۔ اس کا نام فرار عظیم (بیوک قاچقون) پڑ گیا تھا (دیکھیے م ۔ آق طاغ : ترکیه‌نن اقتصادی وزیتی، در بلتین، ۱۳ / ۵۱ (۱۹۴۹ء) : ۵۳۷ تا ۵۶۴ و ۱۴ / ۵۵ (۱۹۵۰ء) : ۳۱۹ تا ۴۰۵) ۔ بہت سے اضلاع میں مقامی عمائدین اور ینی چری متروکه مزروعه اراضی کو اپنے جانوروں کے لیے چراگاہ بنا لیتے تھے (م ۔ آق طاغ، در بلتین، ۱۴ : ۳۷۴، ۳۹۴) ۔ گیارھویں صدی ھجری / سترھویں صدی عیسوی میں اراضی اور رعایا کے لیے نافذ ہونے والے نئے قوانین (در *MTM*، ۱ (۱۳۳۱ھ) : ۴۹ تا ۱۱۲، ۳۰۵ تا ۳۴۸) ۔ اس مسئلے کے حل کی کوششوں کی نشاندہی

کرتے ھیں۔

گیارھویں - بارھویں صدی ھجری / سترھویں - اٹھارھویں صدی عیسوی میں مقاطعہ اور التزام [رک بآنہا] جیسے نظاموں کی وسعت پذیری سے زرعی حالات میں اھم تبدیلی واقع ھوئی اور نتیجۃً روم ایلی اور آناطولی میں آغاؤں، اعیان اور درہ بیگیوں کا ایک نیا طبقہ وجود میں آیا، جسے اگرچہ تاحین حیات ملکیت اراضی کے حقوق حاصل تھے، لیکن عملی طور پر وہ لوگ بڑے بڑے زمیندار بن گئے (مغربی آناطولی کے لیے دیکھیے چ - اولوچای: ۱۸ و ۱۹ یز یلردہ سروخندہ اشکیالک و خلق حرکت لری، استانبول ۱۹۵۵ء؛ مزید دیکھیے S. F. Millen : *Mustafa Pasha Bayrakatar*، ماسکو ۱۹۴۷ء) - اگرچہ محمود ثانی نے ۱۲۲۷ھ/ ۱۸۱۲ء میں اعیان اور درہ بیگیوں کو کامیابی سے زیر نگیں کر لیا تھا، لیکن اعیان اور درہ بیگی اپنے آپ کو معاشرتی اعتبار سے حکمران جماعت سمجھتے تھے - بہت سے علاقوں میں اس اراضی پر کسان کی حیثیت پٹہ دار یا بٹائی میں شریک کی ھو کر رہ گئی تھی، جو بطور مقاطعہ آغاؤں کے تصرف میں تھی - انیسویں صدی عیسوی میں یہی حالات کارفرما تھے جب بلقان میں کسانوں نے حکومت کے خلاف علم بغاوت بلند کیا (دیکھیے خ - اینارجق: تنظیمات نادر [؟]، در تاریخ آرشتر ملری، انقرہ ۱۹۴۱ء، ۲۳۷ تا ۲۶۳).

آمد و رفت میں مشکلات کی وجہ سے زرعی پیداوار عام طور پر مقاسی منڈیوں میں فروخت کی جاتی تھی - اناج ساحل کے قریبی علاقوں یا شہروں کے قرب و جوار یا فوجی شاھراھوں کے آس پاس تقسیم ھو جاتا تھا - آٹھویں - نویں صدی ھجری/چودھویں - پندرھویں صدی عیسوی میں اھل وینس اناج کی بہت بڑی مقدار مغربی آناطولی، تراکیہ (Thrace) اور تسالیہ (Thessaly) سے خریدا کرتے تھے (دیکھیے F. Thiriet : *Régestes des délibérations du Senat de Venise concernant la Romanie*، ج ۱ تا ۳، پیرس ۱۹۵۸ تا ۱۹۶۰ء) - اسی زمانے میں کپاس اور خشک میوے مغربی آناطولی سے شمالی ممالک کو برآمد کیے جاتے تھے (اس کے لیے دیکھیے خاص طور پر قرہ سان اور ارکلی کے سجلات محاصل، باش وکالت ارشیوی، مالیہ عدد ۶) - نویں صدی ھجری / سولھویں صدی عیسوی میں مغربی یورپ سے تجارت میں اضافہ ھوتا چلا گیا، جس سے مغربی آناطولی سے سوت اور سوتی مصنوعات کی برآمد بڑھ گئی (P. Masson : *Hist. du commerce français dans le Levant*، پیرس ۱۸۹۶ - ۱۹۱۱ء، ضمیمہ ۸؛ E. Arup : *Studier i Engelsk og Tysk Handelshistorie*، کوپن ھیگن ۱۹۰۷ء؛ ص ۱۰۹ ببعد، ۱۹۱ ببعد) - انیسویں صدی عیسوی میں، جیسا کہ P. de Tchihatche (*Asie Mineure*، ۳ جلدیں، پیرس ۱۸۶۷ء)، G. Perrot (*Souvenirs d'un voyage en Asie Mineure*، پیرس ۱۸۶۷ء) اور A. Ubicini (*Letters sur la Turquie*، پیرس ۱۸۵۱ء، ص ۲۴۴ تا ۲۶۵) کے مشاھدات سے پتا چلتا ھے، کسانوں کے زرعی آلات سراسر روایتی قسم کے ھوتے تھے - اس موضوع پر علم الاقوام کے حوالے سے مشاھدات (حامد کشای: ترکیہ خلقنن مدی کلچرینہ دائر ارشتر ملر، در تورک اتنوگرافیا درجیسی، ۱ (۱۹۵۶ء): ۷ تا ۵۵؛ *Contribution à l'étude de la culture matérielle des Bulgares*، در *Bulletin du Musée Nat. d'Ethnographie à Sofia*، ۸: ۵۵ تا ۱۰۹ و ۱۰-۱۱: ۱۳۰ تا ۱۶۵ و ۱۲: ۶۲ تا ۸۵) کے ساتھ سنجاقوں کے قوانین اور زراعت اور آبپاشی کے رجسٹروں کے تعلیقات کا مطالعہ بھی مفید ھوگا (مثلاً دیکھیے برکان: قانونلر اور *Monumenta Turcica*، ج ۱، سراجیوو ۱۹۵۷ء) - مفصل دفتر لر (رک بہ دفتر خاقانی) میں مختلف علاقوں میں فصلوں کی کاشت اور ان کے پیداوار کے بارے

علم (فلاحت)

میں ایسا مواد مل سکتا ہے جو ابھی تک مطالعہ و تحقیق کا محتاج ہے ۔ مختلف زرعی آلات کی فہرست قاضیوں کے سجلاتِ متروکات سے مل سکتی ہے ۔ آنا طولی کا کسان اپنی اراضی کو دو یا تین حصوں میں تقسیم کر دیتا تھا اور ہر حصے کو ایک یا دو سال کے لیے غیر مزروعہ رکھ چھوڑتا تھا (برکان : قانون لر) ۔ ایلخانی دور میں آنا طولی میں ذرائع آبپاشی کے متعلق اہم تفصیلات رشیدالدین کے مکتوبات میں ملتی ھیں (دیکھیے زکی ولیدی طوغان : رشید الدینن مکتوبلرندہ آنا طولی‌نن اقتصادی و مدنی حیاتنہ اید کایتلر، در استانبول یونیورسٹی اقتصادی فیکلتی مجموعہ سی، ۱۵ (۱۹۵۳ - ۱۹۵۴ء) : ۳۳ تا ۵۰؛ خواجہ رشید الدین فضل اللہ : کتاب مکاتبات رشیدی، طبع محمد شفیع، لاھور ۱۳۶۳ھ / ۱۹۳۵ء، ص ۲۲۰ تا ۲۳۰، ۲۳۴ تا ۲۳۶) ۔ عہد عثمانیہ میں وسطی آنا طولی اور دیار بکر کے بعض خشک علاقوں میں آبپاشی کا خاص بندوبست ھوتا تھا (میرا بلیق کے لیے دیکھیے برکان : قانون لر، ص ۴۲، ۴۶؛ نیز سلیمان اعظم کا قانون نامہ، در *TOEM*، تکملہ، ص ۶۵ تا ۶۶) ۔

ترکان عثمانی قدرتی طور پر فلاحت کے بارے میں مسلمانوں کی تصانیف سے آشنا تھے ۔ شیخ ابو زکّریا یحیٰی بن العوام کی کتاب الفلاحۃ کا ترکی میں ترجمہ مصطفٰی بن لطف اللہ نے ۹۹۸ھ / ۱۰۹۹ء میں کیا تھا (مخطوطات در کتاب خانۂ بایزید، مجموعۂ ولی الدین، عدد ۲۰۳۴ و موزۂ برسہ، عدد E ۳۲ و کتاب خانۂ جامعۂ استانبول) ۔ عثمانی ترکوں کی دو تصانیف زیادہ مشہور تھیں : (۱) الحاج ابراھیم بن محمد : رونق بستان (مخطوطہ در کتاب خانۂ سلیمانیہ، مجموعۂ اسد افندی، عدد ۱۰۰۹؛ طبعات : استانبول ۱۲۶۰ھ؛ قونیہ ۱۲۸۵؛ نیز طبع ھادیہ تنجر، انقرہ ۱۹۶۱ء [جدید رسم الخط میں، لیکن غیر تسلی بخش])؛ (۲) کیمانی : غرس نامہ، تالیف ۱۰۴۷ھ / ۱۶۳۷ء (دیکھیے تورک زراعت تاریخنی بر بکیش [؟ - کوی و زراعت کلکنمہ کنفرسی یاینی] ۔ استانبول ۱۹۳۸ء، ۴۳) ۔ ان دونوں کتابوں میں پھلدار درختوں کی کاشت کا ذکر ہے ۔ اس کے علاوہ زمین، شجر کاری، شاخ تراشی، قلم کاری اور درختوں کی بیماریوں اور ان کے علاج پر بھی ابواب پائے جاتے ھیں ۔ رونق بستان کے مصنف نے کتاب کی آخری فصل میں پھلوں کے جمع کرنے اور انھیں حفاظت سے رکھنے پر بحث کی ہے ۔ وہ خود لکھتا ہے کہ اس نے ادرنہ کے قریب ایک باغ لگوایا تھا ۔ اس طرح اس نے فلاحت کے متعلق معلومات میں اپنے ذاتی مشاھدات کی بنا پر اضافہ کیا ہے ۔

جہاں تک باغبانی کا تعلق ہے بارھویں صدی ھجری / اٹھارھویں صدی ھجری میں عثمانی ترک ایک بلند مقام پر پہنچ چکے تھے ۔ انھیں پھولوں، خصوصًا گل لالہ کی کاشت میں امتیاز حاصل تھا (دیکھیے جواد رشدی : ادبیات عمومیہ مجموعہ سی، عدد ۲۹، ۳۵، ۳۶) ۔ قصر سلطانی میں پھول اگانے والے مالیوں کی ایک علٰحدہ جماعت ھوا کرتی تھی، جن کا نگران شگوفہ باشی (چیچکچی باشی) کہلاتا تھا (دیکھیے فریدون : منشئات السّلاطین، بار دوم، ۲ : ۲۲۴ تا ۲۲۵) ۔ بڑے بڑے لوگ پھولوں کی نئی نئی قسمیں پیدا کرنے میں ایک دوسرے سے بازی لے جانے کی کوشش کرتے تھے ۔ کامیاب کشت کار کو صاحب تخم کا خطاب ملتا تھا ۔ کہا جاتا ہے کہ اسی صدی میں عثمانی ترکوں نے گل لالہ کی ۸۳۹ قسمیں پیدا کی تھیں (الف ۔ رفیق : لالہ دوری، ص ۴۶ تا ۴۷) ۔ ترکان آل عثمان نے پھول اگانے کے متعلق بہت سی کتابیں بھی لکھی تھیں، جن میں حسب ذیل مشہور ھیں : (۱) محمد رمزی : لالہ زارِ باغ قدیم؛ (۲) علی چلبی : شگوفہ نامہ؛ (۳) فتحی چلبی : تحفۃ الاخوان؛ (۴) لالہ زاری محمد : میزان الازھار؛

(۵) عثمان آفندی : کتاب النبات؛ (۶) عبداللہ آفندی : شگوفہ نامہ؛ (۷) حاجی احمد : نتائج الازہار، وغیرہ؛ نیز دیکھیے جواد رشدی : کتاب مذکور) - مشہور باغبانوں کے سوانح پر بھی کتابیں لکھی گئی ہیں، مثلاً تذکرۂ شگوفچیان کے نام سے عبداللہ آفندی اور رشدی زادہ رمزی کے تذکرے ملتے ہیں (مخطوطات، در مجموعۂ خالص آفندی و در مجموعۂ علی امیری).

دور تنظیمات [رك بآں] میں یورپی اثر کے تحت زرعی طور طریقوں کو ترقی دینے کی کوششیں ہوئیں - تقویم الوقائع کے شمارہ، بابت ۱۳ ربیع الثانی ۱۲۵۴ھ/ ۷ جولائی ۱۸۳۸ء، سے ''زراعت و صنائع مجلس'' کے قیام کا پتا چلتا ہے - ۱۲۵۹ھ / ۱۸۴۳ء میں ''مجلس زراعت'' کی تاسیس ہوئی، جو وزارت مالیات سے منسلک تھی - صوبوں میں زراعت کے ناظم بھیجے گئے (۱۳ رجب ۱۲۶۰ھ / ۲۹ جولائی ۱۸۴۴ء) - ۲۳ ربیع الثانی ۱۲۶۱ھ / یکم مئی ۱۸۴۵ء کو تمام صوبوں کے نمائندوں کی ایک کانگرس استانبول میں منعقد ہوئی - تمام شرکاے جلسہ نے زرعی محاصل میں تخفیف، زرعی قرضوں کے انتظام، دریاؤں پر قابو پانے اور سڑکیں بنانے کی ضرورت جیسے سوالات اٹھائے (A. Ubicni : *Letters sur la Turquie*، ص ۲۴۴ تا ۲۶۵، ان ہی نکات سے متعلق ہے) - پھر صفر ۱۲۶۲ھ /فروری ۱۸۴۶ء میں وزارت زراعت کی تشکیل عمل میں لائی گئی، جو بعد میں وزارت تجارت میں ضم کر دی گئی اور ۱۳۱۰ھ / ۱۸۹۲ء میں اس وزارت کی دوبارہ تشکیل وزارت جنگلات، معدنیات و زراعت (اورمان، معاون و زراعت نظارتی) کے نام سے ہوئی - استانبول کے نواح میں آیا مامہ کی جاگیر میں زراعت کے پہلے سکول اور ماڈل فارم کا قیام عمل میں آیا تھا، لیکن یہ دیرپا ثابت نہ ہوا - ترکیہ میں سائنسی زراعت کا فروغ ''زراعت و معالجۂ حیوانات دانشکدۂ خلق‌لی'' کا مرہون منت ہے، جس کی بنیاد ۱۳۰۸ھ/ ۱۸۹۰ء میں رکھی گئی تھی.

عہد تنظیمات میں کسانوں کی حالت سدھارنے کی مختلف کوششیں ہوئی تھیں - بعض علاقوں میں برائے نام تجویز منظور ہوئی تھی کہ اراضیات مقاطعہ آغاؤں سے حاصل کر کے کسانوں کو منتقل کر دی جائیں (دیکھیے انالجق **H. Inalcik** : تنظیمات و بلغار مسئلہ سی، انقرہ ۱۹۴۳ء) - ملکیت اراضی اور حق وراثت کو استحکام بخشنے والے اقدامات ناکافی تھے (دیکھیے برکان : تورک طوپرک حقوقی در تنظیمات، ۱ : ۳۹۹ تا ۳۴۱) بلکہ ان سے بڑے بڑے جاگیرداروں کو فائدہ پہنچتا تھا - ۱۲۷۴ھ/ ۱۸۵۸ء کے قانون اراضی بعض یورپی افکار کے حامل تھے، لیکن حقیقت میں یہ قوانین پرانے عثمانی قواعد و ضوابط کی تبویب تھے - کسانوں کو ساہوکاروں کی زیادتیوں سے محفوظ رکھنے کے لیے ایک قانون وضع کیا گیا، جس کی رو سے سود کی زیادہ سے زیادہ شرح پندرہ فیصد قرار دی گئی (باش وکالت ارشیوی، مہمی دفتر، عدد ۲۵۳، ص ۸ تا ۱۰) اور کسانوں کو تقاوی قرضہ دینے کے لیے دو کروڑ قرش کی سالانہ رقم مخصوص کی گئی - دوبریجہ میں زراعت کو فروغ دینے کی کوششیں خاص طور پر قابل ذکر ہیں - زرعی حالات کے جائزے اور مناسب سفارشات کے لیے ایک فرانسیسی ماہر کی خدمات حاصل کی گئیں (دیکھیے **A. Gaudry** : ***Recherches scientifiques en Orient***، پیرس ۱۸۶۰ء) - کسانوں میں عمدہ اقسام کے بیجوں کی تقسیم، لیموں اور شہتوت کے درختوں کی کاشت کو فروغ دینے کے لیے ٹیکس کی معافی اور جدید آلات کے استعمال کی حوصلہ افزائی، یہ سب اقدام جدید نظریے اپنانے کا نتیجہ تھے - ان اثرات کی بہترین مثال کے طور پر صوبہ ڈنیوب (شمالی بلغاریہ) میں مدحت پاشا (رك بآں) کی سرگرمیوں کا ذکر کیا جا سکتا

ہے، جس نے سب سے پہلے یورپ سے فصل کاٹنے اور اناج گاہنے کی مشینیں منگوائیں، ایک ماڈل فارم کی بنیاد رکھی اور کسانوں کو آسان شرائط پر قرضہ دینے کے لیے "منافع مسند قلری،، قائم کیا (دیکھیے علی حیدر مدحت : مدحت پاشا، حیات سیاسیسی، استانبول ۱۳۲۵ھ/۱۹۰۹ء، ص ۲۹) - اس زمانے میں یورپ کو زرعی پیداوار کی برآمد بڑھ گئی تھی (دیکھیے *British Policy and the Turkish Reform* : F. E. Bailey *Movement*، کیمبرج (میساچوسٹس) ۱۹۴۲ء، عدد ۶، ۷ و جداول ۸ تا ۱۴) - برطانیہ کی حوصلہ افزائی سے امریکہ کی خانہ جنگی کے دوران میں کپاس کی کاشت میں کافی توسیع ہوئی (دیکھیے تورک زراعت تاریخنی بکیش، ص ۱۲۷ تا ۱۳۶)۔

مآخذ : مقالے میں مذکور ہیں۔

(H. İNALCIK)

۵ - پاک و ھند

اس باب میں ازمنۂ متوسطہ، یعنی مسلمانوں کی آمد سے انگریزی تسلط تک کے دور میں برصغیر پاک و ھند کی زراعت کا جائزہ پیش کیا جاتا ہے۔

۱- زراعت : بعض اہم اختلافات کے باوجود برصغیر پاک و ھند کا قدرتی زراعتی ڈھانچہ حیرت ناک حد تک یکساں نظر آتا ہے - ملک کا بڑا حصّہ میدانوں پر مشتمل ہے - شمال میں گنگا اور سندھ کے میدان ھیں تو جنوب میں دریاؤں کی وسیع وادیاں - جنوبی ھند کی آخری نوک کو چھوڑ کر، جہاں موسم سرما میں بھی مون سون سے بارش ہوتی رہتی ہے، عام طور پر بارش موسم گرما میں ہوتی ہے - بارش کی کثرت کا اندازہ اس امر سے کیا جا سکتا ہے کہ نصف بھارت میں بارش کا سالانہ اوسط ایک سو سینٹی میٹر ہے - ازمنۂ متوسطہ کے بعض اہل قلم کو اس مبالغہ آرائی کے لیے معذور سمجھنا چاہیے کہ سارے ھندوستان کی زمین قابل کاشت ہے، مثلاً ابو الفضل (آئین اکبری، سلسلۂ مطبوعات ایشیاٹک سوسائٹی بنگال، ۲ : ۵ تا ۶) یا بابر کا یہ قول کہ ھندوستان میں فصلوں کے لیے کسی مصنوعی آبیاری کی ضرورت نہیں (بابر نامہ، مترجمۂ بیورج A. S. Beveridge، ۲ : ۴۸۸) - فطرت نے ھندوستان کو ایک عجیب و غریب نعمت بخشی ہے جو کہ ازمنۂ وسطٰی میں ھندوستانی زراعت کا خاص امتیاز سمجھی جاتی تھی، یعنی سال میں دو دفعہ فصلیں بوئی اور کاٹی جاتی ھیں : ایک فصل خریف، جو موسم خزاں کے آخر میں اکٹھی کی جاتی ہے اور دوسری فصل ربیع، جو موسم سرما کے اختتام پر ہوتی ہے۔

گیارھویں صدی ھجری / سترھویں صدی عیسوی کے زیرکاشت رقبے کے اعداد و شمار (جو کہ آئین اکبری، ص ۱۰۹۵، نیز عہد اورنگ زیب کی بعض دستاویزات میں محفوظ ھیں) اور موجودہ رپورٹوں کے تقابلی مطالعے سے پتا چلتا ہے کہ گیارھویں صدی ھجری / سترھویں صدی عیسوی میں جتنا رقبہ بہار، مشرقی و جنوبی اترپردیش، برار اور مغربی پاکستان میں زیر کاشت تھا وہ اس رقبے کا تقریباً نصف تھا جو موجودہ صدی کی ابتدا میں زیرکاشت آچکا تھا - اسی طرح مغربی اترپردیش، مشرقی پنجاب اور گجرات میں یہ موجودہ رقبے کے تیسرے سے پانچویں حصے تک کے برابر تھا (دیکھیے *Agrarian system of* : Irfan Habib *Mughal India*، ص ۱ تا ۲۲؛ *India at the* : Moreland *death of Akbar*، ص ۲۰ تا ۲۲، جہاں عہد اکبری میں زیر کاشت اراضی کا رقبہ اس سے بھی کم بتایا گیا ہے) - بعض خاص مقامات کے متعلق ھمیں جو معلومات دستیاب ہوتی ھیں ان سے پتا چلتا ہے کہ عہد وسطٰی میں بہت سے علاقوں میں وسیع جنگلات موجود تھے - مثال کے طور پر کٹھیر (روھیل کھنڈ)

کی جنگوں کے جو حالات مؤرخین نے لکھے ہیں، ان سے اس امر کا اظہار ہوتا ہے کہ اس علاقے میں تیرھویں اور چودھویں صدی عیسوی میں گھنے جنگلات پائے جاتے تھے۔ بعد کی تین یا چار صدیوں میں اس علاقے کو جنگلات سے صاف کر دیا گیا، لیکن مشرق کی جانب اور آگے اتربردیش کے شمال مشرق میں ترائی کے جنگلات اٹھارھویں صدی عیسوی تک قائم رہے (اب یہ گنجان آباد علاقہ ہے)۔ اس سلسلے میں دیکھیے *Atlas of Bangal* : Rennell، ۱۷۸۱ء، نقشہ ۱۰۔

قرون وسطیٰ میں مروجہ زراعتی طور طریقے آج بھی ہندوستان کے دیہات میں زیر عمل ہیں۔ سادہ اور بھدے اوزار، جن میں مقامی کاریگری اور ہنر مندی کی آمیزش دکھائی دیتی تھی، عام طور پر دیہات میں نظر آتے تھے۔ لکڑی کے ہل میں لگائی جانے والی لوہے کی نوک کا ذکر منوسمرتی (۱۰ : ۸۴) جیسی قدیم کتاب میں بھی ملتا ہے۔ فریر Fryer (۱۶۷۲ء تا ۱۶۸۱ء) کا مشاہدہ تھا کہ ہل کی پھالی لکڑی کی ہوتی تھی کیونکہ لوہا کم یاب تھا۔ اس کے برعکس امان اللہ حسینی (اوائل سترھویں صدی عیسوی) کا بیان ہے کہ کپاس بونے کے لیے ایک قسم کی کرالی استعمال کی جاتی تھی۔ گجرات کا ذکر کرتے ہوئے Thévenot لکھتا ہے کہ نیشکر کی کاشت میں مچھلی کی کھاد استعمال ہوتی تھی۔

بارش کے علاوہ کنووں، تالابوں اور نہروں سے آبپاشی ہوتی تھی۔ بابر نے کنووں سے پانی نکالنے کے دو عام طریقوں کا ذکر کیا ہے۔ ایک طریقہ یہ تھا کہ چمڑے کے ڈول (چرس) کے ذریعے پانی نکالا جاتا تھا اور اس کے لیے لکڑی کے چرخ پر رسا ڈالا جاتا تھا، جسے بیل کھینچتے تھے۔ ''یہ محنت طلب اور بھدا کام تھا''۔ آبپاشی کا دوسرا طریقہ رہٹ یا ارھٹ تھا، جس میں بابر نے بڑی دلچسپی لی۔ اسے انگریزی میں Persian wheel کہا جاتا ہے (بابر نامہ، مترجمۂ بیورج، ۱ : ۳۸۸ و ۲ : ۴۸۶)۔ فریر نے ڈھینکلی کا ذکر کیا ہے، جسے بوجھ رکھ کر چلایا جاتا تھا۔ ندی، نالوں پر بند باندھ کر آبپاشی کے لیے بڑے بڑے تالاب بنائے جاتے تھے؛ کہا جاتا ہے کہ فیروز شاہ (۷۵۲ھ/۱۳۵۱ء تا ۷۹۰ھ/۱۳۸۸ء) نے ان بندوں کے ذریعہ بہت سے تالاب بنوائے تھے (شمس عفیف : تاریخ فیروز شاہی، مطبوعۂ ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال، ص ۳۳۰)۔ سولھویں صدی عیسوی میں بہت بڑا بند باندھ کر اودھے پور کی جھیل تیار کی گئی تھی، جس کا دائرہ چالیس میل تھا (آئین اکبری، ص ۵۰۹)۔ خشک دریائی نالے طغیانی کے موسم میں دوبارہ جاری ہوجاتے تھے اور قدرتی نہروں کا کام دیتے تھے۔ دریائے سندھ کے طاس میں یہ نالے آبیاری کا اہم ذریعہ تھے۔ جب ان نالوں کے بعض حصے ریت سے بھر جاتے تو ان کی صفائی کے لیے مزدوروں کی ضرورت پڑتی تھی۔ ان کے علاوہ بڑی بڑی مصنوعی نہریں بھی تھیں۔ مشہور ترین نہر جمن غربی تھی، جو فیروز شاہ نے کھدوائی تھی۔ شاہ جہاں نے اس نہر کو دوبارہ کھدوا کر اس کی صف بندی کرائی تھی۔ دوسری اہم نہر جمن شرقی تھی (اوائل اٹھارھویں صدی)۔ یہ لمبی نہر فیروز شاہ نے [دریاے جمنا] سے نکلوائی تھی۔ مغل بادشاہوں نے دریاے راوی سے سدھنائی کے مقام پر، جہاں وہ میدان میں داخل ہوتا ہے (سولھویں صدی میں یا اس سے پہلے دریاے راوی سدھنائی میں بہا کرتا تھا)، بالائی سندھ سے بیگاریوہ (سترھویں اور اٹھارھویں صدی) پر اور سندھ کے ڈیلٹا میں خانوہ (اوائل سولھویں صدی) سے نہریں نکال کر نظام آبپاشی کا جال سا پھیلا دیا تھا۔

جن فصلوں کی آج کل کاشت ہوتی ہے، وہی ازمنۂ وسطیٰ میں اگائی جاتی تھیں۔ اس زمانے میں

بہت سے نئی فصلوں نے رواج پایا ۔ سترھویں صدی عیسوی کی ابتدا میں تمباکو کی کاشت پوری طرح رواج پا گئی تھی ۔ اسی صدی کے اختتام پر قہوہ کی کاشت کی ابتدا ہو چکی تھی جبکہ اگلی صدی (اٹھارھویں صدی عیسوی) کے اوائل میں کڑوی لال مرچ کی پیداوار سارے ملک میں پھیل گئی تھی ۔ نئی فصلوں میں مکّی، آلو، چاے اور مونگ پھلی کا شمار کیا جا سکتا ہے ۔

سترھویں صدی عیسوی میں (یا غالبًا اس سے قبل) فصلوں کی جغرافیائی تقسیم بعض اھم اعتبارات سے آج کل سے مختلف تھی ۔ چاول اور گندم کی فصلوں کے رقبے وہ ہوتے تھے جہاں کہ چالیس اور پچاس انچ کے درمیان سالانہ بارش ہوتی تھی، لیکن ازمنۂ وسطٰی میں نفع بخش فصلوں، بالخصوص کپاس اور نیشکر کی کاشت زیادہ وسیع پیمانے پر ہوتی تھی، کیونکہ ایک ھی رقبے میں زیادہ کاشت میں باربرداری کی مشکلات حائل تھیں ۔ ازمنۂ وسطٰی بلکہ انیسویں صدی عیسوی تک نیل کی کاشت ملک کے بڑے حصے میں ہوتی تھی، جو اب معدوم ہو چکی ہے ۔ اسی طرح پوست اور بھنگ کی کاشت بھی آج کل کی بہ نسبت وسیع پیمانے پر ہوتی تھی ۔ اس کے برعکس سن اگرچہ بنگال کے بعض علاقوں میں ہوتی تھی، لیکن ازمنۂ وسطٰی میں اس کی خاص اھمیت نہ تھی اور نہ اس سے کسی کو نفع کمانے کا خیال آیا تھا ۔ آج کل ریشم کے کیڑے پالنے کا زیادہ رواج نہیں رہا، لیکن قدیم زمانے میں ابریشم سازی کی صنعت بنگال اور کشمیر میں خوب رونق پر تھی ۔

اھم ترین پھل آم اور ناریل تھے ۔ اھل پرتگال سولھویں صدی عیسوی میں انناس لائے تھے، لیکن اسے جلد ھی ھندوستان کی آب و ھوا راس آ گئی ۔ مغلوں کے زمانے میں قلمیں لگانے کا عام رواج تھا ۔ جہانگیر کشمیر میں شاہ دانہ اور خوبانی میں قلم لگانے کا ذکر کرتا ہے (توزک جہانگیری، طبع سیّد احمد، ص ۲۹۹) ۔ امان اللہ خان نے آموں کی پیوند کاری کی شہادت دی ہے ۔ شاہ جہاں کے عہد کی ایک تاریخ سے پتا چلتا ہے کہ پیوند کاری سے لیموں کی قسم کے پھلوں میں خوب ترقی ہوئی (موزۂ بریطانیہ، مشرقی مخطوطات، عدد ۱۷۴، ورق ۱۰۲ الف) ۔ شاھنشاہ اور اعیان مملکت باغ لگوانے کے شائق تھے ۔ بیان کیا جاتا ہے کہ فیروز شاہ نے دہلی کے نواح میں بارہ سو باغات لگوائے تھے (تاریخ فیروز شاھی، ص ۲۹۵) ۔ مغلوں نے بہت سے باغات کو اپنے ناموں سے منسوب کیا ۔ یہ باغات مربع شکل میں تھے، جنھیں جابجا نہریں قطع کرتی تھیں ۔ ان نہروں میں پانی مختلف ترکیبوں سے لایا جاتا تھا ۔

۲ ۔ ازمنۂ وسطٰی میں فلاحت پر تصانیف: مختلف کتاب خانوں میں علم فلاحت کی کتابوں کی کم یابی سے اندازہ ہوتا ہے کہ قدیم ھندوستان میں زراعت کے بارے میں بہت کم کتابیں تصنیف ہوئی تھیں ۔ بعض کتاب خانوں میں ایک رسالے کے قلمی نسخے ملتے ھیں (مثلاً انڈیا آفس لائبریری، عدد I.O. ۲۷۰۲؛ علی گڑھ لٹن لائبریری، علوم فارسیہ عدد ۱۰؛ موزۂ برطانیہ، شعبۂ علوم مشرقی، عدد Or ۱۷۴۱، ورق ۲۰ الف تا ۴۸ الف) ۔ یہ رسالہ دراصل خان زمان امان اللہ حسینی (م ۱۰۴۶ھ / ۱۶۳۷ء) کی ایک موسوعاتی تصنیف گنج باد آورد کا باب نہم ہے ۔ مصنف نے خود اقرار کیا ہے کہ اس نے اپنی تصنیف میں کتاب شجرۃ النہال کو شامل کر لیا ہے ۔ یہ کتاب، جس کا تعلق باغبانی سے ہے، پندرھویں صدی عیسوی میں ایران یا وسط ایشیا میں لکھی گئی تھی (موزۂ بریطانیہ، مخطوطہ، عدد Add ۱۷۷۱، ورق ۱۰۷ ب تا ۲۶۹ ب وغیرہ) ۔ امان اللہ نے خود بھی بڑے اضافے کیے ھیں ۔ اس نے ھندوستانی پھلوں کی کاشت اور مزروعہ فصلوں کے متعلق بہت سی

معلومات بہم پہنچاتی ہیں ۔ بایں ہمہ بعض دلچسپ بیانات کے باوجود امان اللہ کی کتاب سطحی ہے اور اس میں شجرۃ النہال کی پیروی کرتے ہوئے بعض عطائیوں کے معمولات کی سفارش کی گئی ہے ۔ ابوالفضل نے اکبر کی حکومت کے نظم و نسق کے بارے میں جو مشہور کتاب آئین اکبری کے نام سے لکھی ہے (طبع بلاخمن، کلکتہ ۱۸۶۷ء / ۱۸۷۷ء) وہ زراعت کے بارے میں بہت زیادہ معلومات بہم پہنچاتی ہے ۔ اکبر کی سلطنت کے صوبوں کے تفصیلی حالات کے ضمن میں زرعی پیداوار کی قیمتوں کی فہرستیں، مختلف فصلوں پر مالگزاری کی شرح کے نقشے، رقبے کے اعداد و شمار کے علاوہ کاشت کاری اور آبپاشی کے مختصر کوائف بھی ملتے حاصل ہیں۔

مآخذ : ان میں زیادہ تر جدید تصانیف مذکور ہیں : (۱) Moreland : *India at the death of Akbar*، لندن ۱۹۲۰ء، جس میں نظام زراعت کا بیان بھی ہے؛ (۲) C. M. Viliiers Stuart : *Gardens of the Great Mughals*، لندن ۱۹۱۳ء، مغل باغات کے بارے میں ایک دلچسپ کتاب ہے؛ (۳) Irfan Habib : *Agrarian System of Mughal India*، بمبئی ۱۹۶۳ء، میں مقالۂ زیر نظر کے متعدد نکات کے متعلق تفصیلات ملتی ہیں؛ (۴) Watt : *Dictionary of economic products of India*، ۶ جلدیں، ایک بلند پایہ کتاب حوالہ ہے، جس میں ہندوستان کی جملہ پیداوار کے متعلق مفصل تاریخی اور فنی معلومات دی گئی ہیں؛ ہندوستان کے زرعی طور طریقوں کے جائزے کے لیے دیکھیے (۶) I.A. Voelcker : *Report on the improvement of Indian agriculture*، لندن ۱۸۹۳ء؛ نیز دیکھیے (۷) Royal Commission on Indian Agriculture : *Report*، لندن ۱۹۲۸ء؛ (۸) *The Agricultural Statistics of India*، خصوصاً وہ مجلدات جنھیں حکومت ہند کا محکمۂ مال ۱۸۸۴ - ۱۸۸۵ء سے مختلف اوقات میں شائع کرتا رہا ہے ۔ ان میں زراعت کے متعلق ضلع وار اعداد و شمار مل جاتے ہیں۔

(عرفان حبیب)

علوم حکمت عملی

⊛ علم سیاسیات : رک بہ سیاست.

⊛ معاشیات (اسلامی اصول اور مسلمانوں کے تجربے): موجودہ دور میں معاشیات کے نام سے جو فکر متعارف ہے وہ سراسر انسانی تجربات اور عقلی سوچ پر مبنی ہے ۔ مغرب میں آج سے دو سو سال قبل، بطور باضابطہ علم، اس کی بنیاد آدم سمتھ Adam Smith کی ''دولت اقوام'' [*Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*، ۱۷۷۶ء] سے پڑی۔ [معاشی تنظیم کے متعلق اصول یا طریقے یا روایات قدیم زمانے سے چلے آتے ہیں ۔ یونانیوں نے اس کا نام Ekinomis رکھا، جسے مسلم ادب میں ''تدبیر منزل'' کے نام سے یاد کیا جاتا ہے ۔ جدید دور سے بہت پہلے مسلمانوں نے بھی اپنے انداز میں رہنمائی کی اور کتابیں لکھیں، جنھیں ''اخلاق'' میں شامل کیا جاتا ہے ۔ قیاس کیا جا سکتا ہے کہ آدم سمتھ وغیرہ بھی اس اخلاقی اجتماعیاتی فکر سے متاثر ہوے ہوں گے؛ چنانچہ کتاب ''دولت اقوام'' سے اس کا سراغ لگایا جا سکتا ہے ۔ بہرکیف یہ تسلیم کر لینا چاہیے کہ مذہب اور اخلاق سے منقطع کر کے اسے محض ایک دنیوی تجزیاتی علم کی حیثیت سے جدید دور ہی میں دیکھا گیا ۔ ''دولت اقوام'' کی تصنیف کے بعد جب مغرب کے اخلاقی تصورات میں مادیت کا زور بڑھا اور عام خوشحالی کی خواہش سے کہیں زیادہ زراندوزی اور منافع پرستی نے غلبہ پایا تو] مسلسل پیش آنے والے معاشی واقعات، ان کی تعبیر و تجزیہ اور نت نئے معاشی مسائل کے حل کی سعی سے معاشیات کا علم اپنی موجودہ شکل میں مدون ہوا ۔ دیگر عمرانی علوم کی طرح معاشیات میں علم کے

حصول کی بنیاد تجربیت (Empiricism) پر رکھی گئی اور ہر وہ نظریہ جس کی تجربے نے تائید کی، اس علم کا جز بنتا چلا گیا ۔ بنیادی طور پر یہ بات تسلیم کر لی گئی کہ کوئی الہامی یا ماورائی ذریعۂ علم کسی مستند نظریے کی بنیاد نہیں بن سکتا؛ چنانچہ جب بھی کوئی مسئلہ درپیش ہوا یا کسی معاشی مظہر کی تعبیر کا سوال پیدا ہوا تو خالصۃً انسانی ذرائع علم [یعنی حسی تجربے کے عقلی تجزیے] پر انحصار کیا گیا ۔ چونکہ انسانوں کے نظریات سے بالا کسی اور نظریے (منہاج مطلق) کا تصور قابل قبول نہ ٹھہرا، لہٰذا مختلف نظریات میں سے قول فیصل کا منتخب کرنا ممکن نہ رہا، سوائے اس کے کہ تجربے اور شواہد کی بنیاد پر کوئی نظریہ اپنی صداقت منوالے؛ چنانچہ جہاں چند ایک نظریات اور نتائج اس کسوٹی پر پورے اترے وہاں افکار و تصورات کا ایک ایسا جنگل بھی اُگا جسے یقینیات میں شامل کرنا ممکن نہ ہوا ۔ اسی لیے موجودہ شکل میں معاشیات کا جو علم معروف ہے اس کا معتدبہ حصہ ظنی اور تخمینی ہے اور اس میں بہت سے تضادات اور تناقضات ایسے پائے جاتے ہیں جن سے محکم اور ناقابل تردید نتائج اخذ کرنا ممکن نہیں کیونکہ اس کی بنیاد کسی آفاقی یا مطلق سچائی پر نہیں [بلکہ اضافی، جزوی اور وقتی واقعات و کوائف پر ہے جنھیں قواعد کلیہ یا آفاقی اصولوں کا درجہ حاصل نہیں (محمد اکرم خان: *Modern Taxation and Zakat*، ص ۱۹۸) ۔ اس میں یقینی اصول نہیں، بلکہ نظریے ہیں اور ہر نظریۂ معاش مخصوص قسم کے تصورات زندگی کے تابع ہے].

مسلمانوں کے لیے بنیادی طور پر کوئی ایسا علم [یقینی یا بطور دلیل و حجت قطعی] قابل قبول نہیں ہو سکتا جو علم حقیقی [الہام] کے سرچشمے سے سیراب نہ ہو ۔ یہ بات اسلام کے بنیادی عقائد میں سے ہے کہ علم حقیقی صرف اللہ تعالٰی کے پاس ہے (۶ [الانعام] : ۷۳؛ ۹ [التوبۃ] : ۹۴ و ۱۰۵؛ ۱۳ [الرعد] : ۹؛ ۲۳ [المؤمنون] : ۹۲؛ ۳۲ [السجدۃ] : ۶؛ ۳۵ [فاطر] : ۳۸؛ ۳۹ [الزمر] : ۴۶؛ ۵۹ [الحشر] : ۲۲؛ ۶۲ [الجمعۃ] : ۸؛ ۶۴ [التغابن] : ۱۸)، جو کہ ساری کائنات کا خالق ہے (۲ [البقرۃ] : ۲۸، ۲۹؛ ۴ [النساء] : ۱؛ ۶ [الانعام] : ۱)؛ اس نے انسانوں کو ان کی طبائع کے اختلاف کے ساتھ پیدا کیا اور وہی ان کے میلانات، رجحانات، جذبات اور عقل کا جاننے والا ہے (۳۹ [الزمر] : ۷؛ ۴۲ [الشورٰی] : ۲۴؛ ۳۳ [الاحزاب] : ۵)؛ اس نے زمین پر زندگی گزارنے کے لیے انسان کو سارا ساز و سامان عطا کیا (۴۵ [الجاثیۃ] : ۱۳)؛ وہی جانتا ہے کہ اس ساز و سامان کا کونسا مصرف بہترین ہے؛ اس نے اپنے اس علم کو انبیائے کرام کے ذریعے انسانوں تک پہنچایا، چنانچہ وحی کے ذریعے سے حاصل ہونے والا علم حتمی اور یقینی ہے (۵۶ [الواقعۃ] : ۹۵؛ ۶۹ [الحاقّۃ] : ۵۱؛ ۱۰۲ [التکاثر] : ۵) ۔ ہدایت کا یہ الٰہی انتظام مختلف ادوار میں انسان کی تمدنی ضرورتوں کے مطابق نازل کیا گیا ۔ جوں جوں انسانی تمدن ترقی کرتا گیا، آسمانی ہدایت کا دائرہ بھی وسیع ہوتا گیا، حتّٰی کہ ساتویں صدی عیسوی کے آغاز میں حضرت محمد صلّی اللہ علیہ و سلّم کو آخری شریعت دے کر بھیجا گیا (۳۳ [الاحزاب] : ۴۰)، جس میں جملہ روحانی و عمرانی ضروریات و مشکلات کے حل موجود ہیں ۔ حضور سرور کائنات صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم پر یہ شریعت مکمل کر دی گئی (۵ [المآئدۃ] : ۳) ۔ اب زندگی کا کوئی شعبہ ایسا باقی نہ رہا جس کے لیے ہدایت کا انتظام نہ کیا گیا ہو، چنانچہ انسان کی زندگی کے معاشی پہلو کو بھی نظر انداز نہیں کیا گیا؛ لیکن چونکہ قرآن مجید اصولاً تہذیب اخلاق اور تزکیۂ نفوس کا مقصد رکھتا ہے، اس میں

زندگی کے مسائل اسی حوالے سے آئے ہیں اور اسی حوالے سے اعمال اور ان کی جزا و سزا اور عقبیٰ کا موضوع بھی زیر بحث آیا ہے (دیکھیے تفہیم القرآن، ۱ : ۱۹)، لہٰذا یہ عام معنوں میں ایک معاشیات کی کتاب نہیں۔ بایں ہمہ یہ قطعی ہے کہ معاشیات کی اخلاقی بنیادیں قرآن مجید میں قائم کی گئی ہیں] اور کتاب مبین میں مختلف مقامات پر معاشی زندگی کے کچھ عملی اصول بھی بیان کیے گئے ہیں (دیکھیے مودودی : قرآن کی معاشی تعلیمات)، جن سے معاشی مسئلے پر وافر رہنمائی ملتی ہے ۔ ان اصولوں کو حضور سرور کائنات صلّی اللہ علیہ و سلّم نے اپنے فرمودات اور عمل کے ذریعے واضح کیا ۔ اس طرح قرآن و حدیث میں دیے گئے بنیادی اصولوں کی روشنی میں خلفاے راشدین نے اپنے اپنے زمانے میں پیدا ہونے والے مسائل کو حل کیا اور آنے والی نسلوں کے لیے اپنے فیصلوں کی نظیریں چھوڑیں، جسے اسلامی معاشیات [بلکہ عمومی معاشیات] کا بیش قیمت ذخیرہ کہا جا سکتا ہے؛ چنانچہ اگلے گیارہ بارہ سو سال تک مختلف ملکوں میں مسلمان حکومتوں نے اپنے معاشی معاملات کو [جن میں نئی اور علاقائی صورت حال شامل تھی] شریعت کے بنیادی اصولوں کی روشنی ہی میں استوار کیا ۔ مسلمانوں کی معاشی تاریخ سے بہت سے ایسے اصولوں کی نشان دہی ہوتی ہے جس سے بدلتے ہوے حالات میں شریعت کے انطباق کے طریقے پر روشنی پڑتی ہے ۔

[عموماً یہ مغالطہ پھیلایا جاتا ہے کہ اسلامی معاشیات صرف راشدین کے دور تک محدود ہے، لیکن یہ خیال سراسر غلط ہے ۔ آنے والے مسلم ادوار حکومت میں مقامی مسائل سے جو معاشیاتی عمل ظہور میں آیا وہ اصولی اسلامی معاشیات سے منقطع نہیں تھا ۔ یہ اور بات ہے کہ بعض اوقات غلط تعبیر یا بےاعتدالی کی وجہ سے بعض باتیں ایسی بھی ہوئیں جن کا جواز شریعت میں موجود نہ تھا، مثلاً ضرائب میں؛ مگر ان صورتوں میں، جنھیں مجبوریاں کہا جاتا ہے، معاشیات کے متعلق آزاد مسلم فکر کی ایک روایت نظر آتی ہے، جسے مطالعے سے اس لیے خارج نہیں کر دینا چاہیے کہ انھیں فقہی انداز میں نہیں سوچا گیا ۔ غرض مسلمانوں کا اصولی اور عملی علم معاشیات ایک مسلسل اور باضابطہ علم ہے].

ان مختلف عوامل سے مل کر اسلامی معاشیات کا بنیادی ڈھانچا جدید اور مغربی معاشیات سے بالکل مختلف بنتا ہے (مغربی معاشیات سے مراد وہ علم معاشیات ہے جو آج کل دنیا میں رائج ہے اور جس کی نشو و نما مغرب میں ہوئی ہے، لیکن جو مشرق کے تمام ممالک میں بھی ایک مسلمہ علم کے طور پر پڑھایا جاتا ہے) ۔ مغربی معاشیات میں تمام علم انسانی تجربات اور ان کے عقلی تجزیے پر مبنی ہے، جو تغیر پذیر، ناقابل اعتبار اور غیر یقینی ہے، جبکہ اسلامی معاشیات کی بنیاد وحی الٰہی، رسول اللہؐ کی تشریع اور امت کا کم و بیش ڈیڑھ ہزار برس کا عمل ہے ۔ ان عناصر کے امتزاج سے جو ڈھانچا تیار ہوتا ہے وہ ہر دور کے مسائل کے لیے ایک کسوٹی کی حیثیت رکھتا ہے؛ چنانچہ اس دور میں جتنے بھی جدید مسائل پیدا ہوں، یا لوگوں کے افعال میں جتنے بھی رجحانات ظہور پذیر ہوں، ان کو اس بنیادی کسوٹی پر پرکھا جائے گا ۔ ان مسائل کے حل کے لیے اس بنیادی ڈھانچے کی طرف رجوع کیا جائے گا اور اگر وہاں ان کا حل موجود نہ ہو تو پھر نئے فیصلوں کے ذریعے مذکورہ بنیادی اصولوں کی روشنی میں مسائل کو حل کیا جائے گا ۔ اس طرح تمام نئے رجحانات یا واقعات کا تجزیہ اس بنیادی ڈھانچے کی روشنی میں کیا جائے گا اور اس پر صحیح یا غلط ہونے کا حکم لگایا جائے گا.

[یہاں یہ وضاحت ضروری ہے کہ مذکورۂ بالا بنیادی ڈھانچے میں قرآن و حدیث کی حیثیت ایک

سند کی ہے، جبکہ امت کے مجتہدین کا اجتہادی عمل انفرادی صورت میں بعد کے لوگوں کے لیے حجت کی حیثیت نہیں رکھتا بلکہ اجتماعی و متفق علیہ طور پر قابل حجت ہے اور یہ اجتماعی و متفق علیہ عمل اجماع امت سے عبارت ہے۔ مجتہدین میں اختلاف راے کی صورت میں ان کے ایسے فیصلوں کو بطورِ نظیر پیش نظر رکھا جائے گا جو زیادہ قرین قیاس اور حالات حاضرہ پر بہتر طریق سے منطبق ہوں ۔ اس کے بعد علماے امت کے اجماع کو مدنظر رکھا جاتا ہے] .

مغربی معاشیات اور اسلامی معاشیات میں بنیادی فرق یہ ہے کہ سابق الذکر میں تمام نظریات کو صرف مشاہداتی اور عملی شواہد کی روشنی میں پرکھا جاتا ہے اور جو نظریات عقلی اور مشاہداتی طور پر رد نہ کیے جا سکیں ان کو سچا مان لیا جاتا ہے، تا آنکہ ایسے حالات پیدا ہوں کہ کچھ دوسرے شواہد ان کی نفی کر دیں؛ لیکن اسلامی معاشیات میں تمام نظریات کو شریعت الٰہی کے بنیادی ڈھانچے پر جانچا جاتا ہے ۔ یہ وہ کسوٹی ہے جو کسی نظریے کے سچ یا جھوٹ ہونے پر حتمی فیصلہ دیتی ہے۔ ہاں، ایسے تمام معاملات میں جن کے بارے میں شریعت میں کوئی مخصوص حکم موجود نہیں، وہاں شریعت کے بنیادی اصولوں کی روشنی میں اجتہاد کیا جا سکتا ہے اور یہ اجتہاد بوقت ضرورت قیاس، راے، استحسان، مصالح، مرسلہ وغیرہ کی شکل اختیار کر سکتا ہے (ان تصورات کی تفصیل کے لیے دیکھیے محمد تقی امینی : فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر) .

[بظاہر عقلی ،شاہداتی معاشیات میں کچھ آسانیاں نظر آتی ہیں، مثلاً نئے حالات میں نئے فیصلے کی آسانی، لیکن اس میں خرابی یہ ہے کہ تغیر پذیری کے فوری اور وقتی فیصلوں کے باعث تنظیم میں پائداری کی صورت پیدا نہیں ہو سکتی، جو کبھی معاشرے کی ترقیاتی زندگی کے لیے از بس ضروری ہے؛ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ مغربی معاشیات میں اختلاف فکر و نظر کا اتنا ہنگامہ ہے کہ بعض اوقات عقل خود حیران ہو جاتی ہے ۔ اسلام میں مطلق قدریں پائداری پیدا کرتی ہیں اور نئے فیصلوں کی بھی گنجائش ہے] .

اسلامی معاشیات اور مغربی معاشیات میں ایک اور بڑا فرق یہ ہے کہ آخر الذکر مشاہداتی حقائق کے بیان اور ان کی وقتی تعبیر سے غرض رکھتی ہے، مگر اس تجزیے کی روشنی میں کوئی لائحۂ عمل یا طریق کار بیان کرنا اس کے دائرے سے باہر ہے (Ward : *What is wrong with Economics*، ص ۱۹۵، ۱۹۸؛ Schumpeter : *History of Economic Analysis*، ص ۵۴۰)، لیکن اسلامی معاشیات حقائق کے تجزیے کے علاوہ لوگوں کے لیے مطلوبہ لائحۂ عمل بھی بیان کرتی ہے اور ان معنوں میں یہ ایک معیاری علم (Normative Science) ہے ۔ اسلام اپنی حکمت کی رو سے ایک عملی نظریہ (Operational Ideology) ہے ۔ اس میں صرف قیل و قال یا بحث و تمحیص کا کوئی مقصد نہیں بلکہ شریعت میں ایسی بحث و تمحیص سے روکا گیا ہے جس کا مقصد عملی اقدام کے لیے روشنی حاصل کرنا نہ ہو (دیکھیے مسلم، کتاب الاقضیہ، عدد ۱۷، ۱۸؛ البخاری، کتاب الزکاۃ، باب ۱۸ تا ۳۵؛ موطأ، مایسرہ من الکلام، عدد ۲؛ مسند احمد، ۳ : ۲۴۶، ۲۴۹، ۳۵۰، ۳۵۴؛ الدارمی : السنن، کتاب الرقاق، باب ۳۸) ۔ یہ سراسر ایک طریق کار یا عملی ہدایات پر مبنی دستور العمل ہے (۲ [البقرۃ] : ۲، ۳۸، ۱۸۵؛ ۳ [آل عمرٰن] : ۱۳۸؛ ۶ [الانعام] : ۱۵۷؛ ۹ [التوبۃ] : ۳۳؛ ۱۲ [یوسف] : ۱۱۱) ۔ اسلامی معاشیات، جو کہ اسلام کی بنیادی حکمت ہی سے ماخوذ ہے، کسی ایسی بحث سے سروکار نہیں رکھتی جس کا مقصد صرف تجزیہ و تنقید ہو اور

کوئی عملی اقدام اس کی غایت نہ ہو۔

نفس مضمون کے اعتبار سے بھی اسلامی اور مغربی معاشیات میں بنیادی فرق پایا جاتا ہے۔ مغربی معاشیات انسان کے معاشی افعال و کردار اور دنیا میں ظہور پذیر ہونے والے معاشی مسائل و واقعات کا مطالعہ کرتی ہے اور یہ مطالعہ دنیوی زندگی کے نقطۂ نظر سے کیا جاتا ہے، [یعنی محض دنیوی خوشحالی، جس کے لیے لازمی نہیں کہ اخلاقی بھی ہو۔ اس میں یہ بھی جائز سمجھ لیا جاتا ہے کہ معاشیات میں خود غرضی بھی روا ہے کیونکہ ایک گوشے میں اس سے دوسروں کو بھی فائدہ پہنچ جاتا ہے، جیسا کہ بینتھم Bentham کا خیال تھا]۔ مغربی معاشیات میں اخروی زندگی کو یکسر نظر انداز کر دیا جاتا ہے اور اخروی زندگی اور اس کے متعلقات صرف مذہب کا جز سمجھے جاتے ہیں، جنھیں معاشیات کے دائرۂ کار سے باہر تصور کیا جاتا ہے۔ مغربی معاشیات انسان کی دنیوی منفعت کا مطالعہ کرتی ہے۔ اس کا تعلق صرف اس زندگی کے مسائل سے ہے۔ اس کے بعد اگر کوئی زندگی ہے تو مغربی معاشیات کے نزدیک اس کا اثر انسان کے کردار و افعال پر ہرگز نہیں پڑتا۔ اس کے برعکس اسلامی معاشیات کا مطمح نظر انسان کی ''فلاح'' ہے۔

''فلاح'' اسلامی معاشیات کی ایک خاص اصطلاح ہے، جو قرآن مجید سے مأخوذ ہے۔ اس سے مراد دنیوی زندگی میں ایک انسان کی اطمینان بخش معیشت اور اخروی زندگی میں فوز و فلاح اور کامیابی و کامرانی ہے (مفصل بحث کے لیے دیکھیے محمد اکرم خاں : *The Economics of Falah*، در *The Criterion*، ۳/۲ : ۹، تا ۱۸)۔ دنیوی اور اخروی زندگی کے دونوں پہلوؤں میں سے آخرالذکر بنیادی اور مرکزی حیثیت رکھتا ہے، یعنی فلاح کا اصل دار و مدار اخروی کامیابی پر ہے، خواہ اس کے جزو اول، یعنی دنیوی زندگی، میں یہ میسر نہ بھی آئے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی معاشیات انسان کے افعال و کردار کا مطالعہ صرف اس دنیوی زندگی کے نقطۂ نظر سے نہیں کرتی بلکہ اس میں مرکزی مقام اخروی کامیابی کو حاصل ہے۔ اسی لیے یہاں پر شریعت کا اتباع ایک عظیم تر مقصد ہے اور باقی تمام افعال کو شریعت کے تابع رکھنا ضروری ہے۔

اسلامی معاشیات انسان کے افعال کا مطالعہ شریعت کی روشنی میں کرتی ہے اور جہاں شریعت سے انحراف دیکھتی ہے وہاں اس کے اتباع کے لیے راستہ متعین کرتی ہے۔ مثال کے طور پر اگر معاشرے میں ربا پر مبنی بنکاری کا نظام موجود ہے تو اسلامی معاشیات اس نظام میں محض زر اور اعتبار کے مختلف وظائف کا مطالعہ ہی نہیں کرتی بلکہ اس نظام کو شریعت اسلامی کے مطابق ڈھالنے کی عملی تدابیر بھی پیش کرتی ہے۔ اس اعتبار سے اسلامی معاشیات کا دائرۂ عمل مغربی معاشیات کی بہ نسبت بہت وسیع ہو جاتا ہے۔ مغربی معاشیات صرف معاشی واقعات و مظاہر کے تجزیہ و تنقید سے غرض رکھتی ہے جبکہ اسلامی معاشیات اخروی زندگی میں کامیابی کی غرض سے ان ہی واقعات و مظاہر کو شریعت کے مطابق ڈھالنے کے عمل سے بھی بحث کرتی ہے۔

[اس مسئلے میں مقالہ نگار کا بیان قدرے وضاحت طلب ہے۔ فاضل مقالہ نگار نے دنیوی اور اخروی زندگی کے بیان میں جو انداز بیان اختیار کیا ہے اس سے دنیوی زندگی کی کم مائگی کا تأثر ملتا ہے حالانکہ اخروی زندگی دنیوی زندگی کا تتمہ ہے۔ اسی لیے ارشاد ہوا کہ اَلدُّنْیَا مَزْرَعَةُ الْاٰخِرَة۔ اخروی زندگی کا تصور یا عقیدہ دنیوی زندگی کو بامقصد کر اس کی اہمیت کو واضح کرتا ہے۔ آخرت میں جزا و سزا کا مدار اگر ان اعمال پر ہے جو دنیوی زندگی میں کیے جاتے ہیں تو اس زندگی کے اعمال صالحہ

کو اولیں اہمیت حاصل ہے اور ان اعمال صالحہ میں حسن معاشرت اور صالح اعمال معاش بھی شامل ہیں۔ شریعت معاشرتی و معاشری اعمال و احکام سے کوئی الگ شے نہیں ۔ یہ عقائد و عبادات اور معاشرتی اعمال کے باہم مربوط نظام میں باہم مربوط احکام و قواعد کا نام ہے ۔ عقائد و عبادات تو انہیں معاشرتی و معاشی اعمال کے لیے قلب کو آمادہ کرنے اور اس کے لیے انسان کے دل میں آمادگی اور رغبت پیدا کرنے کا فریضہ انجام دیتے ہیں ۔ عقائد خدا سے تعلق پیدا کرکے خدمت خلق کی طرف لاتے ہیں ۔ عبادات سے معاشرتی احساس (social sense) بیدار ہو کر مستحکم ہوتا ہے اور انسان باہمی تعاون اور معاشرتی عمل کے لیے بڑی سے بڑی قربانی کرنے کو اپنی خوش نصیبی سمجھنے لگتا ہے؛ قربانی ہوتی ہے، جبر نہیں ہوتا ـــــ یہ شاہ ولی اللہ دہلوی کا ارتفاق ہے، یعنی ہدیۂ رفاقت، جو ہر معاشرتی عمل کو نیکی بنا دیتا ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام میں جملہ معاشرتی اور معاشی اعمال کو نیکی اور عمل صالحہ کی اصطلاحوں میں بیان کیا گیا ہے، لہٰذا معاشی عمل نہ مجبوری ہے نہ نفس کی رغبت زراندوزی، بلکہ کامل نیکی ہے۔ اسی لیے اسلامی تصور کے مطابق معاشی عمل میں رقابت، حسد اور طبقاتی دشمنی پیدا نہیں ہوتی، بخلاف مغربی معاشی عمل کے کہ اس کی بنیاد استحصال، لہٰذا حسد و انتقام پر ہے یا پھر حب مال و جاہ پر ۔ اسلامی معاشیات اپنی ماہیت میں ایک اخلاقی و روحانی حقیقت اور عمل کا نام ہے اور شریعت اس کا دستور العمل ہے (اسلامی معاشیات کی اخلاقی بنیادوں کے لیے دیکھیے سید نواب حیدر نقوی: *Ethical Foundations of Islamic Economics* در *Islamic Studies*، اسلام آباد، ج ۱۷، عدد ۲، ۱۹۷۸ء)]۔

مغربی و اسلامی معاشیات کے امتیازات:

اسلامی اور مغربی معاشیات دونوں ہی انسانوں کے افعال و کردار کے معاشی پہلوؤں سے بحث کرتی ہیں، لیکن ان کے بنیادی مفروضات میں بہت سے فرق پائے جاتے ہیں، جن کی وجہ سے ان پر جو عمارتیں تعمیر ہوتی ہیں ان کی شکلیں جدا جدا ہیں ۔ ان امتیازات میں سے چند ایک کا مجمل ذکر مناسب ہوگا:

(۱) مغربی معاشیات کے نزدیک انسان بنیادی طور پر خود غرض ہے ۔ وہ سمجھتا ہے کہ اس کے مالی مفاد کا بہترین محافظ وہ خود ہی ہو سکتا ہے ۔ اسے یہ بدگمانی ہے کہ ہر دوسرا شخص اس کا رقیب ہے، لہٰذا اپنے مفادات کے تحفظ کے لیے ہر حربہ استعمال کرنا چاہیے ۔ مغربی معاشیات کی رو سے اس کی ذات اجتماع سے پہلے ہے اور اجتماع کے لیے وہ اسی صورت میں قربانی کر سکتا ہے کہ وہ اس کی ذاتی راحت و منفعت میں حارج نہ ہو ۔ اسے اپنی دولت پر تصرف کرنے کے کلی اور حتمی اختیارات ہیں ۔ یہ باور کیا جاتا ہے کہ ہر انسان کا اپنے ذاتی مفاد کے فروغ کے لیے جد و جہد کرنا بالآخر اجتماع کے بہترین مفاد میں ہے (*The Goals of Economic Life* : Vickery، در *Economic Justice*، ص ۵۹، ۶۰) ۔ اس کے برعکس اسلام انسان کے بارے میں بنیادی طور پر یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ خالق ارض و سماوات نے اسے احسن تقویم پر تخلیق کیا ہے (۹۵ [التین]: ۴) ۔ وہ بنیادی طور پر اعلٰی اخلاق اور عمدہ فطرت لے کر پیدا ہوا ہے، لیکن جب وہ ایمان اور عمل صالح سے غافل ہوتا ہے تو پھر اسفل السافلین میں پہنچ جاتا ہے، یعنی پست ترین مخلوق بن جاتا ہے ۔ ایمان اور عمل صالح کی دوری کی وجہ سے اس کے اندر خود غرضی، تنگ نظری، ظلم و غضب، حسد و بغض جیسے اخلاق رذیلہ پیدا ہو جاتے ہیں ۔ انھی کے ثبوت میں قرآن مجید انسانی تاریخ کے چند بڑے بڑے واقعات کو

بطور شہادت پیش کرتا ہے ۔ غرض آنکہ اسلام کا بنیادی عقیدہ ہے کہ انسان فطرت حسنہ پر پیدا ہوا ہے ۔ اس عقیدے کی بنا پر معیشت کے وہ سب نظریات خود بخود باطل ہو جاتے ہیں جو اس مفروضے پر قائم ہوے ہیں کہ انسان خود غرض محض ہے ۔ اسلام کی نظر میں فضائل سے آراستہ انسان خدا کا نائب ہے (۲ [البقرۃ] : ۳۰) ۔ اسلام کے جملہ معاشی تصورات انسان کے بارے میں اسی بنیادی تصور [نیابت] پر مبنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو اپنے نائب کی حیثیت سے احسن تقویم پر پیدا کیا ہے ۔ پس اسلام کی ساری معاشی حکمت اس مرکز کے گرد گھومتی ہے کہ انسان فطرتاً خیر ہے اور اگر ایمان اور عمل صالح کی کمزوری سے اس میں اخلاق رذیلہ پیدا ہو جائیں تو اس کو اس کی فطرت خیر کی طرف کس طرح راغب کیا جائے ۔ غرض اسلام کی رو سے تمام معاشی قوانین و احکامات انسان کی اس بنیادی حیثیت کو بحال رکھنے اور اس کو اس پر قائم رکھنے کے لیے ایک سازگار ذہن پیدا کرنے اور خیر کا ماحول پیدا کرنے کے لیے نازل کیے گئے ہیں۔

(۲) مغربی معاشیات میں انسان کی مادی زندگی ھی اصل حیثیت رکھتی ہے ۔ بینتھم Bentham، مل Mill اور ریکارڈو Ricardo جیسے مفکرین نے مادی افادیت کے نظریے کا پرچار کیا اور بالآخر یہ نظریہ مغربی معاشیات کا ایک بنیادی جز بن گیا (*History of Economic Analysis* : Schumpeter، ص ۴۰۹؛ *What is wrong with Economics* : Ward، ص ۲۰) ۔ بعد میں آنے والے لوگوں کا تمام معاشی فکر اس مادی افادیت کے نقطۂ ماسکہ پر مرتکز ہے ۔ انسان کی مادی زندگی بلا استثنا اور بلا کیف اتنی اہم تصور کر لی گئی کہ انسان کو معاشی حیوان (economic animal) مانا جانے لگا؛ لہٰذا معاشی اعمال اور معاشی فوائد ھی مقصود و مطلوب ٹھہرے اور اب دنیا میں معاشی معاملات ھی سب کچھ ھیں۔ بقول کسے انسان صرف معدہ دار جانور ہے ۔ اس کے دل و دماغ وغیرہ کی حیثیت اگر ہے بھی تو ثانوی ہے ۔

[اسلامی معاشیات میں معاشی عمل انسان کی کل زندگی کا ایک حصہ ہے ۔ اس میں زندگی کے مقاصد جلیلہ کے لیے ہے اور معاش ان مقاصد کی تکمیل کے عمل میں ایک پرزہ ہے ۔ یہ امر قابل توجہ ہے کہ اسلام کے قاعدے اور ضابطے، جو معاشی عمل کی رہنمائی کرتے ہیں، وہ اصلاً اخلاقی ہیں، یعنی وہ انسان کو دستبرد اور استحصال سے تحفظ دے اور معاشرے کو برے معاشرتی نتائج پیدا کرنے والے اعمال سے روکتا ہے ۔ اسی کو جائز و ناجائز یا حلال و حرام کی اصطلاحوں میں پیش کیا گیا ہے ۔ گویا اسلام میں معاش کو اخلاق کنٹرول کرتا ہے ۔ شریعت کی اس قسم کی جملہ اصطلاحوں میں اخلاق اول ہے ۔ اور معاشی و معاشرتی تعدیل کا ذمے دار ۔ غرض اسلام میں اخلاق اور معاشی عمل ناگزیر طور پر ایک دوسرے سے وابستہ ھیں] ۔ چونکہ انسان صرف معاشی حیوان نہیں، لہٰذا اس کے اخلاق و روح کو فروغ دینے کے لیے جن انتظامات کی ضرورت شریعت نے مناسب سمجھی ہے، وہ حلال و حرام کے ضوابط کی شکل میں نازل کیے ۔ [ان کا مقصود افادہ اور نفع نہیں، ایک اچھی بااخلاق معاشی و معاشرتی زندگی ہے ۔ ان ضوابط سے بعض اوقات فرد کو نقصان بھی ہو سکتا ہے، لیکن ان سے معاشرے کو فائدہ پہنچتا ہے اور انسانوں کی زندگی متوازن ہوتی ہے] ۔ مثال کے طور پر اگر کسی علاقے میں انگوروں کی کاشت وسیع پیمانے پر ہوتی ہے تو مغربی معاشیات کے تجزیے کے مطابق وہاں شراب کی صنعت لگانا ایک سود مند وظیفہ ہوگا، لیکن اسلامی معاشیات کسی ایسی تجویز پر غور نہیں کر سکتی کیونکہ وہ اسلام کے ضابطۂ

حلال و حرام کے منافی ہے ۔ حلال و حرام کا یہ تصور مغربی معاشیات میں سرے سے عنقا ہے ۔ وہاں پر انسان اپنے تمام معاملات میں خود مختار ہے اور کسی بالائی ضابطے کو اس کی آزادی سلب کرنے کا کوئی حق نہیں ، الّا یہ کہ وہ کسی دوسرے انسان کی آزادی پر تصرف کر رہا ہو۔ مادی زندگی کو مرکزی حیثیت سے ہٹا کر صرف ایک پہلو کی حیثیت دینے سے اسلامی معاشی اقدار اور مغربی معاشی اقدار میں زمین آسمان کا فرق پیدا ہو گیا ہے؛ چنانچہ ان دونوں صورتوں میں جو معاشرے برپا ہوتے ہیں تاریخ میں ان کی جھلک دیکھی جا سکتی ہے ۔ ایک طرف خلفاے راشدین کا دور ہے، جو اسلامی اقدار کے بھرپور عملی انطباق کا زمانہ ہے، اور دوسری طرف موجودہ دور کی مغربی معیشت، جو کہ مغربی افکار کے مکمل نفاذ کا مظہر ہے ۔ قطع نظر اس کے کہ ہم کس دور کو پسند کرتے ہیں، ان کا باہمی اختلاف اس بات کی دلیل ہے کہ اسلامی معاشیات اور مغربی معاشیات بالکل مختلف بنیادوں پر استوار ہیں ۔ ان کا نفس مضمون، ان کا طریق تجزیہ، ان کے بنیادی مفروضات اور ان کے نتائج ایک دوسرے سے کوئی مشابہت نہیں رکھتے ۔ یہی وجہ ہے کہ مغربی معاشیات کے ایک معروف علم کی موجودگی میں اسلامی معاشیات کو علم کی ایک علٰحدہ شاخ کے طور پر مدون کیا جا رہا ہے ۔

اسلام کی معاشی حکمت : اسلام کی بنیاد چند عقائد پر ہے، جن میں توحید، رسالت اور آخرت کو مرکزی حیثیت حاصل ہے، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ ان عقائد کے بارے میں باطل تصورات کی نفی، تصحیح اور تزکیے کے لیے اللہ تعالٰی نے آخری شریعت نازل فرمائی؛ چنانچہ اسلام میں توحید، رسالت اور آخرت کا جو مفہوم پایا گیا ہے وہ دنیا کے تمام نظریہ ہاے حیات اور مذاہب سے مختلف ہے۔ اس وجہ سے اسلامی طرز حیات کی عمارت بھی دوسرے مسالک سے مختلف نقشہ لیے ہوے ہے بلکہ صحیح بات تو یہ ہے کہ توحید، رسالت اور آخرت کے تصورات ہی اصل بنا ہیں اسلامی معاشیات اور مغربی معاشیات میں بنیادی اختلاف کی ۔ اگر اسلامی معاشیات کی بنیاد توحید، رسالت اور آخرت پر نہ ہو تو پھر شاید یہ مغربی معاشیات سے زیادہ مختلف نہ ہو ۔

اگرچہ اسلام کے یہ بنیادی عقائد ساری زندگی پر حاوی ہیں اور اسلام کے پورے طرز زندگی پر ان کی گہری چھاپ ہے ، تاہم معاشیات کے میدان میں بھی ان کے اثرات و نتائج کچھ کم نتیجہ خیز نہیں ۔ ذیل میں ہم توحید، رسالت اور آخرت کے معاشی اثرات بیان کرتے ہیں :-

توحید : (۱) توحید اسلام کا سب سے مرکزی اور بنیادی عقیدہ ہے ۔ دوسرے عقائد یا تو اس سے مأخوذ ہیں یا اس پر مبنی ۔ توحید سے مراد اللہ تعالٰی کی وحدانیت کا اقرار ہے ۔ اللہ تعالٰی ایک ہے اور اس کا کوئی شریک نہیں، نہ ذات میں، نہ صفات میں اور نہ افعال میں (۱۱۲ [الاخلاص] : ۱ تا ۵) ۔ توحید کا یہ تصور قرآن و حدیث میں بہت تفصیل سے بیان ہوا ہے۔ قرآن مجید میں شرک کو، جو توحید کی ضد ہے، ایک ظلم قرار دیا گیا ہے (۴ [النساء] : ۴۸؛ ۳۱ [لقمٰن] : ۱۳) ۔ تمام آسمانی شریعتوں میں توحید کا یہ تصور ایک غالب عنصر کی حیثیت سے شامل رہا ہے (۲ [البقرة] : ۱۳۱ تا ۱۳۳؛ ۳ [اٰل عمرٰن] : ۱۸، ۸۴؛ ۵ [المآئدة] : ۴۴) ۔ اب توحید کے معاشی اثرات کی طرف آئیے ۔ عقیدۂ توحید انسان اور اللہ تعالٰی کے تعلق پر روشنی ڈالتا ہے ۔ اللہ تعالٰی ساری کائنات کا خالق و رب ہے (۱ [الفاتحة] :۲؛ ۶ [الانعام] : ۱۰۲؛ ۱۳ [الرعد] : ۱۶؛ ۳۹ [الزمر] : ۶۲) ۔ اس نے ساری کائنات کو پیدا کر کے انسان کو

اپنا نائب اور خلیفہ مقرر کیا (۲ [البقرۃ]: ۳۰) تاکہ وہ اس کے احکامات کے مطابق اس دنیا کا نظام چلائے (۴۲ [الشورٰی]: ۱۳) - ایک خلیفہ کی حیثیت سے اپنے فرائض انجام دینے کے لیے اسے جن جن صلاحیتوں یا اسباب و وسائل کی ضرورت ہو سکتی تھی وہ اس کو عطا کیے گئے اور اس کے لیے کائنات کی جملہ طاقتیں مسخر کر دی گئیں (۴۵ [الجاثیۃ]: ۱۲، ۱۳) - اس مادی سر و سامان کے ساتھ ساتھ اپنی منشا و مرضی کو انسانوں تک پہنچانے کے لیے انبیا علیہم السلام کی ایک جماعت کے ذریعے سے وحی پہنچانے کا بندوبست کیا (۷ [الاعراف]: ۳۵) - ایک خلیفہ یا نائب کی حیثیت سے انسان پر یہ لازم ٹھیرا دیا گیا کہ وہ منشاے الٰہی کو دنیا میں نافذ کرے اور اس مقصد کے حصول کے لیے اسے ضروری سہولتیں فراہم کر دی گئیں - مزید برآں یہ وعدہ فرمایا گیا کہ جو کوئی اس مقصد کے لیے جد و جہد کرے گا اس کا راستہ ہم آسان کر دیں گے (۹۲ [اللیل]: ۷) اور کائنات کی تمام طاقتیں مل کر اس کی اعانت کے لیے مستعد ہو جائیں گی - چونکہ تمام کائنات اللہ تعالٰی کی مطیع ہے، لہٰذا یہ بھی بتلا دیا کہ اگر انسان اپنے اندر الٰہی اوصاف پیدا کر لے تو کائنات کی طاقتوں کو مسخر کرنا اس کے لیے سہل ہو جائے گا - پھر الٰہی اوصاف قرآن مجید میں اجمالاً بیان کر دیے گئے ہیں، جن کی تفصیل حدیث میں موجود ہے - اس سے اشارہ نکلتا ہے کہ انسان کو اپنی انفرادی حیثیت میں اور ریاست کو اجتماع کے نمائندہ کی حیثیت میں اپنے اندر وہ خصائل و صفات پیدا کرنے چاہییں جو کہ اللہ تعالٰی میں پائے جاتے ہیں (مشکوٰۃ المصابیح، کتاب الامارۃ، ۲: ۳۲۳) - ایسی صورت میں کائنات کی جملہ طاقتیں انسان کی اعانت میں لگ جائیں گی اور وہ منشاے الٰہی کے قیام میں بسہولت کامیاب ہو جائے گا - ان صفات میں سے اللہ تعالٰی کی ایک صفت یہ ہے کہ وہ تمام کائنات میں انصاف، معقولیت اور توازن کے ساتھ حکومت کر رہا ہے (۱۰ [یونس]: ۵؛ ۱۴ [ابراھیم]: ۱۹؛ ۱۵ [الحجر]: ۸۵؛ ۲۹ [العنکبوت]: ۴۴؛ ۳۰ [الروم]: ۸؛ ۳۹ [الزمر]: ۵، ۶۹؛ ۴۰ [المؤمن]: ۷۸؛ ۴۵ [الجاثیۃ]: ۲۲؛ ۴۶ [الاحقاف]: ۳) - اللہ تعالٰی کے نائب کی حیثیت سے انسان پر بھی یہ فرض ہے وہ اپنی تمام حیثیتوں میں ان افراد یا اشیا کے ساتھ جن پر اسے اختیار ہو، انصاف، معقولیت اور توازن کا رویہ اپنائے - ایسا کرنے میں وہ اللہ تعالٰی کے قریب تر ہوگا اور اس کی منشا دنیا میں نافذ کر رہا ہوگا.

(۲) انسان کے خلیفہ ہونے کے تصور میں یہ بات مضمر ہے کہ وہ خود مختار نہیں بلکہ نائب ہے؛ چنانچہ معاشی افکار میں خود مختارانہ رویہ (liberalism) انسان کی بنیادی حیثیت کے منافی ہے - اس کو اپنے تمام افکار اور ان کے تجزیہ و تشریح میں بہر صورت اپنے مالک کی منشا کو ملحوظ رکھنا ہوگا - اسلامی معاشیات اور مغربی معاشیات میں یہ بنیادی فرق نظریۂ توحید سے مأخوذ ہے - انسان کی خلافت کے اس تصور میں یہ بھی شامل ہے کہ اسے اشیاے ضرورت یا عوامل کی پیدائش پر بالذات کوئی قطعی یا حتمی حق ملکیت نہیں بلکہ کائنات کی تمام چیزیں اصل میں اللہ تعالٰی کی ملکیت ہیں اور انسان اس کے نائب کی حیثیت سے ان کو اپنے تصرف میں لا سکتا ہے - یہ حق تصرف و انتفاع بھی بے قید نہیں بلکہ لازم ہے کہ وہ بھی منشاے الٰہی کے مطابق ہو (۱۱ [ھود]: ۸۴ تا ۸۷) - چونکہ دنیا کا سر و سامان انسان کو اپنے وظیفۂ خلافت کی انجام دہی کے لیے عطا کیا گیا ہے، لہٰذا ایسا کوئی عمل جس میں کوئی شخص کسی چیز کو نہ خود استعمال میں لا رہا ہو اور نہ کسی دوسرے کو

استعمال کرنے دے، اسلام کی بنیادی حکمت کے منافی ہے؛ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ زر کو روکنا (۱۰۴ [الھمزة] : ۲ تا ۴؛ ۹ [التوبة] : ۳۴؛ نیز مسلم، کتاب الزکاة، عدد ۴۴)، اجناس کو روکنا (مسلم، کتاب المساقاة و المزارعة، عدد ۱۰۷، ۱۰۸)، پانی کو روکنا (بخاری، کتاب الشرب، باب ۲، ۶، ۷، ۸، ۱۰ و کتاب الشھادة، باب ۲۲ و کتاب الحیل، باب ۵؛ مسلم، کتاب الفضائل، عدد ۱۲۹ و المساقاة و المزارعة، عدد ۴۱ تا ۴۴؛ ابوداود، الاقضیه، باب ۳۱ و البیوع، باب ۶۱؛ ترمذی، الدیات، باب ۲۶ و البیوع، باب ۴۴ و تفسیر القرآن، سورة جمعة : آیة ۱۳؛ ابن ماجه، مقدمه، باب ۲؛ موطأ، الاقضیه، عدد ۲۸ تا ۳۰؛ نسائی، البیوع، باب ۸۸)، زمینوں کو بے آباد رکھنا (ابو یوسف : کتاب الخراج، ص ۲۰۶)، حتّٰی کہ فارغ اور بے کار رہ کر اپنے وقت کو ضائع کرنا بھی شریعت میں ناجائز قرار دیا گیا ۔ کائنات کے تمام وسائل اور سر و سامان کسی مقصد کے حصول کے لیے انسان کے سپرد کیے گئے ہیں ۔ اگر وہ ان کو کسی مصرف میں نہیں لا رہا یا کسی ایسے مقصد کے حصول کے لیے استعمال کر رہا ہے جو کہ منشاے الٰہی کے مطابق نہیں، تو وہ اپنی بنیادی حیثیت، یعنی نیابت الٰہیه کو فراموش کر رہا ہے؛ چنانچہ ایسے تمام تصرفات یا تو صریحًا ناجائز قرار دے دیے گئے یا ان پر شدید ناپسندیدگی کا اظہار کیا گیا ۔

(۳) عقیدۂ توحید میں یہ بات شامل ہے کہ اس ساری کائنات کا مالک ایک ہے ۔ تمام مخلوقات اس کی تابع اور مطیع ہیں اور انسان اس کا نائب اور خلیفه ہے؛ للهذا ضروری ہے کہ وہ خلیفة اللہ ہونے کی حیثیت سے اقتدار پر فائز ہو کر تمام انسانوں سے ہمدردی رکھے، سب کو اپنا بھائی تصور کرے اور انہیں اس بات کی ترغیب و تلقین کرے کہ سب کو آپس میں بھائی چارہ رکھنا چاہیے ۔ یہ بات ایک عالمگیر انسانی برادری کا پیغام لیے ہوے ہے ۔ (قرآن مجید انسان کو بنی آدم کہہ کر خطاب کرتا ہے اور کوئی نسلی وطنی امتیاز روا نہیں رکھتا؛ دیکھیے ے [الاعراف] : ۲۶، ۲۷، ۳۱، ۳۵، ۱۷۲)؛ چنانچہ اسلامی معاشی فلسفه قوموں کی معاشی مسابقت، چپقلش اور مفادات کے ٹکراؤ کی پالیسی کی نفی کرتا ہے کیونکہ فی الاصل تمام انسان اللہ کے نائب ہونے کی حیثیت سے برابر ہیں، للهذا ان کو آپس میں بھائی چارہ، اخوت اور محبت سے زندگی گزارنا چاہیے ۔ اس بنیاد پر تمام ایسی قومی اور بین الاقوامی پالیسیاں جو دوسرے انسانوں یا اقوام کو نقصان پہنچانے (Begger-My-Neighbour) کے فلسفے پر قائم ہوں، اسلام کے نزدیک باطل ہیں (مشہور فقہی اصول ہے : لا ضَرَرَ وَ لَا ضِرارَ = نہ نقصان اٹھاؤ نہ نقصان پہنچاؤ؛ دیکھیے فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر، ص ۳۱۴) ۔ اسلام کا معاشی فلسفه ملکوں اور قوموں کے محدود مفادات کی تنگنائے سے بلند ہو کر ایک آفاقی معاشرے کے قیام کا خواب دیکھتا ہے، جس میں زمین کے تمام وسائل سب انسانوں کے لیے یکساں طور پر کھلے ہوں ۔

ایک محدود پیمانے پر انسانوں کی برابری کا یہ تصور انسانوں میں ترجیحات کی ایسی بنیادوں کی نفی کرتا ہے جو رنگ، نسل، جنس یا قومیت پر مبنی ہوں (۴۹ [الحجرٰت] : ۱۳)؛ چنانچہ کسی معاشرے میں کوئی ایسا انتظام جو کہ چند انسانوں کو دوسرے انسانوں پر فوقیت دیتا ہو، یا کسی گروہ کی اجارہ داری قائم کرتا ہو، یا دوسرے لوگوں کو اپنی ترقی کے مواقع کے حصول سے روکتا ہو، اسلام کی بنیادی حکمت سے ٹکراتا ہے ۔ تمام انسان مواقع کے حصول میں برابر ہیں ۔ ہاں، اگر ان کی صلاحیتوں میں فرق کی وجہ سے بعض کو بعض پر فوقیت حاصل

ہو جائے تو یہ عین فطری بات ہے ۔ اسلامی ریاست کا فرض ہے کہ وہ دیکھے کہ معاشرے میں ایسے رجحانات ظہور پذیر نہ ہوں جو اجارہ داریوں کے قیام یا کسی نوعیت سے بعض لوگوں کی حق تلفی کا باعث ہوں (موجودہ اقتصادی بحران اور اسلامی حکمت معیشت، ص ۴۳ تا ۴۷).

(۴) اللہ تعالٰی کی صفات میں سے ایک اہم ترصفت رب العٰلمین (۱ [الفاتحة] : ۱) ہے ۔ ربّ سے مراد ہے پرورش کرنا، پالنا، نگہداشت کرنا، نشو و نما دینا اور یہ سارے وظائف اس طرح سے انجام دینا کہ ایک چیز اپنے چھوٹے سے چھوٹے مقام سے بڑھ کر اپنی تکمیل کی انتہا کو پہنچ جائے (راغب : المفردات، ص ۳۷۲) ۔ ساری کائنات میں اللہ تعالٰی کا یہ نظام ربوبیت جاری و ساری ہے ۔ ربوبیت کی یہ صفت قرآن مجید میں کئی جگہ بیان کی گئی ہے (محمد علی : *The Religion of Islam*، ص ۱۳۳)، بلکہ اللہ تعالٰی نے اپنی توحید (۲۷ [النمل] : ۶۴، ۶۵)، حضور اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم کی رسالت (۱۶ [النحل] : ۹؛ ۷۶ [الدھر] : ۳؛ ۹۰ [البلد] : ۱۰) اور یوم آخرت (۱ [الفاتحة] : ۳) کے قیام پر استدلال اپنی اسی صفت سے کیا ہے ۔ چونکہ ربوبیت اللہ تعالٰی کی اہم ترین صفات میں سے ایک ہے، لہٰذا اللہ تعالٰی کے نائب کی حیثیت سے انسان کے لیے لازم ہے کہ وہ اپنے اندر اس صفت کی پرورش کرے ۔ جس طرح اللہ تعالٰی ساری کائنات کو پال رہا ہے، اسی طرح انسان پر لازم ہے کہ وہ اپنے گرد و پیش اور زیر کفالت لوگوں کی ضروریات کو پورا کرنے کے لیے مستعد رہے (۲ [البقرة] : ۸۳، ۱۷۷، ۲۵۴، ۲۶۱؛ ۷۶ (الدھر) : ۸؛ ۹۰ [البلد] : ۱۴) ۔ انسانوں میں اللہ تعالٰی کی اس صفت کے فروغ کے لیے چند ایک امور کو تو لازم قرار دے دیا گیا، جیسے زکوٰۃ، عُشر، وغیرہ، اور بہت سے دوسرے کاموں کو انسان کی آزادی پر چھوڑ دیا گیا ۔ ہمسایوں، فقیروں، مسکینوں، مسافروں، قیدیوں، بیواؤں، بیوی بچوں، والدین اور عزیز و اقارب کے اتنے حقوق گنوا دیے گئے کہ انسان پر لازم ہو گیا کہ وہ اپنے گرد و پیش میں اس وظیفۂ ربوبیت کو انجام دیتا رہے، حتّٰی کہ بعض حالات میں اس بات کی ترغیب دی گئی کہ ضرورت سے زائد جو کچھ ہے وہ سب دوسروں پر خرچ کر دیا جائے (۲ [البقرة] : ۲۱۹؛ صحیح مسلم، کتاب اللقطة، عدد ۱۸، ۱۹) ۔ اجتماعی سطح پر اسلامی ریاست کے وظائف میں بھی یہ بات شامل ہے کہ وہ اپنے شہریوں کی بنیادی ضروریات کی فراہمی کا خاطر خواہ بند و بست کرے تاکہ وہ اللہ تعالٰی کی صفت ربوبیت کا مظہر بن سکے (ترمذی، کتاب الاحکام، باب ۶ و کتاب الفرائض، باب ۱؛ ابوداؤد، کتاب الخراج، باب ۱۲ و کتاب النکاح، باب ۲۰؛ البخاری، کتاب الاحکام، باب ۷) ۔ خلفاے راشدین کے عمل سے یہ بات بدرجہ اتم واضح ہوتی ہے کہ وہ اسلامی ریاست کی اس ذمہ داری کے بارے میں بےحد حساس تھے (موجودہ اقتصادی بحران اور اسلامی حکمت معیشت، ص ۲۱۱ تا ۲۲۸).

(۵) اللہ تعالٰی نے انسانوں کو روزی پہنچانے کی ذمہ داری اپنے اوپر لے رکھی ہے (۱۱ [ہود] : ۶)؛ چنانچہ انسانی تمدن کے ہر دور میں انسان کو جس قسم کے وسائل کی ضرورت لاحق ہو سکتی تھی، ٹھیک اس زمانے میں وہ دریافت ہو گئے ۔ اگر سائنسی ترقی، وسائل کی دریافت، انسانوں کی ذہنی نشو و نما، آبادی میں اضافے کی رفتار اور انسان کی تمدنی ضروریات وغیرہ کا تفصیلی مطالعہ کیا جائے تو پتا چلے گا کہ ہمیشہ ہی ایک حسین اتفاق کے ذریعے سے انسان کی ضرورت کا وہ سامان ٹھیک اس وقت فراہم ہو گیا جب اس کی ضرورت تھی ۔ اللہ تعالٰی کا دست غیب ایک عظیم پیمانے پر

منصوبہ بندی کرتا اور رزق رسانی کا یہ انتظام بغیر کسی احتجاج، مطالبے، یا چیخ و پکار کے ہمیشہ ہوتا رہا ۔ اس میں اسلامی ریاست کے لیے ایک اہم سبق ہے ۔ جس طرح اللہ تعالٰی کی صفت ربوبیت کی تکمیل اس میں ہے کہ وہ بن مانگے عطا کرتا ہے، اسی طرح اسلامی ریاست پر لازم ہے کہ وہ لوگوں کے چیخنے چلانے سے پہلے ان کی ضرورت کو پہنچے اور ایسی منصوبہ بندی کرے کہ پیشتر اس سے کہ لوگ احتجاج کے لیے نکلیں وہ ان کی ضرورتوں کی پیش بینی کر کے ان کی مدد کو پہنچ جائے ۔ اس کا اندازہ ایک روایت سے ہوتا ہے: ابو عثمان راوی ہیں : عمر فاروق رض نے ہمیں آذر بیجان میں لکھا کہ اے عقبہ بن فرقد ! یہ دولت نہ تیرے باپ کی کمائی ہے، نہ تیری ماں کی، لہٰذا مسلمانوں کو اسی طرح ان کے گھروں میں رزق پہنچاؤ جس طرح اپنے اہل خانہ کو پہنچاتے ہو (صحیح مسلم، کتاب اللباس، عدد ۲۲) ۔ اس میں جہاں معاشی منصوبہ بندی کی طرف اشارہ ہے وہاں ایک خادم الناس قسم کی انتظامیہ کے قیام کی ضرورت بھی واضح ہوتی ہے ۔

(۶) اللہ تعالٰی کی صفت ربوبیت ایک ارتقائی عمل کے ذریعے کارفرما ہوتی ہے ۔ اللہ تعالٰی پیدا کرتا ہے؛ پھر ایک چھوٹے سے ذرے کو بڑھاتا چڑھاتا، تکمیل کے آخری مراحل پر لے آتا ہے (۸۷ [الاعلٰی] : ۲ تا ۳) ۔ یہ عمل آہستہ آہستہ انجام پاتا ہے (اگرچہ اللہ تعالٰی اسے ایک ثانیے میں کر دینے کی قدرت بھی رکھتا ہے) ۔ اس میں اسلامی ریاست کے لیے اشارہ ہے کہ وہ اپنی معاشی منصوبہ بندی میں ارتقائی لائحۂ عمل اختیار کرے کیونکہ یہ سنتِ الٰہی کے زیادہ قریب ہے (قرآن مجید میں منصوبہ بندی کی تحسین کی طرف اشارہ ملتا ہے؛ دیکھیے ۱۲ [یوسف] : ۴۷ تا ۴۹) ۔

(۷) قرآن مجید میں ذکر ہے کہ اللہ تعالٰی نے تمام اشیا کے جوڑے بنائے ہیں (۳۶ [یٰسٓ] : ۳۶؛ ۴۳ [الزخرف]: ۱۲؛ ۵۱ [الذّٰریٰت] : ۴۷ تا ۴۹) اور اگرچہ یہ تمام جوڑے اپنے خصائل و عادات کے اعتبار سے مختلف ہیں؛ لیکن وہ سب باہم دگر ایک دوسرے کے مددگار و معاون ہیں ۔ ساری کائنات میں تمام مخلوقات پہلے سے طے شدہ طریقے پر کامزن ہیں، سوائے انسان کے، جسے اپنی زندگی کے کچھ حصے پر اختیار دے دیا گیا ہے کہ وہ چاہے تو اللہ تعالٰی کے مقرر کردہ راستے سے منحرف ہو جائے (۷۶ [الدھر] : ۲، ۳) ۔ اس کے علاوہ تمام مخلوقات اپنی فطرت کے اعتبار سے ایک ہی راستے پر چلنے کے لیے مجبور ہیں (۳۶ [یٰسٓ] : ۳۸ تا ۴۰؛ ۵۵ [الرحمٰن] : ۵، ۶؛ ۶۷ [الملک] : ۳، ۴)، لیکن ان تمام مخلوقات کے لائحۂ عمل میں ایسی ہم آہنگی ہے کہ کسی کی مجال نہیں کہ اپنے مقرر شدہ راستے سے منحرف ہو سکے؛ ایسے لگتا ہے جیسے وہ سب مل کر خالق کائنات کے کسی عظیم منصوبے کی تکمیل کے لیے پیہم سر گرداں ہیں (۴۱ [حٰمٓ السجدة] : ۱۱) ۔ یہ بات کہ اللہ تعالٰی نے تمام اشیا کو جوڑوں میں بنایا اور پھر ان جوڑوں کو وظائف میں ہم آہنگ کیا، انسانوں کے لیے ایک سبق رکھتی ہے ۔ ایک مثالی معاشرے میں تمام عمرانی، سماجی اور معاشی عوامل کو اس طرح منظم کرنا چاہیے کہ ان میں زیادہ سے زیادہ ہم آہنگی ہو ۔ معاشی عوامل کو جوڑوں کی شکل میں دیکھنا چاہیے اور پھر ان جوڑوں میں زیادہ سے زیادہ تعاون اور ہم آہنگی پیدا کرنی چاہیے ۔ مثال کے طور پر سرمایہ دار اور مزدور، زمیندار اور کاشتکار، آجر اور اجیر، صارف اور صنعت کار، بائع اور مشتری، فرد اور ریاست، ایسے جوڑے ہیں جن میں مختلف افراد کے مفادات میں ہم آہنگی پیدا کرنا اسلامی ریاست کا بنیادی فرض ہے ۔ ان جوڑوں کے باہمی تعلقات تعاون پر مبنی ہونے چاہییں نہ کہ

مسابقت و مقابلہ پر؛ چنانچہ ایسا انتظام کیا جانا چاہیے کہ ان جوڑوں کے تمام افراد اپنے اپنے وظائف کی انجام دہی سے جن حقوق کے حق دار ہوں انھیں پر قناعت کریں (شریعت میں ہر ایک کے حقوق کی جائز حدود تفصیلاً موجود ھیں، جن کے لیے قرآن مجید، حدیث نبوی اور فقہ کی طرف رجوع کرنا ہوگا) اور اگر وہ ایسا نہ کریں تو قانون کی قوت سے ان کو ایسا کرنے پر مجبور کیا جائے - اپنے حقوق سے زائد کا مطالبہ دوسروں پر ظلم کا باعث ہو سکتا ہے اور ظلم کا ظہور صفت ربوبیت کی نفی ہے کیونکہ اللہ تعالٰی پیدا کرتا ہے اور کسی کو اپنے مقررہ راستے سے رو گردانی نہیں کرنے دیتا - اسی طرح انسانوں کے معاشرے میں اسلامی ریاست کا فرض ہے کہ وہ مختلف معاشی عوامل کو ان کے مقررہ (و جائز) حقوق سے روگردانی کرنے کی اجازت نہ دے ۔

(۸) قرآن مجید میں اللہ تعالٰی کے لیے ربّ النّاس کا لفظ بھی استعمال کیا گیا ہے (۱۱۴ [النّاس] : ۱) حالانکہ یہ ربّ العٰلمین میں شامل ہے - اس کا علحدہ ذکر کرنے سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالٰی تمام انسانوں کو بلا امتیاز مذہب و ملت، رنگ و نسل، وطن و قوم پال رہا ہے، یعنی معاشی حالات میں اللہ تعالٰی نے ان میں سے کسی بنیاد پر کوئی امتیاز نہیں رکھا - اسلامی ریاست کے لیے اس میں یہ قرینہ ہے کہ اسلامی ریاست کی حدود میں بسنے والے تمام انسانوں کو، خواہ وہ کسی بھی ملت سے تعلق رکھتے ہوں، معاشی حقوق میں برابر کے مواقع دیے جائیں اور تمام لوگ اس امر میں آزاد ہوں کہ جس معاشی وظیفے کو اختیار کرنا چاہیں، کر سکیں؛ لیکن بہر حال یہ برابری شریعت کے اخلاقی اور قانونی ضابطے کے اندر ھی ہوگی، جس کا مسلموں اور غیر مسلموں، سب پر یکساں اطلاق ہوتا ہے ۔

(۹) اللہ تعالٰی کی صفت ربوبیت کا تقاضا یہ ہے کہ اس نے تمام انسانوں کے رزق کی ذمہ داری اپنے ذمے لے رکھی ہے (جیسا کہ حضرت عمر فاروق رضی کے بارے میں مذکورۂ بالا روایت سے ظاہر ہے) - حدیث میں بھی یہ ذکر آتا ہے کہ انسان کا رزق مقرر ہے (صحیح بخاری، کتاب بدء الخلق، باب ۶؛ صحیح مسلم، کتاب القدر، عدد ۱ تا ۵؛ ابو داؤد، کتاب السنّة، باب ۱۶؛ ترمذی، کتاب القدر، باب ۴) - اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ انسانوں کو اپنے رزق کی تلاش میں شریعت کے ضابطۂ حلال و حرام کی پابندی بہر حال کرنی چاہیے کیونکہ حرام مشاغل میں پڑنے سے رزق کی مجموعی مقدار اس کے لیے بڑھ نہیں سکتی؛ چنانچہ اسلام کی بہت سے معاشی اقدار (جن کا تذکرہ آگے آئے گا)، مثلاً صبر، قناعت، توکل وغیرہ، اللہ کی صفت ربوبیت ھی سے متعلق ھیں۔

(۱۰) قرآن پاک میں اللہ تعالٰی کے لیے رحمٰن (۱ [الفاتحة] : ۳)، رحیم (۱ [الفاتحة] : ۳)، غفور (۶ [الانعام] : ۱۶۶)، کریم (۲۷ [النمل] : ۴۰) اور ودود (۱۱ [هود] : ۹) وغیرہ صفات کا تذکرہ بہت کثرت سے کیا گیا ہے (مثال کے طور پر رحمٰن و رحیم ۵۶۰ بار اور غفور ۲۳۰ بار آیا ہے) - قرآن و حدیث کے مطالعے سے پتا چلتا ہے کہ اللہ تعالٰی کی صفات رحمت و محبت اس کی تمام صفات پر غالب ھیں - اس میں خلیفة اللہ کے لیے ایک واضح اشارہ موجود ہے کہ اسے اپنے تمام معاملات میں دوسرے لوگوں کے ساتھ ھمدردی، تعاون، شفقت، فیاضی، عفو، درگزر اور تحمل جیسی صفات پر عمل پیرا ہونا چاہیے؛ چنانچہ اسلامی معاشی حکمت کے دو اھم مقاصد عدل و احسان اللہ تعالٰی کی اپنی صفات سے ماخوذ ھیں - جہاں عدل کا قیام اسلامی ریاست کا اھم ترین مقصد ہے، وہاں باھمی معاملات میں ایک دوسرے سے احسان کا رویہ اختیار کرنا شریعت کی منشا کے عین مطابق ہے - ایک مثالی معاشرے میں آجر و اجیر،

بائع و مشتری، صارف و صنعت کار، مزارع و زمیندار میں باہمی تعلقات کا انحصار احسان کی بنیاد پر ہونا چاہیے تاکہ وہ اللہ تعالٰی کی صفات رحمت و محبت کے مظہر ہو سکیں۔

(۱۱) توحید اور شرک دو متضاد تصورات ہیں، قرآن پاک میں جہاں توحید کے اثبات پر دلائل دیے گئے ہیں وہاں شرک کی تردید بھی بہت پر زور انداز میں کی گئی ہے (۳۱ [لقمٰن] : ۱۳)۔ اصل میں شرک انسان کو خلیفة اللہ کے منصب سے گرا کر اسے چند بےجان بتوں یا اپنے ہی جیسے دوسرے انسانوں یا فرضی دیوتاؤں کا غلام بنا دیتا ہے اور ظاہر ہے یہ بات انسان کے اصل مقام سے بہت فرو تر ہے (۹۵ [التّین] : ۵)۔ عقیدۂ توحید کی انسان پر سب سے بڑی عنایت یہ ہے کہ اسے اپنے ہی جیسے انسانوں کی غلامی سے نجات دے کر اللہ وحدہ لا شریک کی غلامی میں دے دیا۔ حریت فرد اور تمام انسانوں میں مساوات، وہ تصورات ہیں جن کا سرچشمہ عقیدۂ توحید کے سوا کہیں اور تلاش نہیں کیا جا سکتا؛ چنانچہ اس کے منطقی نتیجے کے طور پر حضور سرور کائنات صلّی اللہ علیہ وسلّم نے غلاموں کی آزادی کا ایک سلسلہ شروع کیا اور ایک ایسا عمل جاری کر دیا جس سے آہستہ آہستہ دنیا میں غلامی کا خاتمہ ممکن ہوا (تفہیم القرآن، ۳ : ۳۹۹ تا ۴۰۲)۔ یہی نہیں، جب تک غلامی کا رواج رہا مسلمانوں کا اپنے غلاموں کے ساتھ رویہ آزاد انسانوں جیسا رہا، یہاں تک کہ اسلامی ریاستوں میں غلام چھوٹے سے چھوٹے مقام سے ترقی کر کے بادشاہ کے مقام تک فائز ہوتے رہے: چنانچہ برصغیر پاک و ہند میں ایک پورا خاندان غلاماں برسر حکومت رہا۔ غلاموں کے ساتھ حسن سلوک یا ان کی آزادی کا محرک بھی یہی عقیدۂ توحید ہے۔

(۱۲) قرآن مجید میں اللہ تعالٰی کو السمیع (۴ [النساء] : ۵۸)، الخبیر (۲ [البقرة] : ۲۳۴)، العلیم (۳ [اٰل عمرٰن] : ۱۱۹) اور البصیر (۴ [النساء] : ۵۸) جیسی صفات سے بھی بیان کیا گیا ہے۔ اللہ تعالٰی کی ان صفات پر ایمان انسان میں ایک رضاکارانہ جذبۂ اطاعت پیدا کرتا ہے۔ اسے معلوم ہے کہ ایک سمیع و بصیر خدا مجھے ہر لمحے دیکھ رہا ہے۔ وہ اپنی خلوت و جلوت میں ہر جگہ اس احساس سے لبریز رہتا ہے کہ اس کا کوئی کام، حتّی کہ دل کے نہاں خانوں میں گزرنے والا کوئی خیال بھی اس علیم و خبیر ہستی سے چھپا ہوا نہیں ہے (۳ [اٰل عمرٰن] : ۱۱۹، ۱۵۴)؛ چنانچہ شریعت نے بہت سے معاملات میں باقاعدہ قانون سازی کے بجائے انسان کے اختیار و ارادہ کو آزاد چھوڑ دیا ہے تاکہ وہ اللہ تعالٰی کی سمیع و بصیر ہستی کے سامنے جواب دینے کے احساس سے خود ہی اپنے عمل میں شریعت سے مطابقت پیدا کرے۔ مثال کے طور پر انفاق، امانت و دیانت، کسب حلال، احسان اور اقتصاد جیسی اہم اسلامی معاشی اقدار کو انسان کے اپنے ارادے پر چھوڑ دیا گیا ہے اور قانون و ریاست کا دخل صرف ایسے معاملات میں باقی رکھا گیا ہے جہاں کوئی انفرادی عمل شریعت کی کسی بنیادی حد سے تجاوز کر رہا ہو۔ اس سے جہاں یہ اشارہ نکلتا ہے کہ اسلامی معاشی حکمت اپنے نفاذ کے لیے انفرادی رضاکارانہ عمل کو اپنی بنیاد بناتی ہے وہاں یہ بھی پتا چلتا ہے کہ بہت سے اسلامی قوانین پر عمل درآمد کے لیے کسی پیچیدہ ادارتی نظام کی ضرورت نہیں بلکہ اس کا مقصد ایک طویل تربیتی عمل کے ذریعے اللہ تعالٰی کی ان صفات کو لوگوں کے رگ وپے میں اتارنا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلامی معاشی حکمت کے نفاذ کے لیے جہاں حکومت کا کردار بہت اہم ہے وہاں اصل انحصار افراد کی تربیت اور ان کو اللہ تعالٰی کی توحید پر مستحکم ایمان بخشنے

پر ہے۔

(۱۳) عقیدۂ توحید اور اللہ تعالٰی کی صفت ربوبیت سے موجودہ دور کے استحصالی نظام کی زبردست نفی ہوتی ہے ۔ یہ عقیدہ کہ رزق کے تمام سرچشموں کا مالک حقیقی صرف اللہ تعالٰی ہے اور انسانوں کو روزی بہم پہنچانے کا ذمہ اس نے لے رکھا ہے، انسان کو مجبوری کے عالم میں کسی بھی اجرت پر کام کرنے سے روکتا ہے ۔ اس کے برعکس وہ ایسے ایک احساس عزت نفس عطا کرتا ہے کہ وہ کم سے کم اجرت (جس پر اس کا گزارہ ہو سکے) سے کم پر کوئی کام کرنے پر تیار نہ ہو۔ مجبوری کے عالم میں اس کا ہر اجرت پر کام کے لیے تیار ہو جانا نہ صرف استحصال کا دروازہ کھولتا ہے بلکہ بالعموم اجرت کے نرخ بھی گرا دیتا ہے اور یوں سرمایہ داروں کا ایک گروہ لوگوں کی کمزوری سے فائدہ اٹھا کر انہیں من مانی اجرتوں پر کام کے لیے رکھ لیتا ہے ۔ اس کے برخلاف اگر انسان کا بنیادی عقیدہ یہ ہو کہ مجھے اپنی عزت نفس کو فروخت کر کے مزدوری نہیں کرنی چاہیے کیونکہ ایک رزاق و کریم مالک میری ضرورتوں سے آگاہ ہے اور میرے لیے رزق فراہم کرے گا تو صنعت کار خود بخود کم سے کم اجرت کا معیار بڑھانے پر مجبور ہوگا۔

اس طرح اللہ تعالٰی کی رزاقیت پر ایمان انسان کو کوئی بھی حرام اور ناجائز پیشہ اختیار کرنے سے روکتا ہے بلکہ اس کے لیے حلال کاموں کی ایک واضح شاہراہ روشن کرتا ہے۔ وہ بھوک اور فقر و فاقہ کے خوف سے حرام کاموں کی طرف متوجہ نہیں ہوتا ۔ وہ ایمان رکھتا ہے کہ اگر بھوک سے مرنا بھی پڑے تو مر جاؤں گا، لیکن شریعت نے جن کاموں کو حرام قرار دیا ہے ان کے وسیلے سے روزی نہیں کماؤں گا؛ چنانچہ اللہ تعالٰی کی رزاقیت پر ایمان کسب حلال کو ایک ادارے (institution) کی شکل میں سامنے لاتا ہے ۔ اس ایمان کی بدولت لوگوں کو حلال کاموں پر متوجہ رکھنے کی ضرورت نہیں بلکہ ایک مسلسل تربیتی عمل کے ذریعہ سے لوگوں کا عقیدۂ توحید پر ایمان مضبوط کرنے سے یہ مقصد حاصل ہو سکتا ہے۔

رسالت

اللہ تعالٰی نے انسان کو تخلیق کیا اور خود ہی اپنے ذمے اس کی ہدایت کا کام لے لیا (۱۶ [النحل] : ۷)، پھر اپنی اس ذمہ داری کو ادا کرنے کے لیے اس نے دنیا میں انبیاے کرام کا ایک سلسلہ شروع کیا (۷ [الاعراف] : ۳۵)، جو حضرت آدم علیہ السلام سے شروع ہو کر حضرت محمد صلّی اللہ علیہ و سلّم پر آ کر ختم ہوا (۳ [آل عمران] : ۳۳؛ ۳۳ [الاحزاب]: ۴۰) ۔ اس دوران میں انبیاے کرام کی ایک کثیر تعداد دنیا میں ایک ہی پیغام دے کر بھیجی گئی، جو اپنی تفصیلات میں ہر دور کے تمدنی حالات کے لحاظ سے تو ضرور مختلف تھا لیکن اپنے بنیادی فلسفے میں یکساں تھا (۵ [المآیدة] : ۴۸؛ ۲۱ [الانبیاء] ۲۵؛ ۴۲ [الشوریٰ] : ۲۵) ۔ ہر نبی نے توحید، رسالت اور آخرت کا پیغام دیا اور لوگوں کو اللہ کی بندگی کی طرف بلایا ۔ حضرت محمد صلّی اللہ علیہ و سلّم کا پیغام چونکہ آخری پیغام تھا، لہٰذا اس میں اللہ تعالٰی نے اپنے منشا کی کامل اور آخری شکل نازل کر دی (۵ [المآیدة] : ۳)۔

عقیدۂ رسالت پر ایمان سے مندرجۂ ذیل معاشی اثرات و نتائج پیدا ہوتے ہیں :-

(۱) قرآن مجید کہتا ہے کہ نبی کریم صلّی اللہ علیہ و سلّم اپنی مرضی سے نہیں بولتے تھے بلکہ وحی فرماتے تھے جو ان پر وحی کیا جاتا تھا (۵۳ [النجم] : ۷)۔ اسی طرح قرآن مجید ہی سے پتا چلتا ہے کہ اللہ تعالٰی نے حضور ؐ کو قرآن مجید کا شارح مقرر فرمایا (۱۶ [النحل] : ۴۴) اور بعض معاملات، جن میں قرآن

مجید کی رهنمائی واضح نہیں تھی حضورؐ کو شارح کی حیثیت عطا کی (۴ [النساء] : ۸۰)؛ چنانچہ حضور اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم کے فرمودات، افعال، یا دوسروں کے افعال پر حضورؐ کی خاموشی اسی طرح شریعت کا جزو ہے جس طرح کہ قرآن مجید۔ گویا احادیث نبوی بھی اسی طرح ہے اللہ تعالٰی کی منشا معلوم کرنے کا ذریعہ ہیں جس طرح کہ قرآن مجید۔ حضور اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم کا یہ منصب اسلامی معاشی فکر و حکمت کے لیے بہت اہم بنیاد فراہم کرتا ہے۔ اسلامی معاشی فکر کے لیے قرآن مجید کے ساتھ ساتھ حدیث ایک بنیادی مأخذ کی حیثیت رکھتی ہے اور اس پر تمام امت کا اجماع ہے؛ چنانچہ کوئی ایسی تجویز، پالیسی، قانون یا تجزیہ، جو کہ قرآن یا حدیث کی کسی صریح نص سے متناقص ہو، وہ اسلامی ریاست میں خلاف شریعت قرار پا کر مردود ٹھیرے گا۔ اس سے اسلامی معاشیات کا بنیادی ڈھانچہ مقرر ہو جاتا ہے کہ اس میں تمام بحث و تمحیص اسلامی شریعت کے ڈھانچے میں رہ کر کی جا سکتی ہے۔ اسلامی معاشیات اور مغربی معاشیات میں یہی فرق ہے کہ مؤخر الذکر بے قید افکار کا مجموعہ ہے اور سابق الذکر وحی الٰہی کی روشنی میں کیے گئے غور و فکر پر مشتمل اور توحید کے ساتھ رسالت پر ایمان کا ایک منطقی نتیجہ ہے۔

(۲) مسلمانوں کا یہ عقیدہ کہ رسول اللہؐ باری تعالٰی کے مقرر کردہ شارح شریعت ہیں، اطاعت رسولؐ کا ایک رضاکارانہ جذبہ پیدا کرتا ہے کیونکہ رسول کا ارشاد اصل میں خود اللہ تعالٰی کی منشا ہے؛ چنانچہ عقیدۂ رسالت سے شریعت کی معاشی تعلیمات پر عمل درآمد کرانے کے لیے قانون و ریاست کے بہت زیادہ دخل کی ضرورت نہیں پڑتی بلکہ ایک طویل اور مسلسل تربیتی عمل کے ذریعے لوگوں کا عقیدۂ رسالت پر مضبوط ایمان شریعت کے اتباع کو آسان کر دیتا ہے (۲ [البقرة] : ۱۲۹، ۱۵۱)۔

(۳) تمام انبیاے کرام انسان تھے (۱۴ [ابراهیم] : ۱۱) - وہ انسانوں کی طرف مبعوث کیے گئے۔ انھوں نے انسانی معاشرے میں زندہ رہ کر شریعت الٰہی پر عمل پیرا ہو کر دکھایا اور اللہ تعالٰی کی اتاری ہوئی شریعت کو نافذ کیا۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلّم چونکہ آخری نبی تھے، لہٰذا مشیت ایزدی نے آپؐ پر شریعت کو مکمل فرما دیا اور آپؐ نے شریعت مطہرہ کو بہ تمام و کمال معاشرۂ انسانی میں جاری و ساری کرکے دکھا دیا۔ یوں اس قسم کے بہت سے شبہات کا ازالہ ہو جاتا ہے کہ شریعت الٰہی سے ماخوذ معاشی حکمت شاید عملی زندگی میں قابل عمل نہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ اس طرح کے شبہات بہت کثرت سے اٹھائے جاتے ہیں، لیکن اگر عقیدۂ رسالت پر ایمان پختہ ہو تو کوئی وجہ نہیں کہ اسلام کی روشن تعلیمات کے علمبردار ان کو عملی دنیا میں نافذ نہ کر سکیں بلکہ وہ اس عقیدے کی طاقت پر اپنی راہ میں حائل ہونے والی مشکلات کے لیے کمر بستہ ہو سکیں گے۔ اگر شریعت کے معاشی نظام کے عملی دنیا میں نفاذ کے امکانات کی سچائی پر ایمان پختہ ہو جائے تو نفاذ کا عمل زیادہ طویل نہیں ہو سکتا کیونکہ اسی ایمان کی بدولت ایسے فلسفہ ہاے حیات بھی دنیا میں نافذ ہوے ہیں اور آج بھی نافذ ہیں جو کہ انسان کی بنیادی فطرت سے متناقص نہیں۔

(۴) حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالٰی کے آخری نبی تھے (۳۳ [الاحزاب] : ۴۰)۔ آپ کی موجودگی میں ہر طرف کے مسائل کے لیے اللہ تعالٰی کی براہ راست ہدایت وحی کی شکل میں آپؐ پر نازل ہوتی تھی۔ ہر معاملے میں حضورؐ اللہ تعالٰی کی براہ راست ہدایت پر انحصار کر سکتے تھے، لیکن آپؐ کے اس دنیا سے تشریف لے جانے کے بعد وحی کا یہ

سلسلہ بند ہو گیا۔ دوسرے لفظوں میں انسانیت اتنی بالغ ہو گئی کہ وہ شریعت کے بنیادی ڈھانچے کی روشنی میں اپنی تمدنی اور عمرانی ضروریات کے مطابق اپنے مسائل کا حل خود سوچ سکے؛ چنانچہ حضور اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم کے بعد پیدا ہونے والے ایسے مسائل کے لیے اجتہاد کا دروازہ کھولا گیا جن کے بارے میں کوئی مخصوص حکم موجود نہیں۔ اجتہاد کا یہ عمل خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلّم نے اپنے دور میں پسند فرمایا (البخاری، کتاب المغازی، باب ۶۰ و کتاب الاحکام، باب ۲۲؛ مسلم، کتاب الایمان، عدد ۲۹ تا ۳۱؛ ابو داؤد، کتاب الزکاۃ، باب ۵ و ۲۱؛ ترمذی، کتاب الزکاۃ، باب ۶؛ ابن ماجہ، کتاب الزکاۃ، باب ۱ و کتاب الاحکام، باب ۱؛ دارمی، المقدمہ، باب ۲۳؛ مسند ابن حنبل، ۱ : ۲۳۳ و ۵ : ۲۳۰، ۲۳۶، ۲۴۲؛ طبقات ابن سعد، عدد ۵۵۹، ۵۶۷)؛ چنانچہ صحابۂ کرام اور ان کے بعد تابعین اور تبع تابعین اجتہاد کے ذریعے اپنے دور کے حالات کے مطابق شریعت کا منشا بیان کرتے رہے۔ اگرچہ بعد کے لوگوں میں اجتہاد کی صلاحیتیں معدوم ہو گئیں اور بظاہر اس کا دروازہ بند ہو گیا، لیکن حقیقت یہ ہے کہ اجتہاد پر پر یہ بندش کوئی مخصوص بنیاد نہیں رکھتی اور شریعت کو لچک دار اور قابل عمل رکھنے کے لیے لازم ہے کہ ہر دور میں اجتہاد کے ذریعے، شریعت کے بنیادی ڈھانچے کی روشنی میں، نئے نئے مسائل کا حل ڈھونڈا جائے۔ اسلامی معاشیات میں بھی اجتہاد کے ذریعے دور جدید کے مسائل کا تجزیہ اور حل تلاش کیا جا سکتا ہے۔ ایک مسلمان ماہر معاشیات کے لیے جہاں قرآن و حدیث بنیادی مآخذ ہیں، وہاں دور جدید کے مسائل کے لیے وہ اجتہاد کا عمل بھی اپنا سکتا ہے، بشرطیکہ مجتہد کی تمام شرائط اس کے اندر موجود ہوں (اجتہاد کی بنیادی شرائط کے لیے دیکھیے مودودی : تفہیمات، ۳ : ۱۱ تا ۱۲)۔ ختم نبوت کے عقیدے پر ایمان کی برکت سے اجتہاد کا یہ بنیادی عمل اسلامی معاشی فکر کے مآخذ میں شامل ہوا۔

آخـرت

اللہ تعالٰی نے انسان کو اس دنیا میں اپنا خلیفہ بنا کر اسے بنیادی سر و سامان زیست سے آراستہ کیا اور اس سر و سامان کے ذریعے اپنی منشا کے مطابق زندگی گزارنے کا طریقہ بھی وحی کے ذریعہ سمجھا دیا۔ شرعی طور پر انسان اس بات کا مجاز نہیں وہ ان وسائل کو اللہ کی مرضی کے خلاف استعمال کرے؛ اگر کرے گا تو اسے عذاب الٰہی کا مزا چکھنا پڑے گا (۷۶ [الدھر] : ۴)، لیکن اگر وہ اللہ تعالٰی کی منشا کے مطابق زندگی گزارے گا تو ایک دائمی راحت اسے نصیب ہو گی (۷۶ [الدھر] : ۵ ببعد)۔ دنیا کی یہ زندگی ایک دارالامتحان ہے، جس میں اسے ایک خاص وقت تک مہلت ہے اور اس مہلت کے دوران کیے گئے تمام چھوٹے بڑے اعمال کا حساب اسے چکانا پڑے گا۔ قرآن مجید میں یہ عقیدہ اتنی کثرت سے دھرایا گیا ہے کہ شاید ہی کوئی صفحہ اس کے تذکرے سے خالی ہو۔

آخرت پر ایمان کے معاشی اثرات و نتائج :

۱۔ آخرت کے عقیدہ کے ساتھ احتساب کا تصور لازم و ملزوم ہے (۷۵ [القیمۃ] : ۳۶؛ ۲۳ [المؤمنون] : ۱۱۵)۔ قرآن مجید میں اس احتساب کا نقشہ متعدد مقامات پر بہت تفصیل سے بیان ہوا ہے۔ پھر روز حشر کی ہولناکیوں اور جہنم کی غضب ناکیوں کا تذکرہ بہت شرح و بسط سے کیا گیا ہے؛ چنانچہ عقیدۂ آخرت پر ایک مضبوط ایمان انسانوں کو شریعت کی خلاف ورزی اور اللہ تعالٰی کی نافرمانی سے روکنے کا سب سے مضبوط محرک ہے۔ اگر کسی معاشرے میں روز آخرت کے حساب کا تصور مضبوطی سے جم

جائے تو بے شمار معاملات میں لوگ اپنی مرضی سے اللہ تعالٰی کی اطاعت پر کاربند ہو جائیں گے اور کسی قانون نافذ کرنے والے ادارے کی ضرورت کم ہی پیش آئے گی ۔ اس طرح جنت اور اس کی نعمتوں کا ذکر قرآن مجید میں بہت تفصیل سے کیا گیا ہے ۔ جہاں جہنم کا خوف آدمی کو برے کاموں سے روکتا ہے، وہاں اللہ تعالٰی کی نعمتوں کا بیان اسے اچھے کاموں کی طرف راغب کرتا ہے؛ چنانچہ اور معاملات کی طرح معاشی معاملات میں بھی شریعت کی رضاکارانہ پابندی اور حلال و حرام کی احتیاط، روز آخرت میں جزا و سزا پر ایمان کے ذریعے پیدا کی جاسکتی ہے ۔ معاشی ترقی کے لیے امانت، دیانت، احساس ذمہ داری، کام کی لگن، خلوص وغیرہ، ایسے ''غیر معاشی عوامل'' ہیں جن کی عدم موجودگی میں بڑی سے بڑی سرمایہ کاری اور منصوبہ بندی مثبت نتائج برآمد نہیں کر سکتی ۔ یہ وہ عوامل ہیں جو عقیدۂ آخرت کے بغیر انسان میں پیدا نہیں ہو سکتے؛ چنانچہ اگر معاشی ترقی مطلوب ہو تو جہاں مادی اسباب کی منصوبہ بندی کی ضرورت ہے وہاں ان غیر معاشی عوامل کے لیے عقیدۂ آخرت کا ایک محکم نقش بھی دلوں میں بٹھانا لازم ہے ۔

۲- آخرت میں حساب و کتاب کے تصور سے خود بخود یہ بات لازم آتی ہے کہ اس دنیا میں انسان کو بعض کاموں کی آزادی ہو کیونکہ بغیر آزادی عمل کے کسی احتساب کا تصور ایک لغو سی بات ہے؛ چنانچہ اللہ تعالٰی نے انسانوں کو جو مادی وسائل دیے ان میں تصرف کی آزادی ہونا لازمی بات ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی شریعت ذاتی ملکیت کے تصور کا اثبات کرتی ہے (مسلم، کتاب الحج، عدد ۱۰۷؛ ابوداؤد، المناسک، باب ۵۶) کیونکہ اگر کوئی شخص کسی چیز کے تصرف میں آزاد نہیں تو وہ اس کے بارے میں جواب دہ کیسے ہوگا؟ ایسے تمام نظام ہائے فکر جو انسان کے لیے ذاتی ملکیت کو ناجائز سمجھتے ہیں اسلام کی بنیادی حکمت کے متناقض ہیں۔

۳- قرآن مجید میں آخرت کی زندگی کو ایک پائدار اور ابدی زندگی قرار دیا گیا ہے جبکہ دنیا کی زندگی اس کے مقابلے میں چند روزہ ہے (۵۷ [الحدید]: ۲۰) ۔ متعدد احادیث میں حضور اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم سے دنیا کی اس عارضی اور ضمنی حیثیت کے بارے میں روایات منقول ہیں (مسلم، کتاب الجنۃ، عدد ۶۶ و کتاب الزھد، عدد ۲؛ مسند احمد، ۱ : ۳۳۹ و ۲ : ۳۳۸ و ۳ : ۱۹، ۲۱، ۳۶۵ و ۴ : ۹۳، ۱۷۴، ۲۲۸ تا ۲۳۰ و ۵ : ۲۱) ۔ اس عقیدے میں اسلامی معاشرے میں مثبت معاشی اقدار جنم لیتی ہیں؛ چنانچہ امانت، دیانت، عدل، احسان اور کسب حلال وغیرہ اقدار دنیا کے عارضی ہونے کے تصور ہی سے پیدا ہوتی ہیں۔

۴- روز آخرت کا احتساب انسان کو مادی وسائل میں دیے گئے تصرف کی ایک منطقی ضرورت ہے ۔ اس سے اس دنیا کی زندگی میں بھی احتساب کا اصول ایک پسندیدہ قاعدے کے طور پر سامنے آتا ہے ۔ اسلامی ریاست کو شریعت الٰہی کے نفاذ کے سلسلے میں بہت وسیع اختیارات حاصل ہیں؛ لہٰذا لازم ہے کہ جن لوگوں کے ہاتھ میں زمام اقتدار ہو ان کے باقاعدہ احتساب کا عمل بھی جاری رہے ۔ حضورؐ کے دور میں احتساب کا عمل زکوٰۃ کے عمال پر بھی جاری ہوا ۔ خلفاے راشدین کے دور میں بھی احتساب کا یہ عمل باقاعدگی سے جاری تھا ۔ اس کے بعد بھی مسلمانوں کی حکومتوں میں ''الحسبہ'' کا محکمہ بہت باقاعدگی سے جاری تھا، جس میں محتسب چھوٹے چھوٹے کاموں سے لے کر بڑے بڑے امور تک میں لوگوں پر کڑی نگرانی رکھتا تھا ۔ ''الحسبہ'' کے اس ادارے کے پیچھے یہی نظریہ کام کر رہا تھا کہ حکومت کے عاملین اپنے اختیارات سے

ناجائز فائدہ اٹھا کر لوگوں کو پریشان نہ کریں (السخاوی : الحسبه فی الاسلام) ۔ اس دور کی اسلامی ریاست کے لیے اس میں واضح اشارہ موجود ہے کہ اس کے تمام اداروں کے وظائف کو احتساب کے عمل کے ساتھ وابستہ کرنا چاہیے تاکہ وہ لوگ جو عوام کے مال کے امین ہیں وہ کسی طرح اس سے ناجائز فوائد حاصل نہ کر سکیں ۔

خلاصۂ بحث : اوپر کی بحث سے یہ واضح ہوا کہ اسلامی معاشی حکمت کے بنیادی تصورات توحید، رسالت اور آخرت سے ماخوذ ہیں ۔ ان عقائد پر مستحکم یقین شریعت کے مطلوبہ نظام کے نفاذ کے لیے ضروری ہے ۔ اسلامی معاشی نظام کے نفاذ کی کوئی بھی کوشش بنیادی عقائد میں تربیت کے عمل سے شروع ہونی چاہیے ۔

اسلام کی معاشی اقدار

انسانی عمل معاشرے کی مسلمہ اقدار سے بہت گہری مناسبت رکھتا ہے ۔ مہذب معاشروں میں افراد اور اجتماع کے درمیان ہم آہنگی کے لیے لازم ہے کہ ہر فرد ان اقدار کی پابندی کرے جنھیں اس معاشرے میں قابل تحسین سمجھا جاتا ہے اور ایسے طرز عمل سے گریز کرے جسے ناپسند کیا جاتا ہے؛ چنانچہ ہم جو طرز عمل اختیار کرتے ہیں اس کی ایک وجہ یہ بھی ہوتی ہے کہ معاشرے میں اسے پسندیدہ سمجھا جاتا ہے اور جن کاموں سے ہم احتراز کرتے ہیں ان کی ایک وجہ یہ ہوتی ہے کہ وہ ہماری مسلمہ اقدار کے منافی ہیں ۔ معاشرے کا قانون بھی انھی اقدار کی روشنی میں مرتب کیا جاتا ہے اور ان اقدار کی خلاف ورزی کرنے والے خواہ قانون کی زد میں نہ بھی آتے ہوں، بہر حال لائق نفرت تصور کیے جاتے ہیں اور معاشرے کا اجتماعی ضمیر ان کے طرز عمل پر احتجاج کرتا ہے ۔

کوئی بھی علم جو انسان کے افعال و کردار کا مطالعہ کرتا ہو، ان مسلمہ اقدار سے بے تعلق نہیں رہ سکتا ۔ معاشیات انسانی زندگی کے اس پہلو کا مطالعہ کرتی ہے جو پیدائش دولت، صرف دولت اور تقسیم دولت سے متعلق ہے، لہٰذا یہ معاشرے کی اقدار سے بہت قریبی تعلق رکھتی ہے ۔

معاشیات کا وہ علم جسے ہم اب تک مغربی معاشیات کے نام سے یاد کرتے آ رہے ہیں، مغربی ممالک کے پس منظر میں مرتب ہوا ہے ۔ پچھلی دو صدیوں میں مغربی مفکرین نے اپنے معاشرے کے لوگوں کے معاشی طرز عمل کا مطالعہ کیا اور اس سے جن نتائج کی تکذیب ممکن نہ ہوئی وہ مغربی معاشیات کا جزو بن گئے ۔ اگرچہ مغربی معاشرے کی اقدار کا مطالعہ معاشئین کے دائرۂ عمل میں شامل نہ تھا بلکہ وہ واضح الفاظ میں اسے معاشیات کے نفس مضمون سے ایک خارجی چیز (exogenous) سمجھتے ہیں، تاہم اس سے کسی کو بھی انکار نہیں کہ جب کوئی تجزیہ مغربی معاشرے کے پس منظر میں کیا جاتا ہے تو مغربی اقدار ان کے مفروضے کے طور پر پس منظر میں بہر حال موجود ہوتی ہیں (*What is wrong with Economics*، ص ۴۲، ۵۳، ۹۰، ۱۹۵ تا ۱۹۸؛ *The Goals of Economic Life*، ص ۶۰) ۔ مثال کے طور پر تمام معاشی تجزیہ اس مفروضے پر کیا گیا ہے کہ وہ ایک ایسے معاشرے سے متعلق ہے جس میں آزادی رائے، آزادی فکر، آزادی عمل، بے قید ذاتی ملکیت، بے قید ذاتی تصرف ملکیت جیسے امور مستحسن سمجھے جاتے ہیں اور جہاں ریاست کی ایسی مداخلت جو انسانوں کی ان آزادیوں کو کم کر دے، بری جانی جاتی ہے؛ لیکن چونکہ یہ سب باتیں اتنی بین اور واضح ہیں، لہٰذا معاشئین کو ان کے باقاعدہ بیان کرنے کی حاجت کم ہی محسوس ہوتی ہے اور ایک عام آدمی کے لیے یہ تأثر قائم کرنا کچھ مشکل نہیں رہتا کہ معاشی تجزیہ

صرف حقائق اور اعداد و شمار کی روشنی میں مرتب کیے گئے نتائج پر مشتمل ہے۔ اس کے بارے میں یہ تأثر بھی پیدا ہوتا ہے کہ یہ نتائج آفاقی سچائیاں ہیں حالانکہ یہ محض مغربی معاشرے میں بسنے والے انسان کے بارے میں اخذ کیے گئے تصورات ہیں اور یہ نتائج اسی کے طرز عمل کے بارے میں ٹھیک ہو سکتے ہیں ۔ ان کا آفاقی ہونا بعض اوقات اتفاقی نوعیت کا بھی ہو سکتا ہے ، لیکن جن بنیادی حقائق پر وہ نتائج مرتب کیے گئے ہیں وہ بہر حال ایک مغربی معاشرے ہی سے مأخوذ ہیں۔ مغربی معاشیات کے نتائج اس معاشرے کے اقدار سے اس طرح گندھے ہوے ہیں کہ انہیں علحدہ کر کے محض ان حقائق تک پہنچنا جو کہ آفاقی نوعیت کے ہوں ایک انتہائی مشکل کام ہے؛ لہٰذا یہ ممکن ہی نہیں کہ مسلمان معاشروں کے لیے مغربی معاشی تجزیے کا ایک ایسا ترمیم شدہ ایڈیشن تیار کرلیا جائے جو مغربی اقدار کے مفروضوں سے آزاد ہو ۔

اگر غور سے دیکھا جائے تو اسلامی معاشی اقدار اپنی ترکیب اور تاثیر میں مغربی اقدار سے یکسر مختلف ہیں؛ چنانچہ ایک اسلامی معاشرے کے افراد کے معاشی عمل کا مطالعہ کرنے سے قبل اس معاشرے کی اقدار کا واضح ادراک حاصل کرنا لازم ہے کیونکہ لوگوں کا عمل ان اقدار سے بہت گہری مناسبت رکھتا ہے ۔ کوئی ایسا تجزیہ جو اپنے بنیادی مفروضے کے طور پر ان اقدار سے غیر متعلق ہو، سچے اور ناقابل تردید نتائج پر نہیں پہنچ سکتا ۔ چونکہ، ہم آگے چل کر اسلام کے معاشی اصول بیان کریں گے، لٰہذا لازم ہے کہ اس جگہ تھوڑی دیر کے لیے رک کر اسلام کی معاشی اقدار کا مطالعہ کر لیں ۔ اس سے ہمیں اندازہ ہو جائے گا کہ وہ معاشرہ کس قسم کا ہے جس میں ہم ان اصولوں کو نافذ کریں گے ۔ یہ معاشی اقدار فی الاصل ہمارے بنیادی اصول ہیں اور آئندہ بیان کیے جانے والے حقائق ان کی موجودگی ہی میں صحیح ہوں گے ۔

اسلامی معاشی اقدار کی دو قسمیں ہیں : (الف) مثبت؛ (ب) منفی ۔ مثبت اقدار سے ہماری مراد وہ تمام طرز ہاے عمل ہیں جو معاشرے میں قابل تحسین سمجھے جاتے ہیں اور منفی اقدار سے مراد وہ جو معاشرے میں بری نگاہ سے دیکھے جاتے ہیں ۔ ذیل میں ہم ان کی تفصیل بیان کرتے ہیں .

مثبت معاشی اقدار :

(۱) اقتصاد : اس کا مطلب ہے میانہ روی ۔ اسلام میں اقتصاد کو ام الاقدار (Mother Norm) کا نام دیا جا سکتا ہے ۔ قرآن مجید میں آیا ہے کہ اسلام گمراہی کی بے شمار پگڈنڈیوں میں ایک سیدھی راہ ہے (۱٦ [النحل] : ۹) ۔ مسلمانوں کو قرآن مجید میں اُمّۃً وَّسطًا (معتدل امت) کے نام سے یاد کیا گیا ہے (۲ [البقرۃ] : ۱۴۳) ۔ حضورؐ نے فرمایا : ''خیر الامور اوسطھا'' (مشکوۃ المصابیح، باب الحذر و التأنّی فی الامور) ۔ غرض کہ زندگی کے جملہ امور میں اسلام نے میانہ روی اور اعتدال کو پسند کیا ہے ۔ معاشی معاملات میں بھی یہ میانہ روی بہت واضح طور پر نظر آتی ہے ۔ پیدائش دولت، صرف دولت اور تقسیم دولت کے جملہ امور میں افراد و اجتماع کے لیے درمیانی راہ کو پسندیدہ سمجھا گیا ہے۔ تمام معاشی اصول اس کی تصدیق کرتے ہیں ۔ مثال کے طور پر نہ تو یہ بات پسندیدہ ہے کہ آدمی دن رات صرف معاش کی فکر ہی میں الجھا رہے (۱۰۲ [التکاثر] : ۱ : ۲) اور نہ یہ کہ کوئی کام نہ کرے اور نکما بیٹھا رہے (۵۷ [الحدید] : ۲۷) ۔ اسی طرح نہ تو یہ مطلوب ہے کہ آدمی اپنی ساری دولت اپنی ذات پر اڑا دے (۷ [الاعراف] : ۳۱) اور نہ یہ کہ اتنا بخیل ہو کہ اپنے آپ کو بھی اس سے محروم رکھے

(۳ [آل عمرٰن] : ۱۸۰؛ ۴ [النساء] : ۳۶ تا ۳۸؛ ۵۷ [الحدید] : ۲۴؛ ۶۴ [الطلاق] : ۱۶؛ ۹۲ [اللیل] : ۸)؛ پھر نہ تو یہ پسندیدہ ہے کہ لوگ دولت کے پجاری بن جائیں اور نہ یہ کہ رہبانیت اختیار کر لیں ۔ غرض کہ اسلام کے جس معاشی اصول کو بھی دیکھیں، اس کے پیچھے ''اقتصاد'' کی روح کار فرما نظر آتی ہے ۔

(۲) انفاق : اس کا لغوی معنی تو ''خرچ کرنا'' ہے، لیکن قرآن و سنت میں اسے اصطلاحی طور پر استعمال کیا گیا ہے ۔ اس سے مراد ہے اپنی جان، اپنے اهل و عیال، عزیز و اقارب، معاشرے کے مستحق لوگوں اور اجتماعی مفاد کے کاموں پر حلال مال میں سے رضاکارانہ طور پر اللہ کی رضا کے لیے خرچ کرنا (۲ [البقرة] : ۲۶۷؛ ۴ [النساء] : ۳۹؛ ۱۳ [الرعد] : ۲۲؛ ۵۷ [الحدید] : ۷؛ ۶۳ [المنٰفقون] : ۱۰؛ ۶۴ [التغابن] : ۱۶) ۔ اس تعریف کی رو سے انفاق صدقات و خیرات سے بڑھ کر ان تمام مصارف پر حاوی ہے جو اللہ تعالٰی کی خوشنودی کے لیے کیے جائیں ۔ ایک حدیث میں وہ انفاق افضل ہے جو آدمی اپنے نفس پر کرے (البخاری، کتاب الزکاۃ، باب ۴۴، ۴۸ و کتاب الوصایا، باب ۱۰، ۱۳، ۱۷، ۲۶؛ مسلم، کتاب الزکاۃ، عدد ۷۴ تا ۶۲) اور ایک اور روایت میں ہے کہ اپنے قریبی اعزہ و اقارب کو چھوڑ کر دور کے لوگوں پر انفاق (خرچ کرنا) اللہ کو مطلوب نہیں ۔ اسی طرح انفاق صرف فلاح عامہ کے کاموں پر خرچ کرنے کا نام نہیں کیونکہ اس میں اصل مقصود اللہ کی رضا ہے نہ کہ لوگوں کی فلاح؛ لہٰذا یہ مغربی معاشرے کے مخیّر حضرات کے خرچ سے مختلف صرف رضائے الٰہی کے حصول کے لیے خرچ کرنا ہے ، خواہ وہ اپنے نفس پر ہو یا دوسروں پر ۔ اس طرح یہ اسلامی ریاست کے واجبات، مثلاً زکوٰۃ و عشر سے مختلف ہے کیونکہ یہ رضا کارانہ ہے اور ٹیکس کی ادائی ایک قانونی فریضہ ہے ۔

انفاق اسلام کی ایک اہم قدر ہے ۔ قرآن مجید میں بہت سی جگہوں پر اس کی ترغیب دی گئی ہے (۴ [النساء] : ۳۶ تا ۳۹؛ ۵۷ [الحدید] : ۲۳، ۲۴؛ ۸۲ [اللیل] : ۸ تا ۱۰) ۔ آخرت میں اجر کثیر کے علاوہ دنیا میں اس سے مال کے فروغ کا کلیہ بیان کیا گیا ہے اور یہ جو بظاہر لگتا ہے کہ انفاق سے مال کم ہو جاتا ہے اس کی تردید کی گئی ہے (۲ [البقرة] : ۲۶۵، ۲۶۸، ۲۷۶) ۔ اللہ کے مبغوض لوگوں کی ایک صفت یہ بھی بیان کی گئی ہے کہ وہ اللہ کی رضا کے لیے اپنے مال کو خرچ نہیں کرتے تھے (۹ [التوبة] : ۳۴، ۹۸؛ ۵۷ [الحدید] : ۱۰؛ ۶۳ [المنٰفقون] : ۷) ۔ قرآن مجید کے علاوہ بکثرت احادیث میں حضور صلّی اللہ علیہ و سلّم نے لوگوں کو انفاق کی تعلیم دی ہے (مسند احمد، ۲ : ۲۶۸، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۳۱، ۴۷۱، ۵۳۸، ۶۴۱ ، ۴ : ۱۴۷ و ۵ : ۳۴ ، ۴۱۱) ۔ حضور صلّی اللہ علیہ و سلّم کا اپنا عمل یہ تھا کہ جو مال کسی طرف سے ملتا وہ رات گزرنے سے پہلے پہلے صدقہ کر دیتے؛ حتّٰی کہ عین وصال سے قبل جو تھوڑا سا مال گھر میں موجود تھا وہ بھی صدقہ کر دیا اور جب دنیا سے تشریف لے گئے تو کوئی مال و دولت جمع نہ تھی ۔ آپؐ کے صحابہ کا عمل بھی ایسا ہی تھا ۔ ان میں سے ہر ایک انفاق میں سبقت لے جانے کی کوشش کرتا، حتّٰی کہ بعض نے اپنا سارا اثاثہ اللہ کی راہ میں خرچ کر دیا اور بعض نے نصف اثاثہ ۔ اسی طرح درجہ بدرجہ جس کو جتنی توفیق ہوتی وہ اس سے گریز نہ کرتا ۔ قرون اولٰی کے مسلم معاشرے پر ایک نظر ڈالنے سے پتا چلتا ہے کہ ہر شخص اپنے مال کو دوسروں پر قربان کرنے کے لیے بےتاب رہتا تھا ۔ یہ سب انفاق کی فضیلت اور اس کی اس قدر و

منزلت کی وجہ سے تھا جو کہ قرآن مجید میں بیان ہوئی اور جس پر خود حضور صلّی اللہ علیہ و سلّم نے اپنی ساری زندگی میں عمل فرمایا۔

انفاق صرف صاحب حیثیت لوگوں ھی کے لیے ایک پسندیدہ عمل نہیں بلکہ اس کی ترغیب امیر غریب سب کو دی گئی ہے، حتّٰی کہ حدیث میں ہے کہ کوئی صدقہ بھی حقیر نہیں، خواہ وہ نصف کھجور ھی کیوں نہ ھو (البخاری، کتاب الصوم، باب ۳ و کتاب الزکاۃ، باب ۱۰، ۲۱، ۲۲، ۲۷، ۷۴؛ مسلم، عدد ۸۲ تا ۸۵)؛ گویا معاشرے میں کسی وقت کوئی ایسا طبقہ نہیں رہنا چاھیے جو صرف لینے ھی پر اکتفا کرتا ھو بلکہ سب کو اپنی ھمت و توفیق کے مطابق اللہ کی رضا کے لیے خرچ کرنا چاھیے۔

انفاق کو معاشرے میں رائج کرنے کے لیے جہاں اجر آخرت اور حضورؐ کے عمل سے ترغیب دی گئی وھاں اسے اور بھی کئی طریقوں سے فروغ بخشا گیا۔ مثال کے طور پر بہت سے گناھوں کا کفارہ صدقہ قرار دیا گیا تاکہ لوگ اپنے گناھوں کی بخشش کے لیے مالی ایثار کریں، مثلاً روزہ نہ رکھنے کی صورت میں فدیہ غریب کو کھانا کھلانا، قسم توڑنے کی صورت میں فدیہ دس مسکینوں کو کھانا کھلانا اور رمضان کا روزہ توڑنے کی صورت میں فدیہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے (۲ [البقرۃ] : ۱۸۴؛ ۵ [المآئدہ] : ۸۹، ۹۵؛ ۵۸ [المجادلۃ] : ۴)؛ لیکن انفاق اسی صورت میں ایک خوبی ہے اگر اس میں حسب ذیل خصوصیات موجود ھیں:

(الف) انفاق صرف اللہ کی رضا کے لیے ھو (۲ [البقرۃ] : ۲۶۵) ۔ ریا کا شائبہ بھی اس خوبی کو برائی میں بدل دیتا ہے؛ چنانچہ ریا کے لیے کیا گیا خرچ سزا کا مستوجب ہے (۲ [البقرۃ] : ۲۶۴؛ ۴ [النساء] : ۳۸)۔

(ب) انفاق فراخ دلی اور دل کی رضا کے ساتھ کیا جانا چاھیے، لہٰذا اللہ کی راہ میں خرچ ایسے مال کی شکل میں نہیں ھونا چاھیے جو اگر خود دینے والے کو پیش کیا جائے تو وہ لینا پسند نہ کرے، یعنی چھانٹ چھانٹ کر گھٹیا اور از کار رفتہ مال کو اللہ کی راہ میں صرف نہیں کرنا چاھیے بلکہ حتی الوسع انفاق بہترین مال میں سے ھونا چاھیے (۳ [اٰل عمرٰن] : ۹۲)۔

(ج) انفاق کے بعد احسان جتانا یا طعنہ دینا انفاق کے اجر کو ڈھا جاتا ہے (۲ [البقرۃ] : ۲۶۱، ۲۶۴، ۲۶۵) ۔ قرآن مجید میں اس کی سخت وعید آئی ہے ۔ [ایسے انفاق سے کوئی اُخروی فائدہ نہیں ھوتا اور مسلمان کی شان سے بعید ہے کہ وہ کوئی ایسا عمل کرے جس پر اخروی فائدہ مترتب نہ ھوتا ھو؛ لہٰذا اپنی نیت کی اصلاح ضروری ہے]۔

(د) اگرچہ انفاق کھلے بندوں بھی کیا جا سکتا ہے، لیکن افضل وہ انفاق ہے جو چپکے سے کیا جائے، حتّٰی کہ بائیں ھاتھ کو خبر نہ ھو کہ دائیں ھاتھ نے کیا دیا (۲ [البقرۃ] : ۲۷۴؛ نیز دیکھیے البخاری، کتاب الزکاۃ، باب ۱۸، ۵۰ و کتاب الوصایا، باب ۹ و کتاب فرض الخمس، باب ۱۹ و کتاب النفقات، باب ۲؛ مسلم، الزکاۃ، عدد ۹۴ تا ۹۷، ۱۰۶؛ موطّأ، الترغیب فی الصدقۃ، عدد ۸)۔

(و) ان حالات میں انفاق جب انسان خود اس مال کا حاجت مند ھو بہت بڑی فضیلت رکھتا ہے؛ اپنی ذات پر دوسروں کو ترجیح دینا اتنی بڑی خوبی ہے کہ قرآن مجید میں اسے اپنے مطلوب مومن کی صفات میں سے گنایا گیا ہے (۵۹ [الحشر] : ۹)۔

(ز) اپنی تمام فضیلتوں کے باوجود انفاق بھی اقتصاد کے ساتھ کیا جانا چاھیے ۔ ایسا انفاق

جس کے بعد آپ دوسروں کے دست نگر بن جائیں یا آپ کے اهل و عیال فاقه کشی کرنے لگیں، مطلوب نہیں ۔ ایسے انفاق کے بعد جو پچھتاوا هوتا هے وہ اس کے اجر کو کھا جاتا هے۔

انفاق ایک معاشی قدر کی حیثیت سے اسلام میں صرفِ دولت کے اسلوب کو بہت گہرے انداز میں متأثر کرتا هے؛ چنانچه اسلامی معاشرے میں صارف کے طرز عمل کا تجزیه کرتے وقت انفاق کو ایک اهم عامل (factor) کے طور پر رکھنا هوگا۔

۳ ۔ کسبِ حلال: جیسا که پہلے بیان کیا جا چکا هے، اسلام کی معاشی حکمت میں ضابطۂ حلال و حرام کو ایک مرکزی حیثیت حاصل هے ۔ کسی دوسرے معاشی نظام میں اس طرح کا ضابطۂ حلال و حرام موجود نہیں ۔ حلال و حرام کے اس ضابطے کی اهمیت کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا هے که کوئی کاروبار یا پیشه، خواہ مادی نقطۂ نظر سے کتنا هی منفعت بخش هو، اگر وہ حرام هے تو کوئی فرد اسے اختیار نہیں کر سکتا اور نه اسلامی ریاست کا قانون اس کی اجازت دیتا هے (ذمی اس سے مستثنیٰ هیں، یعنی مسیحی اور یہودی وغیرهم اهل کتاب اپنی کتاب کے احکام کے مطابق خنزیر اور شراب کا کاروبار آپس میں کر سکتے هیں) ۔ ایک طرح سے اسلامی ریاست میں تمام سرمایه کاری کا بنیادی معیار حلال و حرام کی یہی تمیز هے ۔ سرمایه کاری کے وقت سب سے پہلے یه دیکھا جائے گا که شریعت کی نگاہ میں یه کاروبار حرام تو نہیں ۔ اس کے بعد صرف حلال مدوں پر سرمایه کاری کے لیے تجزیۂ لاگت و منفعت کا اصول یا کوئی اور معیار استعمال کیا جائے گا۔

جہاں تک حرام پیشوں یا مشاغل کا تعلق هے اس کی تفصیل قرآن و حدیث میں موجود هے (۲ [البقرة]: ۲۷۵ تا ۲۷۸؛ ۳ [آل عمرٰن]: ۱۶۱؛ ۴ [النساء]: ۱۰؛ ۵ [المآئدة]: ۳۸؛ ۲۴ [النور]: ۳۳؛ ۳۱ [لقمٰن]: ۶؛ ۸۳ [المطففین]: ۱ تا ۶) ۔ اس کی روشنی میں هر دور میں مزید اجتهاد کر کے یه جانا جا سکتا هے که کوئی پیشه یا مشغله حرام تو نہیں؛ اس کے سوا باقی تمام پیشے حلال هیں ۔ اسلامی معاشرے میں حلال ذرائع سے روزی کمانا بجائے خود ایک قابل تحسین کام هے (۲ [البقرة]: ۱۶۸؛ ۵ [المآئدة]: ۸۸؛ ۸ [الانفال]: ۶۹؛ ۱۶ [النحل]: ۱۱۴) ۔ معاشرے میں جو لوگ جائز اور حلال پیشوں میں مشغول هیں ان کو عزت و اکرام کی نگاہ سے دیکھا جاتا هے ۔ اس کے برعکس حرام ذرائع سے روزی کمانے والے قابل نفرت اور نکو ٹھہرتے هیں ۔ اس کی بنیاد ایسی متعدد هدایات پر هے جو همیں کسب حلال کے سلسلے میں قرآن و حدیث سے ملتی هے ۔ قرآن مجید میں واضع طور پر حرام ذرائع کی تنکیر کی گئی هے ۔ اس طرح حضور صلّی الله علیه وسلّم نے کسب حلال کی بہت سی فضیلتیں بیان فرمائیں (مسند زید، عدد ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۴)، حتی که الله کی راہ میں کوئی صدقه بھی اس وقت تک قبول نہیں هوتا جب تک وہ حلال ذرائع سے حاصل شده آمدنی میں سے نه هو ۔ ایک روایت میں هے اپنے هاتھ سے محنت کر کے کمانے والے سے بہتر روزی کسی کی نہیں۔

تجارتی معاملات میں بھی بہت سے معاهدات بیع فاسد کے ضمن میں آتے هیں ۔ حضور صلّی الله علیه وسلّم نے ان سب کی مذمت فرمائی اور ان سے لوگوں کو منع فرمایا ۔ اس کا یه اثر هوا که اسلامی معاشرے میں ''کسب حلال'' ایک قدر کے طور پر ابھرا۔

اگرچه کسب حلال اسلامی معاشرے کی ایک قدر هے، تاهم اس میں بھی اقتصاد کی روح کو برقرار رکھنا لازم هے؛ چنانچه شریعت میں یه

مطلوب نہیں کہ انسان کسب حلال میں اس درجے منہمک ہو جائے کہ اللہ کی یاد سے غافل ہو جائے (۶۳ [المنفقون]: ۹؛ ۱۰۲ [التکاثر]: ۱ تا ۲)، یا اپنے نفس کے حقوق کی پرواہ نہ کرے، یا اپنے اہل و عیال کو بھول یا اپنی دیگر معاشی ذمہ داریاں ادا کرنے کے قابل نہ رہے، کیونکہ کسب حلال میں یہ انہماک نہ صرف معاشرتی عدم توازن کا باعث بنتا ہے بلکہ اس سے انسان کے نفس میں حرص اور بخل (۶۴ [التغابن]: ۱۶) کے جذبات پرورش پاتے ہیں، جو کہ شریعت میں مبغوض ہیں۔

۴۔ امانت

معاملات میں امانت و دیانت ایک آفاقی قدر ہے ۔ اسلامی شریعت نے بھی اس کی تائید کی ہے ۔ ارشاد باری تعالٰی ہے کہ امانتیں ان کے حقداروں کو واپس پہنچا دو (۴ [النساء]: ۵۸) ۔ قرآن مجید میں جا بجا امانت کی صفت کو قدر کی نگاہ سے دیکھا گیا ہے (۲ [البقرۃ]، ۲۸۳؛ ۸ [الانفال]: ۲۷؛ ۲۳ [المؤمنون]: ۸) ۔ کہیں اس کا تذکرہ مقربین الٰہی کی صفات میں کیا گیا ہے (۲۶ [الشعراء]: ۱۹۳) اور کہیں لین دین اور ناپ تول میں پیمانے پورے استعمال کرنے کی تاکید ہے (۸۳ [المطففین]: ۱ تا ۳) ۔ اسی طرح حضور صلّی اللہ علیہ و سلّم نے بھی متعدد احادیث میں تجارت اور لین دین کے جملہ امور میں امانت کی تحسین فرمائی اور خیانت سے روکا، خواہ یہ ایک ایک دھاگے کے برابر ہی ہو (مسلم، کتاب الایمان، عدد ۲۶۱، ۲۶۲؛ مسند احمد، ۲: ۳۲۵، ۳۳۱، ۴۷۹، ۵۲۱ و ۳: ۴۱۳، ۴۴۱، ۳۶۶، ۳۸۰ و ۴: ۲۳۱ و ۵: ۲۵، ۲۷، ۲۳۸، ۳۳۹، ۳۶۲، ۳۶۶؛ ابن ماجہ، التجارات، باب ۱؛ ترمذی، کتاب البیوع، باب ۴؛ الدارمی، کتاب البیوع، باب ۸) ۔ اس طرح تجارت میں دھوکا (مسلم، البیوع، عدد ۵۶؛ الطیالسی، عدد ۸۷)، مال کے نقص کو چھپانا (مسلم، کتاب الایمان، عدد ۱۸۶؛ ابن ماجہ، التجارات، باب ۲۵؛ مسند احمد، ۳: ۴۹۱)، جھوٹی قسموں کے ذریعے خریدار کو قائل کرنا (البخاری، البیوع، باب ۲۶، ۲۷ و الرھن، باب ۶؛ مسلم، کتاب الایمان، عدد ۱۹۸ و کتاب البیوع، عدد ۱۵۹؛ ابو داؤد، البیوع، باب ۶) اور نرخ بڑھانے کے لیے اس میں ساز باز کر کے ناواقف خریدار کو لوٹنا (البخاری، البیوع، باب ۶۰، ۶۴، ۶۸، ۷۰ و الشروط، باب ۸، ۱۱ و الحیل، باب ۶؛ مسلم، کتاب البیوع، عدد ۱۳ تا ۱۵؛ ابو داؤد، البیوع باب ۴۴؛ ترمذی، البیوع، باب ۶۵؛ نسائی، البیوع، باب ۱۵ تا ۲۰) جیسی تمام حرکات حرام قرار دے دی گئی ہیں ۔ اس کے برعکس صادق و امین تاجر کی بہت مدح فرمائی، حتّٰی کہ یہ بھی کہا کہ اگر کوئی تم سے خیانت کرے تو تم اس سے خیانت نہ کرو (مسند احمد، ۳: ۴۱۴) اور آخر میں خائن اور بددیانت کے لیے وعید سنائی کہ جو شخص کسی کو دھوکا دے وہ امت مسلمہ کا فرد تصور نہیں کیا جائے گا (مسلم، کتاب الایمان عدد ۱۸۵؛ مسند احمد، ۲: ۱۶، ۵۳، ۱۴۲، ۱۵۰، ۱۸۳، ۲۱۷، ۲۲۴، ۳۰۶، ۳۲۹ و ۴: ۴۴، ۵۴؛ طیالسی، عدد ۲۸، ۱۲۸) ۔ حضور صلّی اللہ علیہ و سلّم کا اپنا عمل ایسا تھا کہ آپؐ کے بد ترین دشمنوں نے آپؐ کو ''امین'' کا لقب دے رکھا تھا ۔ عین ہجرت کی رات، جب کفار آپ کے قتل کے لیے آپؐ کا محاصرہ کیے ہوئے تھے، آپؐ ان کی امانتوں کو واپس لوٹانے کے انتظامات میں مشغول تھے ۔ آپؐ کی تعلیمات اور عمل کا یہ عظیم اثر ہوا کہ آپؐ کے جانشینوں نے امانت و دیانت کی اعلٰی نظیریں قائم کیں ۔ بیت المال کے معاملات میں خلفائے راشدین کی حد درجے کی احتیاط ان کے احساس امانت و دیانت کی وجہ ہی سے تھی ۔ ان نظیروں کی

موجودگی میں بعد کے بگڑے ہوئے حکمرانوں کو بیت المال میں خیانت کے لیے مختلف حیلے اور بہانے تراشنے پڑے کیونکہ وہ بھی کھلے بندوں امانت کی اس قدر کو پامال نہ کر سکتے تھے۔ انفرادی سطح پر بھی اسلامی معاشرے میں ہمیشہ ایسے لوگ عزت کی نگاہ سے دیکھے جاتے رہے ہیں جو دیانت اور امانت کے اعتبار سے افضل ہوں۔

لوگوں کے درمیان عدل و انصاف کا قیام تمام آسمانی شریعتوں کا مقصد رہا ہے (۵۷ [الحدید] : ۲۵)۔ اللہ تعالٰی نے مختلف انبیاء کو زمین پر عدل کی حکمرانی قائم کرنے کے لیے بھیجا؛ چنانچہ اسلامی شریعت کا بنیادی مقصد بھی لوگوں کے باہمی تعلقات میں عدل و انصاف قائم کرنا ہے۔ عدل ایک بہت وسیع المعنی اصطلاح ہے۔ اسلامی معاشیات کے نقطۂ نظر سے ہم کہ سکتے ہیں کہ اس سے مراد لوگوں کے باہمی تعلقات ان بنیادوں پر قائم کرنا ہے جن سے ہر فرد کو اس کا جائز حق مل جائے اور ''جائز حق'' کو شریعت نے ہر معاملے میں صریح قانون یا قانونی نظائر کی شکل میں مدون کر دیا ہے۔

چونکہ عدل کا قیام شریعت کا مقصد ہے، لہٰذا اسلامی معاشرے میں ایسے تمام انتظامات جو عدل پر مبنی ہوں، تحسین کی نظر سے دیکھے جاتے ہیں۔ اس طرح لوگوں کے باہمی معاملات میں جب تک عدل کی روح کار فرما ہے، اجتماعی ضمیر اس کی تائید کرتا رہتا ہے۔ جب یہ معاملات عدل سے ہٹ جاتے ہیں تو لوگوں میں اس کے خلاف احتجاج و اضطراب پیدا ہوتا ہے۔ اس کی بنیاد قرآن مجید اور ایسی احادیث نبوی پر ہے جن میں آپؐ نے عدل کی تاکید کی ہے۔ قرآن مجید میں عدل کے معاملے میں دشمنوں سے سلوک (۵ [المائدة] : ۲ تا ۸؛ ۱۶ [النحل] : ۹۰) اور خود اپنے نفس کو بھی اس کے تابع رکھنے کا حکم ہے (۵ [المائدة] : ۸؛ ۶ [الانعام] : ۱۵۲)۔ احادیث میں عادل حکمران کو بہت بلند مرتبے کی خوش خبری سنائی گئی ہے (مسلم، الامارة، عدد ۲۱، ۲۲؛ ترمذی، الاحکام، باب ۴؛ نسائی، آداب القضاة، باب ۲)۔ حضورؐ نے انصاف کرنے والوں کے لیے دعا بھی فرمائی۔ حضورؐ کے بعد خلفائے راشدین نے بھی عدل کے قیام کے لیے بھرپور کوششیں کیں۔ جہاں جہاں انہیں ناانصافی اور ظلم کی خبر ہوئی، انھوں نے فوراً اس کے رفع کرنے کی سعی کی۔ خلفائے راشیدین کے زمانے میں آزاد عدالتوں کا قیام اسی بات پر دلالت کرتا ہے۔ وہ اپنی ذات کو بھی انصاف کے تقاضوں سے بالا تر نہیں سمجھتے تھے۔

۶۔ احسان

جہاں عدل کا قیام شریعت کا مقصد ہے، وہاں معاشرے میں خوش آہنگی اور حسن پیدا کرنے کے لیے آپس کے معاملات میں احسان کا رویہ اختیار کرنے کی بھی تاکید کی گئی ہے۔ احسان کی بہت سی تعریفیں ملتی ہیں، لیکن ہمارے نقطۂ نظر سے اس کی موزوں تعریف یہ ہو سکتی ہے کہ باہمی معاملات میں دیتے وقت دوسرے کے حق سے زائد دینے کی سعی اور لیتے وقت اپنے حق سے کم پر راضی ہو جانے کا نام احسان ہے۔ حق کی حدود شریعت نے متعین کر دی ہیں۔ شریعت میں یہ بات بہت مستحسن ہے کہ لوگ آپس کے معاملات میں فیاضی سے کام لیں (البخاری، الوکالة، باب ۵، ۶ و الاستقراض، باب ۳، ۷، ۱۳ و الهبة، باب ۲۴، ۲۵؛ ابو داود، البیوع، باب ۹ تا ۱۱؛ نسائی، البیوع، باب ۱۰۲؛ ابن ماجه، الصدقات، باب ۱۶ و الزهد، باب ۸؛ دارمی، البیوع، باب ۳۱؛ موطأ، البیوع، عدد ۸۹؛ مسند احمد، ۲ : ۳۷۷، ۳۹۳، ۴۱۶، ۴۳۱، ۴۵۶، ۴۷۶، ۵۰۹ و ۳ : ۱۹، ۶۱، ۳۰۲، ۳۱۹، ۴۲۳)۔ ناپ تول سے باہمی لین دین میں انصاف تو قائم ہو جاتا ہے، لیکن

زندگی کی شیرینی ایک دوسرے سے احسان، فیاضی، مروت اور لحاظ ہی سے پیدا ہوتی ہے۔ اگر عدل شریعت کی جان ہے تو احسان اس کا حسن؛ چنانچہ قرآن و حدیث میں اس کی بہت تاکید ہے (۲ [البقرة] : ۸۳؛ ۴ [النساء] : ۳٦؛ ۱٦ [النحل] : ۹۰؛ ۱۷ [بنی اسرآءیل] : ۲۳؛ ۴٦ [الاحقاف] : ۱۵)۔ حضور صلّی اللہ علیہ و سلّم نے تاجروں کو ایک دوسرے سے لین دین میں فیاضی اور سخاوت کی تاکید کی ہے۔ قرضخواہ کو مہلت دینے کی ہدایت تو خود قرآن مجید میں آئی ہے (۲ [البقرة] : ۲۸۰)۔ احادیث میں بھی اس کی تشریح موجود ہے۔ اسی طرح مقروض کو حکم ہے کہ اگر اس کے حالات اجازت دیں تو اپنی خوشی سے قرضخواہ کو کچھ زیادہ ہی دے دے (ابو داؤد، کتاب البیوع، باب ۱۱؛ موطأ، البیوع، عدد ۸۹)، حتّٰی کہ میاں بیوی میں طلاق کی صورت میں بھی بیوی کو اچھے طریقے سے کچھ دے کر رخصت کرنے کی ہدایت کی ہے (۲ [البقرة] : ۲۳۷)۔ لین دین کے علاوہ اپنے والدین اور عزیز و اقارب اور معاشرے میں بیواؤں اور مساکین کے ساتھ حسن سلوک کی بہت تاکید ہوئی ہے۔ حضورؐ نے فرمایا کہ یتیموں کی کفالت کرنے والا اور وہ خود جنت میں ایسے ہوں گے جیسے دو انگلیاں (ترمذی، کتاب البرّ و الصلة، باب ۱۳)۔ شریعت کی ان تعلیمات کے نتیجے میں ایک ایسا معاشرہ وجود میں آتا ہے جس میں لوگ ایک دوسرے سے احسان کا سلوک کرتے ہوں نہ کہ ایک ایسا معاشرہ جس میں خود غرضی اور نفس پرستی ایک مسلمہ قدر ہو۔

۷ - تعاون

قرآن مجید میں ہے کہ تمام مومن آپس میں بھائی بھائی ہیں (۴۹ [الحجرٰت] : ۱۰)۔ اس عالمگیر اخوت کی بنیاد پر حضور صلّی اللہ علیہ و سلّم نے بہت سی ہدایات دیں، جن سے ایک دوسرے سے خیر خواہی، تعاون، غمگساری اور ہمدردی کی فضا ہموار ہوئی۔ کہیں امت کو ایک دیوار سے تشبیہ دی اور مومنوں کو اس کی اینٹیں قرار دیا (مسلم، کتاب البر، عدد ۸۰؛ البخاری، المظالم، باب ۴ تا ۵؛ ترمذی، کتاب البر، باب ۱۹؛ مسند احمد، ۲ : ۹۱ و ۳ : ۹۱۴) اور کہیں امت کو جسم کہا اور افراد کو اس کے اعضاء (مسلم، کتاب البر، عدد ۸۱ تا ۸۴؛ طیالسی، عدد ۳۰۵؛ مسند احمد، ۴ : ۲٦۸، ۲۷، ۲۷۱، ۲۷۴، ۲۷٦، ۲۷۸، ۴۰۳، ۴۰۵، ۴۰۹)؛ چنانچہ تمام معاملات کی بنیاد باہمی تعاون قرار پائی نہ کہ مسابقت۔ اس وجہ سے ایک شخص کے سودے پر دوسرے کو سودا کرنے سے منع فرما دیا (البخاری، البیوع، باب ۵۸، ٦۴، ۷۰ و الشروط، باب ۸، ۱۱ و النکاح، باب ۴۵؛ ابو داؤد، النکاح، باب ۱٦ و البیوع، باب ۴۳، ۴٦؛ مسلم، البیوع، عدد ۱۰ تا ۱۲؛ ترمذی، النکاح، باب ۳۸ و البیوع، باب ۵۷؛ نسائی، النکاح، باب ۲۰، ۲۱ و البیوع، باب ۱۵، ۱۸، ۱۹؛ ابن ماجه، التجارات، باب ۱۳) کاروبار میں بھی صرف وہ شکلیں جائز رکھی گئیں جو فریقین کے فائدے پر منتج ہو سکتی ہوں اور ایسا کاروبار حرام قرار دے دیا گیا جس میں ایک فریق کا یقینی نقصان ہو۔ اسی طرح شراکت و مضاربت کی بنیاد پر کاروبار کو پسند کیا گیا کہ اس میں باہمی تعاون کی شکل نکلتی ہے۔ اسلامی معاشرے میں صحت مند رویہ یہ ہے کہ بائع و مشتری، آجر و اجیر، مزارع و زمیندار، صارف و صنعتکار ایک دوسرے کے خیر خواہ ہوں (ترمذی، کتاب البر، باب ۱۷)، نہ کہ ایک دوسرے سے زیادہ جلب منفعت کے لیے کوشاں۔ یہ بات مغربی معاشرے سے بالکل مختلف ہے، جس میں تمام معاشی عوامل صرف اپنے ذاتی منافع پر مرکوز ہوتے ہیں۔ اسلام میں مومنوں کی یہ

شان بیان کی گئی ہے کہ وہ تنگدستی کے عالم میں بھی اپنے اوپر دوسروں کو ترجیح دیتے ھیں (۵۹ [الحشر] : ۹)؛ چنانچہ اسوۂ حسنہ سے اور صحابۂ کرامؓ کے عمل سے ایسی بہت سی مثالیں دی جا سکتی ھیں جب انھوں نے اپنی ذات کو پیچھے چھوڑ کر دوسروں کے لیے سرو سامان فراھم کیا (مسلم، کتاب الاشربہ، باب ۲۲۳، ۲۲۴) - تعاون کی اصل بھی ایثار ہے - یہ بات مغربی معاشرے سے بین طور پر مختلف ہے کہ جہاں باھمی معاملات مسابقت پر استوار اور مسابقت کی اصل روح خود غرضی ہے۔

۸ - صبر، شکر، تـوکل، قناعت

یہ چاروں اقدار ایک ھی قبیل سے تعلق رکھتی ھیں اور اپنے دائرۂ عمل میں فرق کے باوجود ان کا معاشی رد عمل بہت حد تک مشابہ ہے؛ لہٰذا ھم ان کو ایک ساتھ زیر بحث لا رہے ھیں - صبر کے یوں تـو بہت سے معنی بیان کیے جا سکتے ھیں، لیکن معاشی نقطۂ نظر سے اس سے مراد ہے کسی شخص کا معاشی تنگ دستی کے زمانے میں اپنے آپ کو صرف حلال ذرائع کی جد و جہد تک محدود رکھنا، یعنی خواہ معاشی حالات کتنے بھی خراب ھوں کسی فرد کا صرف حلال ذرائع پر قناعت کرنا - یہ بات اجتماعی طور پر بھی درست ہے۔ کسی قوم کی معاشی حالت خواہ کتنی ھی خراب ھو، شریعت اس کو اجازت نہیں دے سکتی کہ وہ ایسی حکمت عملی اختیار کرے جو شریعت کے دائرے سے باھر ھو۔ مثال کے طور پر اگر کسی مسلمان ملک کے لیے فقر و فاقہ سے نکلنے کے لیے یہ راستہ تجویز کیا جائے کہ وہ اپنے وسائل کو سود پر چلائے یا دوسروں سے سود پر قرض لے تو شریعت کی نگاہ میں یہ پالیسی قابل قبول نہیں۔ ایسی حالت میں اجتماع سے صبر کا مطالبہ ہے کہ وہ اپنے حلال دائرے میں رہ کر اپنے وسائل سے مقدور بھر استفادے کی کوشش کرے اور کسی قیمت پر حرام کی طرف رجوع نہ کرے - قرآن و حدیث میں صبر کی بہت فضیلت وارد ھوئی ہے (۱۳ [الرعد] : ۲۲؛ ۱۶ [النحل] : ۴۲).

شکر سے مراد یہ ہے کہ ھمیں جو کچھ مادی مال و اسباب میسر ہے اسے اللہ کی نعمت تصور کریں اور اس کے لیے اللہ کا احسان مانیں - اس سے خود بخود یہ لازم آتا ہے کہ ان نعمتوں پر کوئی ایسا تصرف جو شریعت کے منشا کے خلاف ھو، ناشکری تصور ھوگا؛ چنانچہ صرفِ دولت کے باب میں شریعت کے اتباع کا دوسرا نام شکر ہے - شریعت میں ایک مومن کے لیے اللہ کی جملہ نعمتوں کے بارے میں شکر کرنے کی بہت تاکید کی گئی ہے بلکہ بعض مقامات پر تو اسے عین ایمان سمجھا گیا اور کفر کی ضد کے طور پر لیا گیا ہے (۳ [آل عمرٰن] : ۱۴۴؛ ۷۶ [الدھر] : ۳).

توکل سے مراد ہے تمام مادی اسباب کے فراھم کر چکنے کے بعد نتائج کے لیے اللہ تعالٰی پر بھروسا کرنا - مستشرقین نے معاشی میدان میں اس کا بہت غلط مفہوم سمجھا ہے - ان کے خیال کے مطابق مسلمانوں کے اصل زوال کی وجہ ان کا توکل ہے۔ بقول مشہور مستشرق میکسم روڈنسن (*Islam and Capitalism* : Maxim Rodinson، ص ۱۰۸ ببعد) : ’’مسلمانوں کے ھاں عام طور پر سعی و جہد کی روح کے فقدان کا ذکر کیا جاتا ہے اور قرونِ وسطٰی کے مسلمانوں کو بے جان تقدیر پرستی سے متصف کرتے ھوے خیال کیا جاتا ہے کہ ان کا عقیدہ ہے کہ اللہ خود ھی انھیں وہ چیزیں دے گا جن کی انھیں ضرورت ہے - اسلام کے بارے میں یہ تصور بہت عام رہا ہے اور اب تو ایک مسلمہ حقیقت کی حیثیت اختیار کر چکا ہے‘‘ - مراد یہ ہے کہ مسلمان توکل ھی کے باعث کم ھمتی اور تقدیر

پرستی پر راضی ہو جاتے ہیں اور انھوں نے جد و جہد چھوڑ دی ہے ۔ توکل کے بارے میں یہ تصور بہت غلط ہے ۔ اس کا اصل مفہوم یہ ہے کہ نتائج کا اختیار تو اللہ تعالٰی کے پاس ہے، لیکن انسان کو چاہیے کہ تمام ممکن ذرائع سے کام لے، جد و جہد میں کوئی کسر نہ اٹھا رکھے اور اللہ پر بھروسا کر کے خطرناک سے خطرناک مہم میں کود جائے ؛ کوئی دنیاوی یا ظاهری خطره اس کی راہ میں رکاوٹ نہیں بننا چاہیے ۔ دوسرے لفظوں میں توکل مسلمانوں کو مہم جوئی کا درس دیتا ہے نہ کہ تقدیر پرستی کا ۔ اس کا ثبوت اولیں دور کے مسلمانوں سے لے کر اب سے ایک ڈیڑھ صدی پہلے تک مسلمانوں کی تاریخ سے ملتا ہے ۔ مسلمانوں نے اپنی مہم جوئی اور جد و جہد سے نہ صرف فوجی کامیابیاں حاصل کیں بلکہ اپنی بحری اور بری تجارت کا دائرہ پوری دنیا تک وسیع کیا ۔ مسلمانوں کی تجارتی سرگرمیوں کو دیکھ کر کوئی دیانتدار شخص اسے ایک تقدیر پرست قوم کا عمل قرار نہیں دے سکتا ۔ مسلمانوں کی موجودہ معاشی پستی کی وجہ کہیں اور تلاش کرنی چاہیے نہ کہ ان کے عقیدہ توکل میں، جس کی تعلیم قرآن و حدیث میں متعدد مقامات پر دی گئی ہے (۴ [النساء] : ۸۱؛ ۱۱ [ھود] : ۱۲۳؛ ۲۵ [الفرقان] : ۵۸؛ ۲۷ [النمل] : ۷۹؛ ۳۳ [الاحزاب] : ۳).

قناعت سے مراد ہے حلال ذرائع سے حاصل ہونے والے رزق پر اکتفا کرنا ۔ یہ صبر سے ملتی جلتی قدر ہے ۔ آدمی کے لیے لازم ہے کہ وہ حلال ذرائع سے ہر ممکن کوشش کرے؛ پھر جو بھی رزق اسے ملے اس پر قناعت کرے کیونکہ اللہ تعالٰی نے جتنا رزق اس کے لیے مقرر کیا تھا وہ اسے مل گیا ۔ اب حرام ذرائع اختیار کرنے سے وہ اس رزق میں اضافہ نہ کر سکے گا بلکہ صرف اللہ تعالٰی کی ناراضگی ہی مول لے گا ۔ قناعت اسلامی معاشرے کی ایک اہم قدر ہے ۔ احادیث میں اس کی فضیلت متعدد جگہ وارد ہوئی ہے (البخاری، الرقاق، باب ۳؛ مسلم، کتاب الزکاۃ، عدد ۱۶۰، ۱۶۱؛ ترمذی، الزھد، باب ۲، ۵۲؛ ابن ماجه، الزھد، باب ۹؛ مسند احمد، ۲ : ۲۴، ۳۱، ۱۳۲، ۳۱۰).

مندرجۂ بالا مثبت اقدار نہ صرف پیدائشِ دولت بلکہ صرفِ دولت اور تبادلۂ دولت کے سلسلے میں شریعت کی طرف سے لگائی گئی حدود و قیود کی رضاکارانہ پابندی حاصل کرنے کے لیے بہت مؤثر ہیں ۔ اسلامی معاشرے میں شریعت کی بہت کچھ پابندی اپنی اقدار کی عزت و تکریم سے حاصل کی جاتی ہے ۔

منفی اقدار

جس طرح اسلام میں مثبت اقدار کے ذریعے ایک خاص طرح کا کردار تعمیر کیا جاتا ہے اسی طرح منفی اقدار کے ذریعے ایک دوسری قسم کے طرز عمل سے کراہت سکھائی جاتی ہے ۔ اس کی تفصیل درج ذیل ہے :-

۱- ظلم : جس طرح عدل کا قیام شریعت کے اہم مقاصد میں سے ہے اسی طرح ظلم کا قلع قمع بھی شریعت کی نگاہ میں بہت اہمیت رکھتا ہے (۱۰ [یونس] : ۱۳؛ ۱۱ [ھود] : ۶۷؛ ۱۸ [الکہف] : ۵۹). انفرادی طرز عمل سے لے کر ریاست کے اہم امور تک جہاں جہاں بھی ظلم و ناانصافی پیدا ہو سکتی ہے، شریعت نے بند باندھ دیے اور یہ ہدایت بھی دے دی کہ کوئی کسی پر ظلم نہ کرے (۲ [البقرۃ] : ۲۷۹) اور اگر کبھی ایسا ہو تو معاشرے کا اجتماعی ضمیر اتنا بالغ ہونا چاہیے کہ اس پر سراپا احتجاج بن جائے ۔ قرآن مجید میں متعدد مقامات پر ظلم کی تنکیر کی گئی ہے ۔ حضور صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی تعلیمات میں بھی ظلم و غصب کی

مذلت میں بہت سی روایات پائی جاتی ہیں ۔ مثال کے طور پر کسی کے لیے جائز نہیں کہ کسی دوسرے کی ایک بالشت زمین بھی بغیر حق کے غصب کرے (البخاری، بدءالخلق، باب ۲؛ مسلم، المساقاۃ و المزارعۃ، عدد ۱۶۶ تا ۱۷۱؛ دارمی، البیوع، باب ۶۳؛ مسند احمد، ۱ : ۱۸۷ تا ۱۹۰ و ۲ : ۹۹، ۳۸۷، ۳۸۸، ۴۳۲ و ۴ : ۱۴۰، ۱۷۲، ۱۷۳، ۲۰۲، ۳۱۷، و ۵ : ۴۴، ۴۴۳)، کسی کے لیے جائز نہیں کہ وہ دوسرے کی زمین میں بلا اجازت کاشت کرے (ابو داؤد، کتاب البیوع، باب ۳۲؛ ترمذی، الاحکام، باب ۲۹؛ طیالسی، عدد ۱۶۰)، یا اس کے مویشی بغیر اجازت کے دوہ لے (البخاری، اللقطہ، باب ۸، ۱۲؛ مسلم، اللقطہ، عدد ۱۳؛ ترمذی، البیوع، باب ۶۰؛ ابو داؤد، الجہاد، باب ۸۵؛ ابن ماجہ، التجارات، باب ۶۸؛ مسند احمد، ۳ : ۸۵) ۔ آجر کسی اجیر سے کام لے کر اس کی مزدوری نہ دے تو حضور صلّی اللہ علیہ وسلّم نے آخرت میں خود استغاثہ دائر کرنے کا وعدہ فرمایا ہے (البخاری، البیوع، باب ۱۰۶ و الاجارۃ، باب ۱۰؛ ابن ماجہ، الرہون، باب ۴؛ مسند احمد، ۲ : ۳۵۸ و ۳ : ۵۹، ۶۸، ۷۱) ۔ اسی طرح کسی زمیندار کے لیے جائز نہیں کہ اگر فصل کسی آسمانی آفت سے تباہ ہو گئی ہو تو پھر بھی مزارع سے اپنا حصہ طلب کرے (مسلم، المساقاۃ و المزارعۃ، عدد ۱۴؛ ابو داؤد، البیوع، باب ۵۹؛ نسائی، البیوع، باب ۲۹؛ ابن ماجہ، التجارات، باب ۳۳؛ دارمی، البیوع، باب ۲۲؛ موطأ، البیوع، عدد ۱۵، ۱۶؛ مسند احمد، ۳ : ۳۰۹) ۔ غرضیکہ معاشی عوامل کے جملہ تعلقات میں جہاں عدل کے قیام کا اہتمام ہے وہاں اس کا بھی بندوبست کیا گیا ہے کہ کوئی شخص دوسرے پر ظلم نہ کرے ۔

۲ ۔ اسراف و بخل : صرفِ دولت کے باب میں شریعت نے اسراف و بخل کی دونوں انتہاؤں کے درمیان اعتدال کی راہ اختیار کرنے کا حکم دیا ہے (۱۷ [بنی اسرآءیل] : ۲۹؛ ۲۵ [الفرقان] : ۶۷).

اسراف سے مراد ہے :-

الف ۔ شریعت کی طرف سے ممنوعہ مقاصد پر خرچ کرنا، خواہ یہ کتنی ہی کم رقم ہو؛

ب ۔ حلال مقاصد پر ضرورت سے زیادہ خرچ کرنا (ضرورت کا معیار ہر معاملے میں عرف عام پر منحصر ہے)؛

ج ۔ اللہ کی راہ میں ریا کی نیت سے خرچ کرنا؛

بخل سے مراد ہے :-

(الف) اپنے اور اپنے اہل و عیال کی ضروریات پر خرچ کرنے سے گریز کرنا باوجودیکہ مالی استطاعت موجود ہو.

(ب) اللہ کی راہ میں خرچ کرنے سے پرہیز کرنا (تفہیم القرآن، ۳ : ۴۶۳ - ۴۶۴) ۔ قرآن مجید اور حدیث میں انسان کے ان دونوں رویوں کی شدید مذمت کی گئی ہے (ترمذی، الاطعمہ، باب ۴۶؛ ابو داؤد، الادب، باب ۱۰۶؛ مسند احمد، ۳ : ۲۲۰؛ ابن ماجہ، الاطعمہ، باب ۴۹).

۳ ۔ اکتناز: اکتناز سے مراد ہے مال و دولت کو نفس کی تسکین کے لیے جمع کرتے جانا اور گن گن کر رکھنا، جس سے وہ نہ تو جمع کرنے والے اور نہ معاشرے کے کسی دوسرے فرد کے کام آسکے ۔ یہ بخل کی ایک انتہائی شکل ہے ۔ چونکہ اکتناز سے گردشِ دولت میں رکاوٹیں پیدا ہوتی ہیں اور معاشی عمل رکتا ہے، لہذا شریعت میں اس کی شدید مذمت کی گئی ہے (۱۰۴ [الہمزۃ] : ۲ تا ۴) ۔ قرآن مجید میں ہے کہ ایسے لوگوں کو اس سیم و زر سے داغا جائے گا (۹ [التوبۃ] : ۳۴) ۔ حدیث میں ہے کہ یہ سیم و زر ایک کالے گنجے سانپ کی شکل میں آدمی کی گردن میں ڈال دیا جائے گا اور وہ پکار پکار

کر کہے گا کہ میں تیرا مال ہوں (مسلم، کتاب الزکاۃ، عدد ۴۴) - غرضیکہ مختلف تشبیہات سے مال کی اس غیر متوازن محبت سے روکا گیا ہے۔

۴- حرص: اکتناز سے ملتی جلتی ایک نفسیاتی بیماری حرص ہے - اگرچہ مال و دولت کی محبت انسان کی فطرت میں ہے لیکن شریعت نے اس محبت کو ایک توازن پر رکھنے کی تاکید کی ہے - قرآن مجید میں حرص کی مذمت کی گئی ہے (۶۴ [التغابن]: ۱۶) - اسی طرح حدیث میں ہے کہ حرص اور ایمان ایک ساتھ نہیں ہو سکتے (سنائی، الجہاد، باب ۸؛ ترمذی، البروالصلہ، باب ۱۴؛ مسند احمد، ۲: ۲۵۶، ۳۴۰، ۳۴۲، ۴۴۱؛ الطیالسی، عدد ۲۰۸، ۲۴۶۱)- ایک جگہ آدمی کہتا ہے کہ میرا مال، حالانکہ اس کا مال تو وہ ہے جو اس نے کھا پی لیا، پہن لیا اور صدقہ کر دیا؛ باقی تو یہیں رہ جانے والا ہے (ترمذی، الزہد، باب ۳۱) - ایک روایت میں ہے کہ آدمی کی حرص کو تو قبر کی مٹی ہی پورا کرے گی - حرص کی اتنی شدید مذمت اس لیے کی گئی ہے کہ اس کے غلبے سے حلال و حرام کی تمیز باقی نہیں رہتی۔

ان منفی اقدار کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ شریعت ایک ایسا معاشرہ وجود میں لانا چاہتی ہے جن میں شریعت کے حلال و حرام کے ضابطے کی رضا کارانہ پابندی ہو اور لوگ مجموعی طور پر شریعت کی حدود و قید سے باغی نہ ہوں - معاشی اقدار کا یہ سارا سلسلہ اسلامی معاشرے کے خد و خال کا منظر تصور میں لانے کے لیے کافی ہے - اب اس معاشرے میں اسلام کے معاشی اصول و قوانین سے بحث کی جائے گی، لیکن ان کے مطالعے کے وقت ہر وقت ان اقدار کو بنیادی ضوابط کے طور پر ذہن میں رکھنا ضروری ہے۔

نظریۂ ملکیت

بنیادی حکمت: اسلام کا نظریۂ ملکیت اس کی معاشی حکمت سے ماخوذ ہے، جو عقیدۂ توحید پر مبنی ہے - اس ساری کائنات کو پیدا کرنے والا اللہ وحدہ لا شریک ہے - کائنات میں ہر چیز اصلاً اللہ تعالٰی کی ملکیت ہے - انسان اس دنیا میں اللہ تعالٰی کا نائب ہے - اللہ کے نائب کی حیثیت سے اس کی بنیادی ذمہ داری دنیا میں اللہ کی رضا کو غالب اور اس کے احکام کی تبلیغ کرنا ہے - اپنے اس مشن کی تکمیل کے لیے اللہ تعالٰی نے اسے مختلف قسم کے سر و سامان سے نوازا ہے - اس سر و سامان پر اسے حق تصرف و انتفاع عطا کیا گیا ہے - پھر آخرت کی ابدی زندگی میں اسے اس انتفاع و تصرف کے بارے میں مکمل حساب دینا ہوگا - اس حکمت سے مندرجۂ ذیل اصول اخذ کیے جا سکتے ہیں جو کہ اسلام کے نظریۂ ملکیت کی بنیاد ہیں:-

(الف) کائنات کی کوئی چیز بھی اصلاً و ذاتاً انسان کی ملکیت نہیں بلکہ وہ صرف اس پر صرف انابۃً و مجازاً مالک و قابض ہے - اس کے پاس سارا سر و سامان، حتّٰی کہ اس کا اپنا جسم و جان بھی اللہ کی طرف سے ایک امانت ہے (۲۳ [المؤمنون]: ۸۴ تا ۸۸؛ ۵۶ [الواقعۃ]: ۶۳ تا ۷۲؛ ۲ [البقرۃ]: ۲۸۴؛ ۳۴ [سبا]: ۲۴؛ ۵۷ [الحدید]: ۷)؛

(ب) انسان دنیا میں کسی خاص مقصد کے لیے پیدا کیا گیا ہے، لہٰذا تمام سر و سامان بھی اسے کسی خاص مقصد کے لیے دیا گیا ہے (۴ [النساء]: ۵؛ ۹ [التوبۃ]: ۱۴)؛

(ج) اللہ کی ساری کائنات پر حکمرانی اور بامقصد تملیک کا تقاضا یہ ہے کہ ذاتی و شخصی یا انفرادی ضروریات زندگی کے سوا باقی اشیاے پیداوار پر کسی خاص طبقے یا گروہ کی اس طرح مطلق العنان اجارہ داری نہ ہو جس سے دولت اسی طبقے یا گروہ کے ہاتھوں میں سمٹ آئے اور دوسروں کے استیصال و افلاس پر منتج ہو، یا قوم کی اجارہ داری نہ ہو۔

حدیث میں ہے کہ تمام مخلوق اللہ کا کنبہ ہے اور اللہ کو سب سے زیادہ محبوب وہ ہے جو اس کی مخلوق سے اچھا سلوک کرے (دیکھیے مشکوٰۃ، باب الشفقۃ و الرحمۃ علی الخلق)؛

(د) چونکہ انسان کو اپنے تمام تصرفات ملکیت کی جواب دہی کرنا ہے، لہٰذا لازم ہے کہ یہ تصرفات اللہ تعالٰی کی رضا (شریعت الٰہی) کے تابع ہوں۔

انفرادی ملکیت: اگرچہ اسلام ملکیت کے مطلق العنان تصور کا قائل نہیں تاہم ان معنوں میں، جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے، اسلام انفرادی ملکیت کا نہ صرف اثبات کرتا ہے بلکہ اس کے تحفظ کا بھی اہتمام کرتا ہے؛ چنانچہ شریعت میں بہت سے قوانین انسان کے اس حق ملکیت کے تحفظ کے لیے نازل کیے گئے ہیں (مسلم، کتاب الحج، عدد ۱۵۷؛ ابو داؤد، المناسک، باب ۵۶) - قرآن مجید میں انفاق، وراثت، اور بیع وغیرہ کے جو معاملات مذکور ہوے ہیں سب اس پر دلالت کرتے ہیں کہ قرآن مجید انفرادی حق ملکیت کی تائید کرتا ہے - اس طرح قرآن و حدیث میں ظلم و غصب کے ذریعے دوسروں کا مال ہتھیانے یا دوسروں کی املاک پر قبضہ کرنے کے خلاف سخت وعیدیں آئی ہیں - یہ سب احکامات انفرادی ملکیت کے تحفظ ہی کے لیے نازل کیے گئے ہیں - اس کے علاوہ شریعت میں بہت تفصیل سے انفرادی املاک کے حصول کے مختلف جائز و ناجائز ذرائع سے بحث کی گئی ہے - یہ سارا ضابطۂ قوانین انفرادی ملکیت کی تائید کرتا ہے۔

انفرادی ملکیت کا حصول: چونکہ اسلام شریعت کے تابع انفرادی ملکیت کا قائل ہے، لہٰذا اس کے حصول، تصرف، انتقال اور تحفظ وغیرہ کے متعلق تفصیلی قوانین قرآن و حدیث و فقہ میں مدون کیے گئے ہیں - انفرادی ملکیت کے حصول کے جائز ذرائع یہ ہیں :-

۱- احیاے موات، یعنی مردہ زمینوں کو زندہ کرنا؛

۲- شکار؛

۳- معادن ظاہرہ سے حسب ضرورت معدنیات کا حصول؛

۴- بیع؛

۵- کسب؛

۶- وراثت؛

۷- ثمرات ملکیت، جیسے کھیتی کی پیداوار، مویشیوں کی نسل کشی، کارخانے کی پیداوار، وغیرہ -

ان تمام ذرائع کے بارے میں تفصیلی ضابطۂ قوانین موجود ہے، جسے فقہ کی کتابوں میں دیکھا جا سکتا ہے۔

انفرادی ملکیت پر تصرف: انفرادی ملکیت پر تصرف کا حق بھی شریعت کے تابع ہے؛ چنانچہ کوئی فرد اپنی ملکیت پر ہر طرح کا تصرف کرنے کا مجاز نہیں، بلکہ صرف مندرجۂ ذیل ذرائع میں سے کسی ایک یا ایک سے زائد ذرائع سے اپنی ملکیت میں تصرف کر سکتا ہے :-

(۱) نفع آور کاموں میں لگانا: جیسے ذاتی کاروبار، شرکت، مضاربت وغیرہ؛

(۲) کرایہ پر چلانا: اس میں صرف ان املاک کا کرایہ وصول کیا جا سکتا ہے جس کا استعمال انہیں بوسیدہ کر کے ان کی قیمت و حیثیت کو قدرتی طور پر کم کر دیتا ہے، جیسے مکان وغیرہ - اگر ان کا استعمال انہیں بوسیدہ کر کے ان کی حیثیت و قیمت کو قدرتی طور پر کم نہیں کرتا تو انہیں کرائے پر دینا اور نفع حاصل کرنا حرام ہے کہ وہ سود قرار پاتا ہے، جیسے روپیہ کہ اگر کوئی اسے کسی سے لے کر استعمال کرے تو اس استعمال سے پرانا ہو کر اس کی قیمت و حیثیت میں قدرتی طور

پر کوئی کمی واقع نہیں ہوتی (کاسانی : بدائع الصنائع، ٤ : ١٧٤، ١٧٥)؛

(٣) ہبہ : اپنی زندگی میں اپنی رضا و رغبت کے ساتھ اپنی املاک کا کوئی حصہ کسی دوسرے کو بخش دینا ۔ اس میں واہب کے لیے لازم ہے کہ ملکیت کے ساتھ قبضہ بھی موہوب لہٗ کو دے دے۔ اس طرح ایسا ہبہ جس میں موہوب لہٗ کی موت کے بعد مال یا جائداد دوبارہ واہب کی طرف لوٹ آئے ناجائز ہے (مسند احمد، ٢ : ٣٤، ٧٣، ٣٥٧ و ٣ : ١٩٣، ٣٠٢، ٣١٢، ٣١٧، ٣٦٠، ٣٧٤، ٣٨١، ٣٨٥، ٣٨٩؛ طیالسی، عدد ١٦٨٩ : ١٧٤٣)؛

(٤) : وصیت : مرنے سے پہلے کسی وارث کے نام اپنی جائداد کا زیادہ سے زیادہ ایک تہائی وصیت کیا جا سکتا ہے ؛

(٥) وقف : اسلام میں جائداد کو عامة المسلمین یا کسی خاص گروہ یا شخص کے لیے وقف کیا جا سکتا ہے کہ وہ جائداد باقی رہے اور اس سے حاصل ہونے والا منافع موقوف علیہ کو ملتا رہے۔ حضرت عمرؓ نے سب سے پہلے وقف کی بنیاد رکھی جبکہ انھوں نے اپنے خیبر کے حصۂ زمین کو عامة المسلمین کے لیے وقف کیا (مسلم، الوصیة، عدد ٣٠؛ البخاری، الوصایا، باب ٢٢؛ ابو داؤد، الوصایا، باب ٨؛ ابن ماجه، الوصایا، باب ٨؛ مسند احمد، ٢ : ١٨٦، ٢١٥) ۔ اس کے بعد مسلمانوں کے تمدن میں وقف املاک کا رواج بہت عام ہو گیا (دلچسپ تاریخی معلومات کے لیے دیکھیے مناظر احسن گیلانی : اسلامی معاشیات، ص ٤٤٩ تا ٤٥١) ۔ تفصیلی ضابطۂ قوانین کے علاوہ انفرادی ملکیت پر تصرف کا یہ حق چند ایک عمومی حدود و قیود کا بھی پابند ہے۔ مثال کے طور پر مال کو ضائع کرنے کی ممانعت ہے (البخاری، الزکاة، باب ١٨، ٥٣ و الاستقراض، باب ١٩ و الرقاق، باب ٢٢؛ مسلم، الاقضیه، عدد ١٢، ١٤، ١٦، ١٧) ۔ اسی طرح مال میں اسراف و تبذیر پر بھی قدغن ہے ۔ مال کو کسی بھی غیر شرعی مصرف میں نہیں لایا جا سکتا ۔ تنعم اور عیش کوشی کی زندگی گزارنے پر بھی پابندی ہے (مسلم، الاشربة، عدد ٨٢، ٨٣، ٢٤٩، ٢٥١ و اللباس، عدد ٤ تا ٦، ٢٣ تا ٣٩، ١١٩، ١٢٢ تا ١٣١) ۔ اسی طرح مال کو دوسروں کی مضرت رسانی کے لیے استعمال کرنے کا حق بھی نہیں ہے .

اجتماعی ملکیت

انفرادی ملکیت کے اسباب اور تحفظ کے بعد فطری سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا اسلام میں اجتماعی ملکیت جائز ہے؟ اگر ہے تو اس کی حدود و قیود کیا ہیں؟ اسلام میں اجتماعی ملکیت کا نظریہ فرد اور اجتماع کے باہمی تعلق سے مأخوذ ہے ۔ اجتماع کا بنیادی تصور یہ ہے کہ انسان کو اپنا فریضۂ خلافت ادا کرنے کے لیے ایک منظم اجتماع کی ضرورت ہے، جس میں تمام افراد رشتۂ اخوت میں منسلک ہوں اور اجتماع افراد کے لیے شریعت کے مطابق زندگی گزارنے کا مناسب ماحول مہیا کرے، نیز اگر افراد کا کوئی گروہ دوسروں کے لیے شریعت کے مطابق زندگی بسر کرنے میں خلل انداز ہو تو اجتماع کی منظم قوت سے اسے روک دے ۔ دوسری طرف اجتماع کو اس کا یہ بنیادی کردار ادا کرنے کے لیے افراد ضروری اختیارات اور حقوق عطا کریں تا کہ اجتماع افراد کے سامنے اپاہج نہ ہو ۔ فرد و اجتماع کے اس بنیادی تعلق کو اسلام نے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے بنیادی اصول پر استوار کیا ہے (٢٢[الحج] : ٤١؛ نیز دیکھیے البخاری، الشرکة، باب ٦؛ مشکوٰة، کتاب الآداب، باب الامر بالمعروف) ۔ ایک طرف تو افراد کو ترغیب دی گئی کہ وہ اجتماعی مفاد کے سامنے اپنے انفرادی مفاد کو ترک کر دیں اور دوسری طرف اجتماع پر لازم ٹھیرایا کہ وہ کسی خاص

گروہ کے مفاد کے لیے کچھ دوسرے افراد کو ان کے جائز حقوق سے محروم نہ کرے ۔ جس طرح افراد پر اجتماع کی اطاعت شریعت کی پابندی میں رہتے ہوئے لازم کی گئی ہے، اسی طرح اجتماع کے لیے بھی شریعت کی پابندی لازم ہے (مسلم، کتاب الامارة، عدد ۴۴، ۸۱) ۔ شریعت کے بنیادی ڈھانچے میں رہتے ہوئے فرد اور اجتماع کا باہمی تعلق ایک دوسرے سے تعاون و ہمدردی کا ہے، نہ کہ تناقض اور ٹکراؤ کا (۹ [التوبة] : ۱۷؛ ۵ [المائدہ] : ۲) ۔

اجتماع کا اپنا بنیادی وظیفہ : افراد کے لیے شریعت کے مطابق زندگی گزارنے کے لیے سازگار ماحول، ریاست کا ادارہ قائم کرتا ہے ۔ حضور صلی اللہ علیہ و سلّم نے بھی مدینۂ منورہ میں ایک ریاست قائم کی اور خود اس کے سربراہ کے فرائض انجام دیے ۔ آپ کے بعد آپ کے خلفا نے اس ادارے کو بحال رکھا؛ چنانچہ اسلامی ریاست اجتماع کے نمائندے کی حیثیت سے ملکیت کا حق رکھتی ہے کیونکہ ملکیت کے اس حق کے بغیر ریاست اپنے بنیادی فرائض انجام نہیں دے سکتی ۔ اجتماعی ملکیت کا بنیادی نظریہ بھی یہی ہے کہ ریاست اپنے فرائض کی انجام دہی کے لیے ایسے ذرائع سے حق ملکیت حاصل کر سکتی ہے جن کی شریعت نے اجازت دی ہے ۔ اس طرح ریاست اپنی املاک پر تصرف کے لیے شریعت کے بنیادی ڈھانچے کی پابند ہے ۔

اجتماعی ملکیت کا حصول : ریاست بہت سے ذرائع سے ملکیت حاصل کر سکتی ہے ۔ ان سب ذرائع پر تفصیلی ضابطۂ قوانین کے ذریعے حدود و قیود نافذ کی گئی ہیں تاکہ ریاست اور افراد کے درمیان بنیادی توازن نہ بگڑنے پائے ۔ ریاست مندرجۂ ذیل ذرائع سے ملکیت حاصل کر سکتی ہے :-

۱- ملک کی ساری غیر مملوکہ زمین، جنگلات، چراگاہیں، دریا، جھیلیں، چشمے، معدنیات، وغیرہ سے ریاست کو افراد کی طرح مکمل حق انتفاع حاصل ہے؛

۲- اسلامی ریاست ملک کی بعض املاک کو صرف اپنے لیے مخصوص کرنے اور افراد کو ان سے استفادہ کرنے سے روک دے ۔ شریعت میں اس حق کو حق حمٰی کہتے ہیں ۔ حضور صلی اللہ علیہ و سلم نے اور آپ کے خلفاے راشدین نے بعض چراگاہوں کو حمی قرار دیا، جن میں بیت المال کے اونٹ چرتے تھے ۔ حمٰی قرار دینے کا حق صرف ریاست کو ہے (البخاری، کتاب الشرکة، باب ۱۱؛ ابو داوٗد، الخراج والامارة، باب ۳۸) ۔ افراد میں سے کسی کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ کسی ایسی قدرتی چراگاہ یا ذریعۂ ملکیت کو حمٰی قرار دے جو افادۂ عام کے لیے کھلا ہو؛

۳- معادن باطنہ : ریاست ان معدنیات کے حصول کے لیے خصوصی انتظامات کر سکتی ہے اور قانوناً عام لوگوں کو ان معدنیات کی کھدائی سے روک سکتی ہے؛

۴- زکوٰة، عشر اور خمس سے حاصل ہونے والی آمدنی؛

۵- جزیہ، خراج اور غیر مسلم شہریوں سے حاصل ہونے والے دیگر محاصل؛

۶- ریاست اپنی املاک کی سرمایہ کاری کے ذریعے اس میں اضافے کے ذرائع اختیار کرسکتی ہے؛

۷- نئے ٹیکس؛

۸- بیرونی امداد، دوست ممالک کے عطیے وغیرہ؛

۹- جنگ کے غنائم؛

۱۰- رکاز، دفینہ، لقطے؛

۱۱- لاوارث افراد کے ترکے؛

اجتماعی ملکیت میں تصرف :

انفرادی ملکیت کی طرح ریاست بھی ان ذرائع سے حاصل ہونے والی ملکیت پر تصرف کے لیے شریعت کے اتباع کی پابند ہے۔ جو عمومی پابندیاں ایک فرد پر عائد ہیں وہ ریاست پر بھی ہیں، یعنی یہ کہ وہ ملکیت کو عامة المسلمین کا حق جانے اور کسی خاص شخص یا گروہ کو ایسے تصرفات کی اجازت نہ دے جن سے دوسروں کی حق تلفی ہوتی ہو؛ چنانچہ شریعت میں اقطاع دینے کا قانون اسی بنیادی اصول کو سامنے رکھ کر مرتب کیا گیا ہے (مفتی محمد شفیع: اسلام کا نظام اراضی، ص ۲۰ تا ۲۶)۔

ریاست اپنی املاک میں تقریباً وہ سارے تصرفات کر سکتی ہے جن کا ایک فرد کو اپنی ملکیت میں حق دیا گیا ہے۔ عام حالات میں شریعت نے ایک ایک معاملے میں بہت تفصیل سے قانون و ضوابط مدون کر دیے ہیں، جن سے فرد و اجتماع میں حقوق کا تعین بالکل واضح ہوگیا ہے، لیکن ریاست کو اجتماع کے مفاد کے لیے افراد کی املاک پر بعض ایسے تصرفات کا حق بھی دیا گیا ہے جو کہ فرد کو ریاست کی املاک پر حاصل نہیں۔ اس کا سبب یہ ہے کہ اسلام میں اجتماعی مفاد انفرادی مفاد پر قابل ترجیح ہے؛ چنانچہ ان دونوں میں کسی وقت تناقض پیدا ہو جائے تو اجتماع کے مفاد کو فوقیت دی جائے گی۔ اس سلسلے میں شریعت نے ریاست کو کچھ خصوصی اختیارات دیے ہیں، جن کا تذکرہ ذیل میں کیا جاتا ہے:-

۱۔ احتساب ملکیت: اسلامی ریاست کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ ماضی کے بگاڑ کی اصلاح کے لیے ایسے ذرائع آمدنی اور ملکیت کی چھان بین کرے جو شریعت کی خلاف ورزی کر کے حاصل کیے گئے ہوں۔ ایسا ہو سکتا ہے کہ بگڑے ہوئے حکمران کی ملی بھگت یا نااہلی سے ملک کا ایک طبقہ دوسرے لوگوں کو اپنی معاشی قوت سے نشانۂ استحصال بناتا رہے؛ چنانچہ تاریخ میں ایسے ادوار کی نشان دہی کرنا مشکل نہیں۔ قرون اولیٰ میں خلفاے راشدین کے بعد بنی امیہ کے حکمرانوں نے اقربا پروری، ظلم و غصب اور ناجائز دولت کے بہت سے ذرائع استعمال کر کے بڑی بڑی جاگیریں بنا لی تھیں۔ حضرت عمرؓ ابن عبدالعزیز نے اسلامی ریاست کے اس حق احتساب کو استعمال کیا اور تمام جاگیریں اور جائدادوں کی ملکیت کے بارے میں تفصیلی چھان بین کی اور جو کوئی اپنی ملکیت کا دو ٹوک ثبوت فراہم نہ کر سکا اس کو ضبط کر لیا (ابو یوسف: کتاب الخراج، اردو ترجمہ، ص ۱۳۹)۔ اس دور میں اگر کبھی کسی ملک میں اسلامی ریاست وجود میں آ جائے تو اس کے لیے بھی موجودہ معاشی عدم توازن کو دور کرنے کے لیے احتساب کا عمل شروع کرنا ہوگا (چند عملی تجاویز کے لیے دیکھیے نعیم صدیقی: اسلام کا میزانی نظریۂ معیشت)۔

۲۔ تحدید ملکیت: اگرچہ اسلام انفرادی ملکیت کے حق کا اثبات کرتا ہے اور اس کے تحفظ کے لیے قانون کی مدد فراہم کرتا ہے، لیکن اگر کسی وقت ملک کے حالات ایسے ہوں کہ آبادی کی ایک کثیر تعداد تو ضروری وسائل زندگی سے بھی محروم ہو اور ایک قلیل گروہ عیش و تنعم کی زندگی گزار رہا ہو تو اسلامی ریاست وقتی طور پر تحدید ملکیت کے اصول پر عمل کر کے لوگوں پر ایک حد سے زیادہ ذاتی ملکیت بنانے پر پابندی عائد کر سکتی ہے۔ حضور صلّی اللہ علیہ وسلّم کے دور میں اس کی نظیر آبپاشی کے پانی سے متعلق اس فیصلے میں ملتی ہے جس میں حضورؐ نے اوپر کے کھیت والے کو اپنی ضرورت پوری کر لینے کے بعد باقی کا پانی نیچے والے کے لیے چھوڑ دینے کا حکم دیا تھا (البخاری، الشرب، باب ۶، ۲ تا ۸؛

۱۰ والشہادات، باب ۲۲، الحیل، باب ۵) - اس طرح شریعت میں احتکار (ذخیرہ اندوزی) پر جو پابندی ہے اس کی بھی حکمت یہی ہے کہ لوگ اپنی ضرورت سے زائد غلے کو روک کر عوام الناس کے لیے دشواری پیدا نہ کریں - قحط کی وجہ سے حضرت عمرؓ نے عام لوگوں کے لیے خوراک کے سامان کی راشن بندی کر دی تھی - اس کی وجہ بھی ان حالات میں عام لوگوں کو تنگی سے بچانا تھا (موجودہ اقتصادی بحران اور اسلامی حکمت معیشت، ص ۱۷۳) - ان نظائر سے ہمیں تحدیدِ ملکیت کا اصول ملتا ہے - اس دور میں بھی ارتکازِ دولت کو کم کرنے یا لوگوں کو ضیق سے بچانے کے لیے اسلامی ریاست لوگوں پر ایک حد سے زائد سر و سامانِ زندگی حاصل کرنے پر پابندی عائد کر سکتی ہے - مثال کے طور پر یہ طے کیا جا سکتا ہے کہ کوئی شخص ایک خاص رقبے سے زیادہ کا مکان رہنے کے لیے نہ بنائے، یا ایک سواری سے زیادہ نہ رکھے - اس طرح ملک کے وسائل کے پیش نظر ایسی اشیائے صرف کی پیدائش، درآمد اور حصول پر مکمل پابندی عائد کی جا سکتی ہے جو تعیّشات کے زمرے میں آتی ہوں۔

۳ - سرکاری ملکیت: اسلامی ریاست بعض حالات میں ایسے وسائل رزق کو قومی ملکیت میں لے سکتی ہے جو کہ اجتماع کے فائدے کے لیے ضروری ہوں اور جن کا انفرادی ملکیت میں رہنا اجتماع کے لیے تنگی کا باعث ہو سکتا ہو، یا جن سے اسلامی ریاست کے دفاع کو خطرہ لاحق ہو سکتا ہو، مثلاً ذرائع مواصلات، ذرائع نقل و حمل، دفاعی صنعتیں، بجلی، پانی وغیرہ - اس طرح اگر کسی صنعت کے بارے میں اسلامی ریاست کی مجلس شوریٰ مطمئن ہو کہ انفرادی ملکیت میں رہنے سے اجتماع کا ضرر ہے تو وہ اسے سرکاری ملکیت میں لینے کا فیصلہ کر سکتی ہے (اس کی بنیاد فقہ کے مشہور اصول ''الضرر یزال'' پر ہے (دیکھیے فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر، ص ۳۱۴)؛ البتہ اس صورت میں جب کسی صنعت کو انفرادی ملکیت سے قومی ملکیت میں لیا جائے تو اس کے اصل مالکان کو اس کا جائز معاوضہ دینا لازم ہے (اس کی بنیاد شریعت کے اصولِ تحفظِ ملکیت پر ہے؛ دیکھیے مسلم، کتاب الحج، عدد ۱۰۷؛ ابوداود، المناسک، باب ۵۶) - شریعت میں اس کی کوئی گنجائش نہیں کہ کوئی ادارہ کسی فرد کی جائز ملکیت سے اسے بے دخل کر دے، خواہ ادارہ خود حکومت ہی کیوں نہ ہو - حضور صلّی اللہ علیہ وسلّم نے مسجد نبوی کی تعمیر کے لیے جو زمین حاصل کی وہ دو یتیم بچوں کی تھی، جنھیں باقاعدہ معاوضہ دیا گیا - اسی طرح خلفائے راشدین کے دور میں بھی مسجد نبوی میں ہر توسیع پر جن لوگوں کے مکانات حاصل کیے گئے انھیں معاوضہ دیا گیا (البلاذری: فتوح البلدان، ص ۸)۔

۴ - حجر: بعض غیر معمولی حالات میں لوگوں کو اسراف اور ضیاعِ مال سے روکنے کے لیے شریعت میں اصول حجر پایا جاتا ہے، جس کے تحت اسلامی ریاست کو یہ اختیار ہے کہ وہ ایسے اشخاص کو ایک خاص حد سے زیادہ صرفِ دولت سے منع کر دے (تفصیل کے لیے دیکھیے نجات اللہ صدیقی: اسلام کا نظریۂ ملکیت، ۲: ۱۶۶ تا ۱۷۳) اور ان کے اعمال حکومت کی نگرانی میں رہیں تا آنکہ ان میں مال کے مناسب استعمال کی صلاحیت پیدا ہو جائے - مثال کے طور پر ایک شخص اپنی کم عقلی (سفاہت) یا فخر و مباہات کے جذبے کی وجہ سے اسراف دولت میں مبتلا ہے اور اس کے پاس دولت کثیر مقدار میں ہے تو اسلامی حکومت اس پر یہ قدغن لگا سکتی ہے کہ وہ ایک خاص حد (مثلاً بیس ہزار روپیے ماہوار) سے زیادہ خرچ نہیں کر سکتا؛ اس کی تمام دولت کسی بینک میں بطور امانت

رکھوائی جاسکتی ہے، جس سے وہ اپنی مقررہ حد سے زیادہ رقم حاصل نہ کر سکے ۔ اصول حجر کا اطلاق ایک خاص مدت تک کیا جا سکتا ہے ۔ جب محسوس کیا جائے کہ شخص مذکورہ میں ضیاع دولت سے باز آنے کی صلاحیت پیدا ہوگئی ہے تو اس پر سے یہ پابندی اٹھائی جا سکتی ہے ۔ حجر کی پابندی عائد کرنے سے قبل ہر معاملے میں مکمل چھان بین حکومت کی ذمہ داری ہے اور اس کا بے محابا استعمال کسی طرح بھی پسندیدہ نہیں ۔

پیدائش دولت

انسانی تمدن کے فروغ کے لیے لازم ہے کہ انسان اللہ تعالٰی کے دیے ہوئے فطری سرو سامان کو مزید دولت کی پیدائش میں لگائے ۔ تمام مہذب اور متمدن معاشرے اسی طرح وجود میں آتے ہیں ۔ شریعتِ اسلامی نے بھی انسانوں کا عملِ پیدائش میں مشغول رہنا پسندیدہ قرار دیا ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے سطور ذیل میں زمین، محنت، سرمایہ کی بحث)۔ پیدائش کے عمل کو جاری رکھنے کے لیے لازم ہے کہ مختلف عواملِ پیدائش ایک دوسرے سے تعاون کریں اور پھر اپنی اپنی خدمات کا جائز صلہ وصول کر لیں (جائز صلے کا تعین شریعت میں تفصیلی ضابطۂ قوانین سے کر دیا گیا ہے)۔

اسلام میں عوامل پیدائش تین ہیں : زمین، محنت اور سرمایہ (مفتی محمد شفیع : اسلام کا نظام اراضی، ص ۲۲) ۔ مغربی معاشیات کی تقسیم کے مطابق ایک عامل پیدائش ''تنظیم'' بھی ہے، لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو تنظیم کا عمل انسان انجام دیتے ہیں اور عملاً یہ محنت ہی کی ایک قسم ہے ۔ اسلامی معاشرے میں محنت اور تنظیم کا فاصلہ یوں بھی کم ہوتا ہے کہ اسلام نے مجد و شرافت کے اعتبار سے تمام انسانوں کو برابر قرار دیا ہے (۴۹ [الحجرٰت] : ۱۳)؛ لہٰذا تنظیم اور محنت میں صرف دائرۂ کار کا فرق ہے ۔ صلے کے اعتبار سے جس طرح محنت، اجرت کی مستحق ہے اسی طرح تنظیم بھی ایک مقررہ معاوضے یا تنخواہ کی مستحق ہے ۔ موجودہ دور میں جب کہ تنظیم کا فریضہ پیشہ ور ناظم (managers) انجام دینے لگے ہیں، یہ حقیقت اور بھی کھل کر سامنے آئی ہے ۔ انفرادی کاروبار کی صورت میں رب المال کا منافع اصل میں دو اجزا پر مشتمل ہوتا ہے : ایک اس کی تنظیمی محنت کا صلہ اور دوسرا اس کے سرمائے کا نفع ۔ نقصان کی صورت میں پہلے اس کا نفع ختم ہوا اور بعد میں تنظیمی محنت کا صلہ؛ البتہ انفرادی کاروبار میں ایک فرق تنظیمی محنت اور عام محنت میں یہ ہے کہ تنظیمی محنت میں رب المال کا معاہدۂ محنت اپنی ذات سے ہوتا ہے اور مزدور یا ملازم کا معاہدہ رب المال سے ہوتا ہے؛ لہٰذا رب المال پر یہ لازم آتا ہے کہ پیدائش کے صلے کی تقسیم کے وقت مزدور یا ملازم سے کیے گئے عہد کو ہر حال میں پورا کرے اور اگر نقصان اتنا زیادہ ہو جائے کہ اس کا اپنی ذات سے معاہدۂ محنت پورا نہ ہو تو یہ اس کا ایک داخلی معاملہ ہے ۔ شراکت کی صورت میں بھی تنظیمی محنت کا معاوضہ شرکا کا ایک باہمی معاہدہ ہے ۔ اگر اتنا نقصان ہو جائے کہ شرکا اس میں تنظیمی محنت کا کوئی معاوضہ نہ لے سکیں تو یہ ان کا ایک داخلی معاملہ ہے، البتہ مضاربت کے معاہدے میں تنظیمی محنت مضارب کی طرف سے آتی ہے ۔ چونکہ نقصان کی صورت میں رب المال کا سرمایہ ضائع ہوتا ہے، لہٰذا مضارب کو ایک شریک کی حیثیت سے یہ نقصان اٹھانا پڑتا ہے کہ اسے اپنی محنت کا کوئی معاوضہ نہیں ملتا ۔ غرض کہ اپنی اصل کے اعتبار سے ایک مزدور کی محنت اور ایک ناظم کی محنت میں کوئی اصلی فرق نہیں ہے ۔

اسلام عواملِ پیدائش میں سے زمین کو لگان، محنت کو اجرت اور سرمائے کو نفع و نقصان کا اہل ٹھیراتا ہے۔ اب ہم تفصیل سے دیکھیں گے کہ عوامل پیدائش کے معاوضوں کا تعین کس طرح ہوتا ہے :-

۱- زمین اور لگان : زمین سے مراد تمام قدرتی وسائل ہیں، جو اللہ تعالٰی نے زمین پر پیدا کیے ہیں۔ ان میں زمین کے علاوہ سمندر، دریا، جھیلیں، قدرتی خلا، پہاڑ، معدنیات، خود رو نباتات، جنگلات وغیرہ سب چیزیں شامل ہیں ۔ ان میں سے اگر کوئی چیز کسی کی انفرادی ملکیت میں ہو تو وہ اسے عمل پیدائش میں لگانے کا معاوضہ لگان کی صورت میں وصول کر سکتا ہے ۔ اسی طرح ریاست کو بھی ایسا ہی لگان وصول کرنے کا اختیار ہے ۔

شریعت میں کسی ایسے مال کے استعمال کا کرایہ وصول کرنے کا حق ہر مالک کو ہے جو دورانِ استعمال اپنی ہیئت طبعی کو برقرار رکھتا ہو۔ فقہی اصطلاح میں جس مال میں نقصان واقع ہو (کاسانی : بدائع الصنائع، ۴ : ۱۷۴ ببعد)، مثال کے طور پر زمین مشینری، فرنیچر وغیرہ، وہ استعمال کے دوران میں اپنی ہیئت کو برقرار رکھتے ہیں؛ لہٰذا ان کا کرایہ وصول کیا جا سکتا ہے ۔ اس کے برعکس اناج، زر، وغیرہ ایسی اشیا ہیں جنھیں استعمال ہی نہیں کیا جا سکتا جب تک کہ وہ اپنی ہیئت طبعی کھو نہ دیں؛ ان کا کرایہ وصول کرنا حرام ہے، البتہ یہ قرض حسنہ کے طور پر کسی کو دی جا سکتی ہیں ۔ اس تصور کے ساتھ کرایہ وصول کرنے میں فقہا کے درمیان کوئی اختلاف نہیں، البتہ زمین کا کرایہ (جو کہ کرائے کے مذکورۂ بالا تصور پر پورا اترتا ہے) کے بارے میں فقہا کے درمیان شدید اختلاف واقع ہو گیا ہے ۔ اس اختلاف کی بنیاد وہ بہت سی واضح اور صحیح احادیث ہیں جو تقریباً سب کی سب صحاح ستہ میں منقول ہوئی ہیں اور جن کی رو سے حضورؐ نے زمین کا کرایہ لینے سے منع فرمایا ہے ۔ ان احادیث میں کرۂ ارض اور مزارعت کے الفاظ واضح طور پر آتے ہیں ۔ اس طرح نقد لگان (ٹھیکہ) کے بارے میں واضح تصریحات ہیں کہ حضور صلّی اللہ علیہ و سلّم نے انھیں وصول کرنے سے منع فرمایا ۔ بعض روایات میں ہے کہ حضورؐ نے اس امر کو پسند فرمایا کہ یا تو آدمی خود کاشت کرے، یا کسی بھائی کو کاشت کے لیے (صدقے کے طور پر) دے دے، لیکن اس سے کسی قسم کا معاوضہ نہ لے (مسلم، البیوع، عدد ۱۰۸ تا ۱۲۰؛ البخاری، مغازی، باب ۱۲؛ ابن ماجہ، الرھون، باب ۸؛ سنائی، الایمان و النذور و المزارعۃ، باب ۴۵؛ مسند زید، عدد ۶۴۹؛ مسند احمد، ۱ : ۲۳۲ و ۲ : ۶، ۶۴ و ۳ : ۳۳۸، ۳۸۹، ۳۹۹، ۴۶۴، ۴۶۵ و ۴ : ۱۴۰، ۱۴۳، ۳۴۱ و ۵ : ۱۸۲، ۱۸۷)۔

ان احادیث کی بنیاد پر منکرین کے ایک گروہ نے بہت شد و مد سے استدلال کیا ہے کہ اسلام سوائے خود کاشت کے کسی اور طریقۂ مزارعت کو جائز قرار نہیں دیتا (دیکھیے محمود احمد : مسئلۂ زمین اور اسلام؛ مناظر احسن گیلانی : اسلام اور نظام جاگیرداری و زمینداری؛ ضیاءالحق : *Landlord and Peasant in Early Islam*)۔ اپنے اس استدلال کی حمایت میں مذکورۂ بالا احادیث کے علاوہ وہ قرآن مجید کی ایسی آیات کا حوالہ بھی دیتے ہیں جن میں زمین و آسمان پر اللہ تعالٰی کی مطلق ملکیت کا ذکر ہے ۔ ان کا خیال ہے کہ چونکہ زمین اصلاً اللہ کی ملکیت ہے اور حضور صلّی اللہ علیہ و سلّم نے واضح طور پر اس کا کرایہ وصول کرنے سے منع فرمایا ہے، لہٰذا یا تو ایک شخص زمین کو خود کاشت کر لے یا پھر کسی کو دے دے، لیکن کرایہ

وصول نہ کرے۔

اس کے برعکس ہم حضورؐ کے دور سے لے کر اب تک امت کا تواتر مزارعت کی مختلف شکلوں میں دیکھتے ہیں۔ حضور صلّی اللہ علیہ و سلّم نے خیبر کی زمینوں کے بارے میں خود یہود سے مزارعت کا معاہدہ فرمایا (ابن ماجہ، الزکاۃ، باب ۱۹)۔ آپ کے بعد صحابۂ کرام رضؓ میں سے جلیل القدر صحابہ ساری زندگی اپنی زمینوں کو مزارعت کے معاہدے پر دیتے رہے۔ اس کے علاوہ چاروں مشہور فقہی مکاتیب میں مزارعت کی کوئی نہ کوئی شکل جائز ہے (عبدالرحمٰن الجزیری: کتاب الفقہ علی مذاہب الاربعہ، اردو ترجمہ، ۲: ۸۵ے تا ۸۸ے)۔

ان بظاہر متناقض نظریات کے درمیان تطبیق کا کام وہ چند ایک روایات دیتی ہیں جن سے پتا چلتا ہے کہ حضور صلّی اللہ علیہ و سلّم نے مزارعت کو مطلقاً حرام قرار نہیں دیا تھا بلکہ اس کی ان اقسام کو حرام قرار دیا جن میں زمیندار اور کسان کے درمیان معاہدۂ مزارعت ناانصافی، ظلم یا استحصال کی کوئی صورت اپنے اندر رکھتا ہے (البخاری، الحرث و المزارع، باب ۱۹ و الشروط، باب ۷؛ مسلم، البیوع، عدد ۱۲۱، ۱۲۲؛ ابوداود، البیوع، باب ۳۰؛ دارمی، البیوع، باب ۷۳؛ سنائی، الایمان و النذور و المزارعۃ، باب ۴۵؛ موطأ، کراء الارض، عدد ۱ تا ۵)۔ ورنہ یہ کیسے ممکن تھا کہ خود حضورؐ ہی خیبر کے معاملے میں شریعت کی مخالفت فرماتے، یا آپؐ کے صحابہ اور فقہاے عظام اس کے جائز ہونے پر متفق ہوتے۔ علماے مجتہدین نے ممانعت والی احادیث کو اس صورت پر محمول کیا ہے کہ مالک مزارع سے کہہ دے کہ یہ زمین تم کاشت کرو؛ فلاں جگہ سے فلاں جگہ تک کی پیداوار تمھاری ہوگی اور بقیہ میری۔ ہوسکتا ہے کہ مزارع کی طرف والی زمین میں کچھ پیداوار نہ ہو اور وہ نقصان میں رہے۔

چونکہ اس صورت میں حقوق العبادؐ متاثر ہوتے ہیں، لہٰذا اس سے منع فرما دیا گیا۔

لگان کا تعین: فقہ حنفی میں زراعت کی یہ دونوں شکلیں جائز ہیں کہ مالک اور مزارع پیداوار میں بٹائی کے اصول پر معاہدہ کریں، یا مزارع مالک کو ایک مقررہ لگان دینا قبول کرے (خود امام ابوحنیفہؒ بٹائی کو جائز نہیں سمجھتے، لیکن فقہ حنفی کا فتوٰی صاحبین کے قول پر ہے کہ یہ دونوں شکلیں جائز ہیں؛ دیکھیے عبدالرحمٰن الجزیری: کتاب مذکور، ۲: ۵۷ے)۔ ان دونوں شکلوں میں پھر بہت سے چھوٹے چھوٹے اختلافات معاہدے کی شقوں میں پائے جا سکتے ہیں، جیسے بیج، کھاد، پانی اور حکومت کے محاصل کی ادائی کے بارے میں۔ فریقین کے درمیان باہمی معاملہ یا لگان کا تعین مندرجۂ ذیل اصولوں کے تحت قرار پاتا ہے:۔

(۱) بٹائی کے معاہدے کی صورت میں زمیندار کی زمین پر مزارع کاشت کرتا ہے اور فصل کے موقع پر تمام اخراجات نکال کر جو باقی بچے اس میں فریقین مقررہ تناسب سے شریک ہوتے ہیں۔ فصل کے اخراجات میں اگر مزارع نے کچھ لگایا ہو تو وہ اس کو واپس ملتا ہے اور مالک نے کچھ لگایا ہو تو اس کو، تاہم زمیندار کا حصہ نکالنے کے بعد مزارع کے پاس اپنے اہل و عیال کی کفالت کے لیے گزارے کے مطابق حصہ بچنا لازم ہے۔ اگر فصل اتنی کم ہوئی ہو کہ مزارع کے حصے میں جو فصل آئے وہ اس کی ضروریات کی کفالت نہ کر سکتی ہو تو اخلاقاً مالک کے لیے پسندیدہ ہے کہ وہ اپنے حق میں سے مزارع کو مزید کچھ دے دے۔ اگر وہ ایسا نہ کرے تو پھر ریاست کی ذمہ داری ہے کہ وہ ایسے مزارع کی کفالت کے لیے ضروری امداد بہم پہنچائے۔ بعض صورتوں میں قانوناً بھی مالک کو اس کا پابند بنایا جا سکتا ہے کہ وہ اپنا لگان اتنا کم کرے کہ

مزارع کی ضروریات پوری ہو سکیں، لیکن ایسے قوانین میں خود مالک زمین کی ضروریات کو بھی دیکھنا ضروری ہوگا کیونکہ جس طرح شریعت مزارع پر ظلم کو جائز قرار نہیں دیتی، اسی طرح مالک زمین پر بھی اس کو درست نہیں مانتی.

[لگان کے تعین کے بارے میں یہ مصنف ہذا کی رائے ہے - اسے ریاضیاتی طور پر یوں بیان کیا جا سکتا ہے:

پ = پیداوار زمین؛ خ = لاگت پیداوار؛ ک = کم سے کم مقدار جو مزارع کی کفالت کے لیے ضروری ہے؛ ل = لگان.

چنانچہ ل = پ - خ - ک؛ اس طرح سے کہ

ک ≥ پ - ل.

اگر خ میں مزارع اور زمیندار دونوں شریک ہوں تو فصل میں سے وہ اپنا اپنا حصہ وصول کر لیں گے].

(۲) نقد لگان کے معاہدے میں فصل کے موقع پر تمام پیداوار میں سے مقررہ لگان مالک کو دینا ہوتا ہے، لیکن اس کے لیے بھی لازم ہے کہ لگان ادا کرنے کے بعد مزارع کے پاس اس کی ضروریات کے موافق فصل باقی رہ جانی چاہیے - اگر کھیت کو کسی آفت سے نقصان پہنچا اور زراعت کا موقع نہ رہا تو اس سے قبل کا لگان دینا ہوگا اور بعد کا نہیں اور اگر اس کے بعد زراعت کی جا سکتی ہے تو لگان پورا دینا ہوگا - گویا اگر کسی قدرتی سبب کی بنا پر فصل نہ ہو، یا پیداوار کم ہو تو اسی تناسب سے مالک کے لیے مزارع کو لگان میں چھوٹ دینا لازم ہے - اسے حضور نبی کریم نے ''وضع الجوانح'' کے نام سے موسوم کیا ہے (مسلم، المساقاۃ و المزارعۃ، عدد ۱۴؛ ابو داؤد، البیوع، باب ۵۹؛ نسائی، البیوع، باب ۹۲؛ ابن ماجہ، التجارات، باب ۳۳؛ دارمی، البیوع، باب ۲۲؛ موطأ، البیوع، عدد ۱۶؛ مسند احمد، ۳ : ۳۰۹) - حقیقت یہ ہے کہ ''وضع الجوانح'' کی گنجائش کے بغیر مقررہ نقد لگان ظلم کی صورت بھی اختیار کر سکتا ہے اور بعض حالتوں میں اس میں وہ علت پیدا ہو جائے گی جو ربو کی حرمت میں ہے؛ لہذا اگر فصل کی پیداوار مزارع کی اپنی سستی یا نااہلی کے بجائے ایسے حالات کی وجہ سے کم ہو جائے جن پر اس کا بس نہ تھا، تو مزارع کو مقررہ نقد لگان میں چھوٹ ملنا ضروری ہے.

[نقد لگان کے بارے میں مذکورہ رائے مصنف ہذا کی ہے - ریاضیاتی طور پر اسے یوں بیان کیا جا سکتا ہے:

لَ = پَ - خَ - کَ

(حروف پر خط متوقع مقادیر کو ظاہر کرتا ہے)

اس طرح سے کہ

ک ≥ پ - ل؛

اگر کوئی آفت آ جائے تو

پ = پَ - ت

(یہاں پَ سے مراد حقیقی پیداوار، پ سے متوقع پیداوار اور ت سے تباہ شدہ پیداوار مراد ہے).

اس صورت میں

ل = لَ - ت؛ اس طرح سے کہ

ک ≥ پ - ل

اگر ک > پ - ل ہو تو ریاست زکوٰۃ (ز) میں سے مزارع کو مدد دے گی، اس طرح سے کہ

پ - ل + ز = ک].

بٹائی اور نقد لگان کی صورت میں فریقین کے درمیان لگان کا تعین باہمی رضامندی سے ہونا لازم ہے اس معاہدے میں کوئی ایسی شق نہیں ہونی چاہیے جو فریقین میں سے کسی پر بھی ظلم کا باعث بنے، یا ایک فریق کے یقینی نفع اور دوسرے فریق کے یقینی نقصان پر منتج ہو سکتی ہو - مزارعت

کے ان معاهدوں میں اسلامی ریاست ایک فریق کی حیثیت سے شامل هو سکتی هے ـ اس کا ایک طریقه یه هے که مختلف علاقوں اور مختلف فصلوں کے لیے مزارعت کے معاهدوں کی شرائط کو قانونی طور پر طے کیا جا سکتا هے تاکه فریقین ایک دوسرے پر ظلم کی کوئی صورت پیدا نه کر سکیں ـ اسی طرح مزارع اور زمیندار کے حقوق و فرائض کو بھی قانوناً طے کیا جا سکتا هے ـ اگر اسلامی ریاست اپنے بنیادی فریضے، یعنی قیام عدل پر قائم رهے تو مزارعت غیر حاضر زمینداروں کی جاگیرداریوں سے بڑھ کر مفید اور صحت بخش عملِ پیدائش کا موجب هو سکتی هے .

۲ ـ محنت اور اجرت

محنت سے مراد انسان کی جسمانی اور ذهنی صلاحیتوں کا عملِ پیدائش میں حصه لینا هے ـ اسلام نے محنت کو ایک عاملِ پیدائش تسلیم کیا هے اور اسے جائز قرار دیا هے که کوئی شخص محنت کر کے اس کی اجرت وصول کرے، لیکن محنت اور اجرت کا اسلامی تصور رائج الوقت مغربی نظریے سے یکسر مختلف هے ـ مغربی معاشیات میں محنت بھی اسی طرح سے ایک قابلِ فروخت چیز هے جس طرح که کوئی دوسری بے جان شے ـ آجر اور اجیر کا تعلق ایک سوداگر اور گاهک کا هے ـ اجیر کو جتنی بھی محنت کی ضرورت هوتی هے وہ مزدوروں کی منڈی (Labour Market) سے خرید لیتا هے ـ جب تک اس شے (محنت) کی ضرورت هوتی هے، وہ اسے پاس رکھتا هے اور جب ضرورت نهیں رهتی، اسے فارغ کر دیتا هے ـ بنیادی طور پر یه ایک غیر اسلامی نظریه هے اور انسان کی تحقیر پر مبنی هے ـ اس میں انسان کی محنت کو انسان سے جدا کر کے صرف ایک عاملِ پیدائش کی حیثیت سے دیکھا جاتا هے ـ اس کے برعکس اسلام انسانی شرف و وقار کو بنیادی حیثیت دیتا هے ـ آجر و اجیر کا تعلق دو بھائیوں کا سا هے (البخاری، العتق، باب ۱۵، ۱۸؛ مسلم، الایمان، عدد ۵۸ تا ۶۲؛ ابو داوٗد، الادب، باب ۱۲۳؛ ابن ماجه، الادب، باب ۱۰؛ ترمذی، البروالصلة، باب ۲۹ تا ۳۱؛ موطأ، الاستئذان، عدد ۴۰ تا ۴۲؛ مسند زید، عدد ۹۳۷؛ مسند احمد، ۱ : ۱۲ و ۲ : ۹۰، ۱۱۱ و ۴ ۳۵ و ۵ : ۱۹۸، ۱۷۳، ۲۰۰، ۲۰۸، ۲۰۷) ـ ان کے درمیان اصل تعلق ایک بائع اور مشتری کا نهیں بلکه ایک دوسرے سے خیر خواهی اور تعاون کا هے ـ اسلام آجر کو اس کی محنت سے علحده کر کے نهیں دیکھتا بلکه اس کا بنیادی کردار ایک ذی روح اور ذی ایمان انسان کا هے، جو پیداوار کے عمل کو فروغ دینے کی غرض سے کچھ وقت کے لیے ایک دوسرے بھائی (آجیر) سے تعاون کرتا هے ـ اسلام کی نظر میں آجر کا سرمایه اور اجیر کی محنت برابر کے دو عوامل هیں، جن میں کسی کو دوسرے پر کوئی فوقیت نهیں ـ نه آجر کو یه حق هے که وہ جب چاهے اور جس بھاؤ پر چاهے، کسی کی محنت خرید لے اور نه اجیر هی کو یه حق هے که تعاون کا پیمان کرنے کے بعد اس میں خیانت یا بدعهدی کرے (البخاری، الوصایا، باب ۹ و العتق، باب ۱۷، ۱۸) ـ دونوں ایک دوسرے کے بهی خواہ بنائے گئے هیں ـ آجر پر لازم هے که اجیر کو جائے عمل پر کام کرنے کے لیے مناسب ماحول، گرمی سردی سے تحفظ اور مشکل اور ناخوشگوار کاموں میں اعانت وغیرہ کا بندوبست کرے ـ اسی طرح اجیر پر لازم هے که مقررہ وقت میں آجر هی کا کام کرے اور اس وقت میں نه کام چوری کرے نه وقت ضائع کرے (بعض فقها نے کام چوری کو اسی طرح ''تطفیف'' شمار کیا هے جس طرح کم تولنے کو؛ دیکھیے مفتی محمد شفیع : اسلام کا نظام تقسیم دولت، ص ۴۳) .

اجرت کا تعین : اسلام کا نظریۂ اجرت

بھی مغربی معاشیات کے نظریے سے مختلف ہے۔ مغربی معاشیات میں اجرت کے تعین کے دو نظریے زیادہ مشہور ہیں: نظریۂ طلب و رسد اور نظریۂ مختتم پیداواری ۔ پہلے نظریے کے تحت محنت کی منڈی میں اجرت کا تعین طلب و رسد کے ابدی قانون کے ذریعے سے ہوتا ہے اور اس میں اس بات کا کچھ لحاظ نہیں کہ وہ اجرت کس قدر ہے ۔ دوسرے نظریے کے مطابق اجرت کا تعین نظریۂ مختتم پیداواری اور نظریۂ تحلیل پیداواری کے باھمی عمل کے نتیجے میں سب سے کم پیدا کرنے والے اجیر کی پیداوار کے برابر ہو گا ۔ اس میں بنیادی مفروضہ یہ ہے کہ جوں جوں کسی عملِ پیدائش میں اجیروں کی تعداد بڑھائی جاتی ہے، ان کی پیداوار میں کمی ہوتی جاتی ہے، حتی کہ مختتم اجیر کی پیداوار کے بعد آجر مزید کسی مزدور کو نہیں رکھ سکتا کیونکہ ایسا کرنے میں اس کا نقصان ہے ۔ مختتم اجیر کی پیداوار کو معیار بنا کر پہلے والے سب اجیروں کی اجرت متعین کی جاتی ہے ۔ نو کلاسیکی معیشت دانوں کا یہ نظریہ عرصۂ دراز تک مقبول رہا، لیکن اب اس پر بھی عدم اطمینان کا اظہار کیا جانے لگا ہے کیونکہ اجرتوں کا تعین بہت حد تک مزدور انجمنوں (Trade Unions) کے ذریعے ہونے لگا ہے اور یہ بات ابھی حتمی طور پر طے نہیں ہو سکی کہ آجر اور یونین کے درمیان مذاکرات کے بعد جو اجرت طے ہوتی ہے اس میں کون کون سے عوامل مؤثر کردار ادا کرتے ہیں؛ لہٰذا اس وقت نظریۂ اجرت ایک غیر یقینی صورت حال کا شکار ہے (Brough و Hyman : *Social Values and Industrial Relations*، ص ۱۲۰ تا ۱۲۳).

اسلام بنیادی طور پر انسانوں کے درمیان صلاحیتوں اور قوت کار کے مدارج کو ایک فطری امر تسلیم کرتا ہے (۴۳ [الزخرف] : ۳۲)، لہٰذا ان کے درمیان اجرتوں کے لحاظ سے مکمل یکسانیت کا قائل نہیں ہے ۔ دوسری طرف چونکہ اجیر ایک ''شے'' نہیں کہ اسے خریدا جا سکے، لہٰذا اجرت کے تعین میں اس کی بنیادی ضروریات کی کفالت کو ایک لازمی شرط قرار دیا گیا ہے ۔ حضور صلّی اللہ علیہ و سلّم نے فرمایا : ''یہ (مزدور) تمھارے بھائی ہیں۔ انہیں ویسا کھلاؤ جیسا خود کھاتے ہو؛ ویسا پہناؤ جیسا خود پہنتے ہو'' (مسلم، الایمان، عدد ۵۸ تا ۶۲؛ البخاری، العتق، باب ۱۵، ۱۸) ۔ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ بنیادی ضروریات کی فراھمی کی حد تک آجر اور اجیر میں کوئی فرق نہیں ہونا چاہیے؛ لہٰذا اجرت کے تعین میں سب سے پہلے ایک کم سے کم معیار زندگی کا تسلیم کیا جانا ضروری ہے اور اس کم سے کم معیار زندگی کو برقرار رکھنے کے لیے جس اجرت کی ضرورت ہو اس سے کم کسی کو اجرت نہیں دی جا سکتی ۔ اس کے بعد اجرتوں میں تفاوت کو قوت کار، ذہنی و جسمانی ملکیت، تعلیم و تربیت اور عملِ پیدائش میں حصہ جیسے عوامل سے طے کیا جا سکتا ہے ۔ یہ دوسرے عوامل بجا طور پر اجرتوں میں تفاوت کا باعث ہوں گے، لیکن اسلام کسی ایسے تفاوت کو بھی پسند نہیں کرتا جو معاشرے میں عدم توازن یا ارتکاز دولت کا باعث ہو سکے ۔ اس کے لیے اگرچہ دوسرے قوانین بھی موجود ہیں، تاہم اسلامی ریاست کا بھی فرض ہے کہ وہ اجرتوں میں باھمی توازن کو برقرار رکھے اور ایک طبقے یا علاقے کے لوگوں کو اجرت میں بلا وجہ کوئی فوقیت نہ دی جائے (دیکھیے موجودہ اقتصادی بحران اور اسلامی حکمت معیشت، ص ۶۶؛ مفتی محمد شفیع : اسلام کا نظام تقسیم دولت، ص ۴۲).

دیگر سہولتیں : اسلام صرف اجرت کے تعین میں ایک مخلصانہ رویے ھی پر اکتفا

نہیں کرتا بلکہ اس سے بڑھ کر اجیر کے ساتھ احسان کے سلوک کی بھی تاکید کرتا ہے ۔ مثال کے طور پر اگر اجیر سے کوئی قصور ہو جائے تو حتی الامکان اس سے عفو و درگزر کی تاکید ہے (ترمذی، کتاب البر و الصلة، باب ۳۱) ۔ اس طرح اجیر جو چیز پیدا کرنے میں شریک ہو اس میں سے اجرت کے علاوہ تھوڑا سا حصہ اجیر کو دینے کا حکم ہے، خواہ وہ بلا قیمت دیا جائے یا کم قیمت پر (البخاری، الاطعمه، باب ۵۵؛ مسلم، الایمان، عدد ۴۲؛ ابو داؤد، الاطعمه، باب ۵۰؛ ترمذی، الاطعمه، باب ۴۴؛ ابن ماجه، الاطعمه، باب ۱۹) ۔ اگر اجیر کی محنت شاقه سے آجر کو متوقع مقدار سے زیادہ منافع ملے تو اسے چاہیے کہ وہ اجیر کو بھی اس میں شریک کر لے کیونکہ اس منافع میں اس کی محنت کا بھی عمل دخل تھا ۔ یہ بھی مطلوب ہے کہ اجیر کی اجرت میں سے کچھ رقم کاٹ کر کسی نفع آور کام میں لگائی جائے اور اس کے ثمرات اجیر کو لوٹائے جائیں (ابو داؤد، کتاب البیوع، باب ۳۰)، خواہ یہ نفع آور سرمایہ کاری خود اس کاروبار میں حصہ ڈالنے کے ذریعے ہو یا کسی دوسری جگہ ۔ بہرحال اس عمل سے اجیر کی معاشی حالت کو ایک سہارا مل جاتا ہے ۔ آجر کے لیے یہ مطلوب ہے کہ وہ اپنے اجیروں کو ان کی ضرورت کے وقت قرض حسنه کا کوئی نظام رائج کرے، یا ایسا فنڈ قائم کرے جس میں سے مشکل وقت میں اجیروں کو قرض مل سکے ۔

ریاست کے فرائض: اسلامی نظریے میں آجر و اجیر کے معاملے میں ریاست ایک خاموش تماشائی نہیں ہے ۔ ریاست کی ذمہ داری ہے کہ وہ اجرتوں کے تعین، اوقات کار، پیداواری سہولتوں اور اجیروں کے حقوق کی پاسبانی کرے اور کسی آجر کو اجازت نہ دے کہ وہ اجیر کو نشانۂ استحصال بنائے ۔ اس طرح وہ آجروں کے حقوق کی بھی نگہبان ہے تاکہ اجیر کسی اجتماعی عمل کے ذریعے عمل پیدائش کو نہ روکیں یا آجر کے مال کو نقصان نہ پہنچائیں ۔ باھمی تنازعے کی صورت میں ثالث کا کردار بھی ریاست ھی کو ادا کرنا ھوگا ۔ اس طرح ریاست اجیروں کے چھوٹے چھوٹے سرمایوں کو کاروبار میں لگانے کے لیے ایسی صنعتوں کو رائج کر سکتی ہے جن سے اجیروں کا سرمایہ بارآور ھو سکے اور انھیں معاشی تحفظ مل سکے ۔

۳- سرمایہ اور منافع

اسلام میں سرمایہ بھی ایک عملِ پیدائش ہے ۔ جس طرح دوسرے عوامل پیدائش میں خدمات انجام دینے کا معاوضہ لیا جا سکتا ہے، اسی طرح شریعت میں سرمائے کا معاوضہ بھی جائز ہے ۔ سرمائے کے معاوضے سے مراد ہے عملِ پیدائش سے پیدا ہونے والے نتائج میں اپنے تناسب سے حصہ لینا؛ چنانچہ شریعت نے لازم ٹھیرایا ہے کہ سرمایہ کاروبار کے نفع و نقصان دونوں میں شریک ہو (ابن ماجه، التجارات، باب ۶۰؛ مسند احمد، ۲ : ۱۷۴، ۱۷۸، ۲۰۵؛ طیالسی، عدد ۲۲۵۷)، کیونکہ اگر کسی سرمائے کے کاروبار میں لگنے سے نفع ھو سکتا ہے تو نقصان ہونے کے امکانات کو بالکل ھی ختم نہیں کیا جا سکتا؛ لہٰذا اگر سرمایہ اپنے نفع کا مستحق ہے تو کاروبار میں ہونے والا نقصان بھی سرمائے کے حصے میں آنا چاہیے ۔ یہ اصول مغربی معاشیات کے اس مسلمہ اصول کے بالکل برعکس ہے جس میں سرمائے کو تمام عواملِ پیدائش پر فوقیت دی جاتی ہے اور اس کے معاوضے کو کاروبار کے نتائج سے غیر متعلق کر کے ایک مقرر شدہ معاوضہ سود کی شکل میں بہر حال دیا جاتا ہے ۔ شریعت نے اس طرح کے تمام معاملات، جن میں سرمائے کا حصہ پہلے سے

طے کر دیا جائے اور اسے کاروبار کے نفع و نقصان سے متعلق نہ رکھا جائے، ربو قرار دیا ہے ۔ ربو قرآن مجید کی رو سے حرام ہے (۲ [البقرة] : ۲۷۵) - احادیث نبوی میں بھی ربو کی حرمت وارد ہوئی ہے (البخاری، البیوع، باب ۲۵، ۱۱۳ و الطلاق، باب ۵۱ و اللباس باب ۸۶، ۹۶؛ مسلم، المساقاة و المزارع، عدد ۱۲۶، ۱۲۷؛ ترمذی، البیوع، باب ۲ و التفسیر، ۴۴ : ۲؛ سنائی، التطبیق، باب ۵۸) - ربو کی حرمت کے پیچھے یہی اصول کار فرما ہے کہ نقصان کی ذمہ داری کے بغیر نفع جائز نہیں ۔ منطقی طور پر یہ بات لگتی بھی درست ہے ۔ سرمایہ‌دار کا یہ دعوٰی کہ عمل پیدائش میں نفع صرف اسی کی وجہ سے ہوتا ہے، لہٰذا اس کا حصہ بہر حال یقینی ہونا چاہیے، مغربی دنیا کے مشاہدے کے برعکس ہے - وہاں نفع کا تعین بےشمار عوامل پر ہوتا ہے، جن میں سرمایہ بھی ایک عامل ہے، لہٰذا جب تک تمام عوامل کے باھمی عمل سے منافع وجود میں نہ آئے، کسی ایک عملِ پیدائش کو یقینی حصے کا حق‌دار مان لینا خلاف عقل ہے ۔

ربو کی حرمت سے بعض لوگوں نے یہ سمجھا ہے کہ اسلام صفر شرح سود کا داعی ہے ۔ اگر اس سے مراد یہ ہے کہ اسلام سرمائے کو بطور ایک عاملِ پیدائش کے کوئی معاوضہ دینا جائز نہیں سمجھتا تو یہ بات ہرگز درست نہیں ۔ شریعت میں شراکت و مضاربت کے معاھدے جائز ہیں، جن میں سرمایہ ایک عامل پیدائش ہونے کا معاوضہ وصول کرتا ہے ۔

غیر سودی کاروباری شکلیں : ربو کی حرمت کے بعد شریعت نے سرمائے کو کاروبار کا ایک شریک عامل بنایا ہے، چنانچہ وہ تمام معاھدے جائز قرار دیے گئے ہیں جن میں سرمایہ ایک شریک کے طور پر شامل ہو (برعکس ان معاھدوں کے جن میں سرمایہ صرف نفع کا شریک ہو اور نقصان سے بےغرض) - حضور صلی اللہ علیہ و سلم کے زمانے میں دونوں ہی طرح کے تجارتی کاروبار رائج تھے۔حضور ؐ نے اول‌الذکر کو جائز قرار دیا اور مؤخرالذکر کو ناجائز؛ پھر جائز صورتوں میں شرکت و مضاربت کو پسند فرمایا (ابو داؤد، البیوع، باب ۲۷ تا ۲۹؛ ابن ماجہ، التجارات، باب ۶۳) ؛ چنانچہ بعد میں مسلمان معاشروں میں شرکت اور مضاربت کی بنیادوں پر تجارت نے بہت فروغ حاصل کیا اور شرکت و مضاربت کا قانون بہت تفصیل سے مدون کیا گیا ۔ جہاں تک شرکت و مضاربت کے شرعی اصول کا تعلق ہے، یہ ایک قانونی بحث ہے اور اسلامی معاشیات میں اس کی تفصیلات ضروری نہیں؛ لہٰذا یہاں صرف ایک اجمالی تعارف پر ھی اکتفا کیا جائے گا ۔

شرکت : غیر سودی کاروبار کی سب سے معروف شکل تو انفرادی کاروبار ہے، جس میں ایک آدمی اپنے سرمائے اور محنت کے ذریعہ سے کاروبار کرتا ہے؛ لیکن قدیم زمانے سے کاروبار میں شرکت بھی رائج رھی ہے ۔ مسلمان فقہا نے شرکت کی مختلف قسموں کے بارے میں بہت سے تفصیلی قوانین مرتب کیے ھیں، جن میں شرکا کی ذمہ داریاں، ان کے حقوق، نفع و نقصان میں شرکت، باھر کے لوگوں سے تعلقات، دولت، رھن، قرض اور فسخ (dissolution) جیسے معاملات سے بحث کی گئی ہے ۔

ذیل میں شرکت کی مختلف قسموں کے بارے میں فقہی نقطۂ نظر کا خلاصہ پیش کیا جاتا ہے (متن میں حنفی فقہ کا نقطۂ نظر بیان کر دیا ہے اور بعض جگہ تشریحی نوٹ میں دوسرے فقہی مکاتب کے اختلافات بھی ظاھر کیے گئے ھیں) :-

۱- شرکة الملکیت : شرکت کی یہ قسم زیادہ معروف نہیں ۔ فقہ کی ابتدائی کتابوں میں اس کا سرسری سا ذکر ملتا ہے (حنفی فقہ میں اس کا ذکر

سب سے پہلے امام القدوری نے المختصر میں کیا) کیونکہ کاروبار کے نقطۂ نظر سے اس میں بدلتے ہوے کاروباری تقاضوں کے مطابق ڈھلنے کی گنجائش کم ہے ۔ شرکۃ الملک سے مراد ہے کسی اثاثے کی ملکیت میں شریک ہونا ۔ یہ ملکیت معاهدے کے قابل دو یا دو سے زائد اشخاص کے درمیان باهمی رضا مندی سے طے پا سکتی ہے (جیسے کہ وہ کوئی مشترکہ جائداد خرید لیں) اور ان کی رضا مندی کے بغیر بھی (جیسے کہ وراثت کے طور پر کوئی مشترکہ جائداد ان کو منتقل ہو) ۔ دونوں ہی صورتوں میں ان میں سے کوئی بھی دوسرے کی اجازت کے بغیر مشترکہ ملکیت میں کوئی تصرف نہیں کر سکتا (القدوری : المختصر، ص ۵۳) ۔ ملکیت کے واقع ہونے والے کسی بھی نفع یا نقصان میں سب فریق برابر کے شریک ہوں گے (السرخسی : المبسوط، ۱۱ : ۱۵۱؛ کاسانی : بدائع الصنائع، ۶ : ۵۶؛ المرغینانی : الهدایه، ۲ : ۲۹۶) .

۲۔ شرکۃ المعاوضه : شرکۃ المعاوضه میں دو یا زائد اشخاص مساوی سرمائے کے ساتھ اور نفع و نقصان میں برابری کے اصول پر کاروبار میں شریک ہوتے ہیں (السرخسی، ۱۱ : ۱۵۲) ۔ ہر شریک دوسرے شریک کا وکیل بھی ہوتا ہے اور ضامن بھی ۔ تمام شرکا کی ذمہ داری غیر محدود ہوتی ہے ۔ کاروبار کے آغاز کے لیے لازم ہے کہ شرکا مالِ حاضر کے ساتھ شریک ہوں (کاسانی، ۶ : ۶۰) ۔ سٹاک یا واجب الوصول اثاثوں کے ساتھ شرکۃ المعاوضه وجود میں نہیں آ سکتی (کتاب مذکور، ۶ : ۵۹) ۔ شرکۃ المعاوضه میں دونوں فریق اپنی محنت کی بنیاد پر بھی اکھٹے ہو سکتے ہیں، جیسے دو کاریگر ایک ہی جگہ کام کرنے کے لیے اکھٹے ہوں اور ان کا کوئی مشترکہ سرمایہ نہ ہو ۔ اس قسم کی شرکت کو شرکۃ الابدان، شرکۃ الصنائع اور شرکۃ المتصل جیسے مختلف ناموں سے یاد کیا جاتا ہے (کتاب مذکور، ۶ : ۵۶) ۔ محنت کی شراکت میں بھی سب شرکا ایک دوسرے کے وکیل بھی ہوتے ہیں اور کفیل (ضامن) بھی (السرخسی، ۱۱ : ۱۵۵) ۔ حنفی فقہا نے استحسان کے اصول کو استعمال کر کے ایک اور طرح کی شرکت کو بھی جائز قرار دیا ہے، جس میں ایک شخص کسی دوکان (سٹاک) وغیرہ کا مالک ہے اور ایک شخص کاریگر اور دونوں نفع و نقصان میں شریک ہیں ۔ قیاس کے مطابق ایسی شرکت جائز نہیں، لیکن حنفی فقہا نے استحسان کے اصول پر اسے جائز قرار دیا ہے (السرخسی، ۱۱ : ۱۵۹) ۔ اس طرح دو یا دو سے زیادہ اشخاص محض اپنی ساکھ کی بنیاد پر بغیر کسی سرمائے یا ہنر کے اکھٹے ہو سکتے ہیں اور محض ادھار کے ذریعے اپنا کاروبار چلا سکتے ہیں ۔ اس طرح کی شرکت کو شرکۃ الوجود یا شرکۃ الناس کے نام سے تعبیر کیا گیا ہے (السرخسی، ۱۱ : ۱۵۲) ۔ شرکۃ المعاوضه کی تمام قسموں میں جملہ شرکا کو کاروبار چلانے کی مکمل آزادی ہوتی ہے ۔ ہر شریک کو امین تصور کیا جاتا ہے، جو دوسرے شرکا کے مال کا امانت دار ہوتا ہے (السرخسی، ۱۱ : ۱۵۷) ۔ اس کے تمام افعال کی ذمہ داری جملہ شرکا پر ہوتی ہے، لیکن کسی شریک کو کاروبار کے اثاثوں پر تبرع کا حق نہیں، صرف تصرف کا حق ہے .

شرکۃ المعاوضه میں کوئی شریک مشترکہ کاروبار کا کوئی مال کسی دوسرے کو ابداع کے طور پر دے سکتا ہے، جس میں مبدِع (= ابداع پر دینے والا) کسی مستبدِع (= ابدائع پر لینے والا) کو کاروبار کے کچھ مال کا وکیل بنا دیتا ہے اور مستبدع کاروبار کے لیے خرید و فروخت کی مختلف خدمات انجام دیتا رہتا ہے، لیکن کوئی معاوضه ان خدمات کا نہیں

لیتا (یہ طریقہ قرون وسطی میں بہت رائج تھا۔ مختلف جگہوں پر کاروباری لوگ ایک دوسرے کے وکیل یا مستبدیع بننے پر تیار ہوجاتے تھے اور معاوضہ لینے کے بجائے اپنے کاروبار کے لیے دوسرے فریق سے ایسے ہی سلوک کی توقع کرتے تھے)۔ ابداع کی صورت میں اگر کوئی نقصان ہو جائے تو ذمہ داری شرکت کی ہوتی ہے؛ اس میں نہ سبدیع ذمہ دار ٹھہرتا ہے اور نہ مستبدیع (الکاسانی: بدائع الصنائع، ۶: ۶۸)۔

شرکۃ المعاوضہ میں کاروبار کا مال کوئی بھی شریک دولت کے طور پر رکھ سکتا ہے۔ اسی طرح کوئی بھی شریک اس کو رہن رکھ کر کاروبار کے لیے قرض بھی لے سکتا ہے اور تمام کاروبار اس قرض کو ادا کرنے کا ذمہ دار ہوتا ہے۔ ہر شریک کو حق حاصل ہے کہ کاروبار کے انجام دینے کے سلسلے میں جو اخراجات اٹھیں وہ کاروبار سے وصول کرے (الشیبانی: کتاب الاصل)۔ اسی طرح کوئی شریک مشترکہ کاروبار کا کوئی حصہ کسی بیرونی شخص کو مضاربت کے طور پر دے سکتا ہے یا پھر باہر سے کوئی سرمایہ اس اصول پر مشترکہ کاروبار کے لیے لے سکتا ہے۔ علی ہذا کوئی بھی شریک کسی باہر کے شخص سے اس کاروبار کے لیے شرکۃ العنان کا معاہدہ کر سکتا ہے، لیکن کسی دوسرے شخص سے مشترکہ معاوضے کا کوئی دوسرا معاہدہ اس کاروبار کے لیے یا اپنی حیثیت میں نہیں کیا جا سکتا۔ شرکۃ المعاوضہ کسی شریک کی موت، اس کے سرتد ہونے، دارالحرب قرار پانے یا باہمی رضا مندی سے فسخ ہو جاتی ہے۔

۳۔ شرکۃ العنان: شرکۃ العنان میں دو یا دو سے زائد اشخاص غیر مساوی سرمایوں اور غیر مساوی نفع و نقصان کی نسبتوں سے کاروبار کرنے کے لیے جمع ہو سکتے ہیں۔ اس میں ہر شریک دوسرے شریک کا وکیل ہوتا ہے، ضامن نہیں (القدوری: المختصر، ص ۵۳)؛ چنانچہ اگر ایک شریک دوسرے شرکا کی رضا مندی کے بغیر کوئی ایسا عمل کرتا ہے جس میں کاروبار پر کوئی ذمہ داری آئے تو باقی شرکا اس کے ذمہ دار نہ ہوں گے بلکہ وہ اپنی ذاتی حیثیت میں اس کا ذمہ دار ٹھہرے گا۔ شرکۃ العنان کی دو قسمیں ہیں: (۱) شرکۃ العنان الخاص، جو کہ کسی خاص مقصد کے لیے وجود میں لائی جاتی ہے اور عام طور پر ایک ہی خرید یا فروخت کے عمل پر مشتمل ہوتی ہے؛ (۲) شرکۃ العنان العامہ، جو کہ عام کاروبار کے لیے وجود میں آتی ہے۔ شرکۃ العنان میں بھی کاروبار صرف مال حاضر سے شروع کیا جا سکتا ہے۔ مال غائب یا مال تجارت یا واجب الوصول اثاثوں کے ذریعہ شرکت العنان وجود میں نہیں آتی (الشیبانی: کتاب الاصل)۔ شرکت العنان میں شرکا کے فرائض، حقوق اور ذمہ داریاں صرف اس مال کی حد تک محدود ہیں جو انہوں نے اس کاروبار میں لگایا ہے۔ چونکہ اس معاہدے میں ہر شریک دوسرے کا محض وکیل ہوتا ہے اور کفیل نہیں ہوتا، لٰہذا وہ دوسرے شرکا کے افعال سے پیدا ہونے والی ذمہ داریوں کا ضامن نہیں ہوتا؛ صرف اپنے افعال کا غیر محدود حد تک ذمہ دار ہوتا ہے (السرخسی: المبسوط، ۱۱: ۱۷۵)۔ باہر کے لوگوں کے ساتھ معاملات میں ان میں سے ہر شریک اپنے اپنے افعال کا خود ذمہ دار ہوتا ہے، یعنی ان کی ذمہ داری مشترکہ نہیں ہوتی، لیکن کاروبار کے اندر شرکا کے درمیان آپس کی ذمہ داری مشترکہ ہے۔ اسی طرح اگر کاروبار کے کسی واجب الوصول قرضے میں ایک شریک مہلت دے دیتا ہے یا کچھ چھوٹ دیتا ہے تو دوسرے شرکا اس کے اس عمل سے بری الذمہ ہیں (السرخسی، ۱۱: ۱۶۳)۔ ہر شریک، کاروبار کو

چلانے کے لیے، تمام اخراجات کاروبار سے وصول کر سکتا ہے ۔ شرکۃ العنان میں بھی ہر شریک کاروبار کے مال کو ابداع، دولت، رھن، یا مضاربت کے طور پر دے سکتا ہے (السرخسی، ۱۱ : ۱۹۵؛ الکاسانی، ۶ : ۹۶) ۔ اسی طرح وہ ان صورتوں میں باہر کے لوگوں کا مال لے سکتا ہے ۔ شرکۃ العنان بھی ان تمام صورتوں میں ختم ہو جاتی ہے جن میں شرکۃ المعاوضہ۔

مضاربت : مضاربت ایک فریق (رب المال) کے سرمائے اور دوسرے (مضارب) کی محنت سے کیے جانے والے ایسے کاروبار کا نام ہے جس میں نفع کی صورت میں دونوں فریق طے شدہ تناسب سے شریک ہوں اور نقصان کی صورت میں یہ صرف رب المال کا ہو اور مضارب کو اپنی محنت کا کوئی صلہ نہ ملے ۔ اس کاروبار کو قراض یا مقارضہ کے نام سے بھی یاد کیا جاتا ہے ۔ اسلام سے پہلے عربوں میں اس طرح کے کاروبار کا رواج تھا ۔ حضور صلّی اللہ علیہ و سلّم نے حضرت خدیجہ رضؓ کے ساتھ تجارت مضاربت ھی کی بنیاد پر کی تھی (ابن سعد : طبقات، ۱ : ۸۳ و ۸ :۹) ۔ بعثت کے بعد بھی حضور صلّی اللہ علیہ و سلّم نے اس کاروبار کو برقرار رکھا؛ چنانچہ خلفاے راشدین اور بعد کے ادوار میں مسلمانوں کے ھاں مضاربت کا رواج بہت وسیع پیمانے پر رہا ۔ حضرت عمر فاروق رضؓ عراق اور مدینہ کے درمیان تجارت کرنے والے تاجروں کو یتیموں کے اموال مضاربت پر دے دیتے تھے ۔ حضرت عائشہ رضؓ اور حضرت عبداللہ بن عمر رضؓ بھی یتیموں کے اموال کو مضاربت پر لگا دیتے تھے (الشیبانی : الاصل، کتاب المضاربۃ) ۔ اسی طرح روایات میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضؓ اور حضرت عباس رضؓ بن عبدالمطلب کے مضاربت کرنے کا ذکر آیا ہے (السرخسی، ۲۲ : ۱۸) ۔ حضرت عمر فاروق رضؓ کے دونوں بیٹوں نے جب سرکاری روپے کو بیت المال کے لیے لاتے ہوئے راستے میں تجارت کی تو حضرت عمر فاروق رضؓ نے مضاربت کے معاھدے کے تحت ان سے منافع میں سے بیت المال کا حصہ وصول کیا ۔ اس رواج کی وجہ سے فقہا نے اس کاروبار کے متعلق تفصیلی قانون مدون کیا اور اس میں روز مرہ مسائل کی شرعی حیثیت متعین کی۔

مضاربت کے لیے یہ ضروری نہیں کہ رب‌المال صرف ایک ہو، بلکہ افراد کا ایک گروہ بھی کسی ایک مضارب کو اپنا مال مضاربت کی بنیاد پر دے سکتا ہے ۔ یہ بھی ضروری نہیں کہ مضارب ایک ھو بلکہ ایک رب‌المال کئی مضاربوں کو اپنا مال دے سکتا ہے ۔ اس طرح نہ صرف مضارب اپنے سرمائے کو کاروبار میں لگا سکتا ہے بلکہ ایک شخص اپنے سرمائے کے ساتھ کسی دوسرے کا مال بھی بطور مضاربت لے سکتا ہے ۔ ایسی صورت میں نفع و نقصان کا حساب سرمائے کے تناسب سے کیا جائے گا ۔ مضاربت کی شرط صرف اس سرمائے پر عائد ہوگی جو کہ مضاربت کی بنیاد پر لیا گیا ہو؛ اس کا ذاتی سرمایہ مضاربت کی شرائط سے مبرا ہوگا (دیکھیے الشیبانی، کتاب المضاربۃ).

مضاربت میں مضارب کی ذمہ‌داری باہر کے افراد کے ساتھ اپنی ذاتی حیثیت میں ہوتی ہے اور رب المال اس کا ذمہ‌دار نہیں ہوتا بلکہ باہر کے افراد کو یہ جاننے کی بھی ضرورت نہیں کہ مضارب کسی دوسرے کے سرمائے سے کاروبار کر رہا ہے؛ لہٰذا عام طور پر رب المال کی ذمہ‌داری اپنے مال تک ہوتی ہے، حتٰی کہ مضاربت کے عام معاھدوں میں مضارب پر پابندی لگا دی جاتی ہے کہ وہ اصل زر سے زائد سرمائے سے کاروبار نہ کرے تاکہ رب المال اپنے سے زیادہ کا ذمہ‌دار نہ ٹھیرے ۔ اس کے خلاف مضاربت کی صورت میں مضارب کی ذمہ‌داری ذاتی ہوتی ہے ۔ اگر مضارب اصل زر کی حد سے زیادہ قرض لے لے تو پھر اس زیادہ کی حد تک

اس میں اور رب المال میں شرکۃ الوجود کا معاهده سمجھا جاتا ہے - شرکت کی طرح مضاربت کے کاروبار کا آغاز نقد مال کے ذریعے کیا جا سکتا ہے؛ جنس کے ذریعے یہ کاروبار شروع نہیں کیا جا سکتا - رب المال کسی ایسے سرمایے کو مضاربت پر دے سکتا ہے جو اس کے اپنے قبضے میں تو نہ ہو بلکہ کسی جگہ دولت کے طور پر رکھا ہو یا کسی سے واجب الوصول ہو - رب المال کسی شخص کو یہ اختیار دے سکتا ہے کہ وہ اس کا قرض وصول کر کے مضاربت کی بنیاد پر کاروبار میں لگائے - یہ سہولت خصوصاً دور دراز کی جگہوں سے واجب الوصول رقوم کے سلسلے میں بہت فائدہ مند ہوتی ہے (السرخسی، ۲۲ : ۲۹).

رب المال کے لیے لازم نہیں کہ وہ ساری رقوم مضاربت کی بنیاد پر مضارب کو دے بلکہ وہ اس رقم کا کچھ حصہ مضاربت، کچھ قرض، کچھ ابداع اور کچھ ودیعت کے طور پر دے سکتا ہے - اس سے رب المال کی نفع و نقصان کی پوزیشن مضارب کی به نسبت قدرے زیادہ محفوظ ہو جاتی ہے (دیکھیے الشیبانی، کتاب المضاربة) .

مضاربت کے معاهدے کے لیے لازم ہے کہ مضارب کو مال کے تصرف پر مکمل اختیار ہو اور یہ اختیار یا تو مال کو اس کے حوالے کرنے سے دیا جائے یا اس مال کو استعمال کرنے کی واضح اجازت کے ساتھ؛ لیکن قانونی طور پر یہ رب المال کی ملکیت ہی رہتا ہے (کتاب مذکور) .

مضاربت کے معاهدے میں رب المال اور مضارب کے درمیان نفع کی تقسیم کسی بھی نسبت سے ہو سکتی ہے؛ اس کے لیے کوئی شرعی پابندی نہیں، لیکن کسی بھی فریق کا حصہ حتمی رقم کے طور پر مقرر نہیں کیا جا سکتا کیونکہ یہ ربٰو کی ایک شکل ہے - معاهدے کے قانونی ہونے کے لیے یہ بھی لازم ہے کہ نفع کی یہ نسبت واضح طور پر طے کی جائے - ہاں، اگر یہ نسبت واضح نہ ہو تو پھر اسے برابر کے اصول پر بانٹا جائے گا - اگر مضارب ایک سے زیادہ ہوں تو بھی نفع کی تقسیم کا یہ اصول برقرار رہے گا (دیکھیے کتاب مذکور).

مضاربت کے معاهدے میں عام طور پر مضارب نقصان میں شریک نہیں ہوتا کیونکہ اس کا نقصان یہ ہے کہ اس نے ایک عرصے تک محنت کی اور اسے کچھ نہ ملا، لیکن اس کے ساتھ ہی مضارب پر لازم ہے کہ وہ رب المال کے سرمائے کو امانت تصور کرے اور اس میں کوئی ایسا تصرف نہ کرے جو عام کاروباری طور طریقوں سے ہٹا ہوا ہو - اگر کسی طرح سے مضارب کی بدنیتی یا بددیانتی ثابت ہو جائے تو اس طرح کے نقصان کا وہی ذمہ دار ٹھیرے گا - نقصان سے بری الذمہ وہ اسی وقت تک ہے جب تک وہ امین رہنے کا حق ادا کرتا رہے .

مضاربت کی دو قسمیں ہیں : (الف) غیر محدود؛ (ب) محدود.

غیر محدود مضاربت : اس میں رب المال مضارب کو اختیار دیتا ہے کہ وہ اس مال سے جس طرح مناسب سمجھے، کاروبار کرے - ایسے کاروبار میں مضارب کو اس قسم کے اختیارات حاصل ہو جاتے ہیں (السرخسی، ۲۲ : ۳۹، ۴۰) :-

(۱) بیع و شری، تجارت کے جس مال میں بھی وہ چاہے؛

(۲) نقد یا ادھار خرید و فروخت ؛

(۳) ابداع، ودیعت، رهن کی آزادی ؛

(۴) اجرت پر معاون رکھنے کی اجازت ؛

(۵) کرائے پر سواری یا سامان حاصل کرنے کی اجازت ؛

(۶) تجارت کی غرض سے مال لے کر سفر کرنے

کی اجازت؛

(۷) رب المال کے سرمائے کو اپنے سرمائے سے خلط ملط کرنے کی اجازت؛

(۸) کسی دوسرے کو آگے مضاربت پر مال دینے کی اجازت؛

(۹) کسی دوسرے کے ساتھ شرکت کی اجازت؛

آخری دو اختیارات کی رو سے مضاربت در مضاربت اور شرکت در مضاربت کی شکلیں وجود میں آتی ھیں۔ پہلی دونوں صورتوں میں مضارب کی حیثیت تیسرے فریق سے رب المال کی ھوتی ھے۔ اس طرح دو علحدہ علحدہ معاھدے وجود میں آتے ھیں: ایک معاھدہ مضارب اور تیسرے فریق کے درمیان اور دوسرا معاھدہ مضارب اور رب المال کے درمیان۔ دونوں معاھدوں میں شرائط معاھدہ اور نفع کی تقسیم کا اصول واضح طور پر طے کیا جاتا ھے۔

محدود مضاربت: اس کی صورت میں مضارب کو آخری تین اختیارات سے محروم سمجھا جاتا ھے۔ (دیکھیے السرخسی، محل مذکور)۔ بعض صورتوں میں مضارب پر کسی خاص علاقے میں تجارت کرنے کی پابندی لگا دی جاتی ھے۔ ایسی صورت میں اگر مضارب اس کی خلاف ورزی کرے تو ذمہ داری اس کی ذاتی ھوگی۔ اس طرح رب المال کسی خاص قسم کے مال تجارت میں کاروبار کرنے کی پابندی لگا سکتا ھے۔ اس قسم کی پابندی کی محرک رب المال کی تجارتی بصیرت ھو سکتی ھے (السرخسی، ۲۲ : ۴۰)۔ رب المال مضارب کی تجارتی پالیسی پر بھی پابندیاں لگا سکتا ھے۔ مثال کے طور پر وہ یہ پابندی لگا سکتا ھے کہ کسی خاص فریق سے کاروباری تعلق نہ رکھا جائے۔ ایسا عام طور پر اس لیے ھوتا ھے کہ بعض لوگوں سے تجارتی معاملات کے بارے میں رب المال کو اطمینان نہیں ھوتا۔ اسی طرح بعض اوقات مال ابداع یا ادھار کے طور پر دینے پر پابندی لگا کر کاروبار کو صرف نقد تجارت تک محدود کر دیا جاتا ھے (السرخسی، ۲۲ : ۴۲)۔ غرضیکہ کاروبار کے مفاد کے تحت مناسب شرائط عائد کی جا سکتی ھیں، لیکن اگر کسی شرط کے بارے میں مضارب اور رب المال میں اختلاف ھو جائے تو قانون کا رجحان غیر محدود مضاربت کو سہارا دینے کی طرف ھے۔

منافع کا تعین: اب ھم منافع کے تعین کا سوال زیر بحث ھیں۔ کاروبار انفرادی ھو، یا شراکت یا مضاربت، بہر حال رب المال کو ایک منصفانہ منافع سے زیادہ وصول کرنے کا حق نہیں ھے اور منصفانہ سے مراد وہ منافع ھے جو:

(الف) عام حالات میں طلب و رسد کے قانون کے تحت آزاد منڈی میں لین دین سے پیدا ھو۔ آزاد منڈی سے مراد ایسے حالات ھیں جن میں حکومت اور کاروباری حضرات کی طرف سے ایسے اقدامات نہ کیے جائیں جو طلب و رسد کے فطری قانون کے عمل میں خلل انداز ھوں۔ مثال کے طور پر حکومت کی طرف سے اجارہ داریوں کے قیام، بعض افراد کے لیے پرمٹ اور لائسنس کے اجرا، اشیا کی نقل و حرکت پر پابندیاں یا قیمتوں کا تعین (تسعیر) وغیرہ ایسے اقدام ھیں جو آزاد منڈی کے عمل میں خلل ڈال سکتے ھیں۔ اسی طرح کاروباری لوگ احتکاز، سٹے بازی، جھوٹی اور دل فریب اشتہار بازی وغیرہ کے ذریعے مصنوعی قلت پیدا کر سکتے ھیں۔ یہ سب باتیں منڈی کے آزاد عمل کے منافی ھیں؛

(ب) جو منافع نظام پیداواری و فروخت میں دیگر عوامل پیدائش کے لیے طے شدہ حقوق ادا کرنے کے بعد بچا رہے، مثلاً عمارت کا کرایہ، ملازمین کی اجرت، اور دیگر اخراجات وغیرہ۔

(ج) جو منافع صارفین کی قوت خرید سے مناسب قیمتوں سے حاصل کیا جائے (موجودہ اقتصادی بحران، مطبوعۂ جماعت اسلامی، ص ۳۳)۔ لیکن

مناسب قیمتوں سے کیا مراد ہے؟ فی الواقع یہ ایک مشکل سوال ہے اور اس کا دائرۂ عمل کاروباری حضرات کی اپنی ذھنی تربیت اور ایمانی حالت پر ہے۔ منڈی کے آزاد عمل کے باوجود بعض اوقات کاروباری حضرات اس پوزیشن میں ہوتے ھیں کہ وہ اپنی لاگت پر کثیر نفع کما سکیں۔ ایسے وقت میں ان کی اپنی ذھنی اور ایمانی حالت ان کا محاسبہ کر سکتی ہے کہ وہ لوگوں سے ایسا منافع نہ کمائیں جو ان کی قوت خرید سے زیادہ ہو، یا ان کی اپنی مشقت سے کوئی نسبت نہ رکھتا ہو۔ عام طور پر ایسی صورت حال اس وقت پیدا ہوتی ہے جب صارفین کے پاس منڈی کے حالات کے بارے میں مکمل معلومات نہ ہوں۔ اس سلسلے میں حکومت عام اشیاے ضرورت کی لاگت، پیدائش اور دیگر مصارف کے بارے میں معلوماتی لٹریچر شائع کرنے کا تقاضا کر سکتی ہے تاکہ صارفین کی رهنمائی ہو۔ خود صارفین بھی اپنی انجمنیں بنا سکتے ھیں اور ایسے تحقیقی ذرائع اختیار کر سکتے ھیں جن کے ذریعے وہ ناجائز منافع خوری کے خلاف جد و جہد کر سکیں۔ اس کے علاوہ حکومت کاروباری حضرات کی دینی تربیت اور انھیں دوسروں سے خیر خواھی، تعاون اور احسان کی تعلیمات سے بہرہ ور کرنے کا انتظام کر سکتی ہے۔ اس طرح ایک اجتماعی ضمیر بیدار کیا جا سکتا ہے کہ لوگ ناجائز منافع خوری کرنے والوں کے خلاف عملی احتجاج کریں اور ان کے مال کا بائیکاٹ کریں۔ پہلے ادوار میں مسلمان حکومتوں میں الحسبہ کا محکمہ قائم کیا جاتا تھا، جس کے فرائض میں اور باتوں کے علاوہ ناجائز منافع خوری پر نگرانی بھی شامل تھی۔

صرفِ دولت

حلال ذرائع سے دولت پیدا کرنے کی پابندی کے بعد اسلام نے صرفِ دولت کا بھی ایک ضابطہ عطا کیا ہے۔ اسلامی معاشرے میں وظیفۂ صرف (Consumption Function) کا مطالعہ اس ضابطے کی روشنی ھی میں حقیقت پسندانہ ہو سکتا ہے۔ ایک مغربی معاشرے میں لوگ صرفِ دولت میں بالکل آزاد ھیں اور ان کا اپنا ذاتی مفاد ھی ان کا اصل راهنما ہوتا ہے۔ وھاں ھر فرد کو مکمل آزادی ہے کہ وہ جو چیز چاہے طلب کرے اور جتنا چاہے اس پر صرف کرے۔ اس کے برعکس اسلام نے صرفِ دولت کی کچھ حدود و قیود متعین کی ھیں۔ ھر فرد کو ان حدود کے اندر مکمل آزادی ہے جبکہ ان حدود کو پامال کرنے کی اجازت کسی کو بھی نہیں، مثلاً:

اول: اسلام نے سادہ زندگی کو ایک مطلوب شے گردانا ہے (ترمذی، کتاب الزھد، باب ۹۱؛ مسند احمد، ۳: ۴۴۳ و ۴: ۲۳۹ و ۵: ۳۴، ۳۶ و ۶: ۹۱ تا ۲۲)۔ حضور اکرم صلی اللہ علیه و سلم کا اسوۂ حسنہ اس پر دلالت کرتا ہے (مسلم، کتاب الزھد، عدد ۲۲ تا ۳۴؛ البخاری، الھبة، باب ۱ و فرض الخمیس، باب ۲ و المناقب، باب ۲۵؛ ترمذی، کتاب الزھد، باب ۳۸؛ ابن ماجه، الاضاحی، باب ۴۸، ۴۹، ۵۰ و الادب، باب ۱۰ تا ۱۲؛ نسائی، الضحایا، باب ۳۷؛ موطا، صفة النبی، عدد ۱۹ تا ۲۸)۔ آپؐ کے بعد خلفاے راشدینؓ کی زندگیاں بھی سادگی کا ایک نمونہ تھیں۔ یہ حضرات اگرچہ دنیا جہان کے مال و اسباب کے حصول پر قادر تھے، لیکن انھوں نے اپنے لیے بہ رضا و رغبت ایک سادہ اور بے تکلف زندگی کو پسند کیا (ترمذی، کتاب الزھد، باب ۳۵)۔

دوم: اسلام نے اسراف و بخل کے درمیان اقتصاد (اعتدال) کی راہ کو پسند کیا ہے اور اقتصاد کی یہ روش جہاں عام افراد کے لیے پسندیدہ ہے وھاں قومی سطح پر بھی حکومت کے لیے روا نہیں کہ وہ عام لوگوں کے مال کو اسراف میں اڑا دے یا پھر

خود انھیں خرچ کرنے میں بخل کرے (مسند احمد، ۱ : ۸۷).

سوم : اسلام نے تنعم کی زندگی کو سخت ناپسند کیا ہے اور ان تمام راستوں پر پہرے بٹھا دیے ہیں جو تنعم کی طرف لے جا سکتے ہیں، مثلاً مردوں کے لیے جائز نہیں کہ وہ ریشم پہنیں (مسلم، کتاب اللباس، عدد ۲۲ تا ۲۵؛ البخاری، اللباس، باب ۲۵؛ ابوداود، باب ۷؛ ترمذی، الادب، باب ۵۲؛ ابن ماجه، اللباس، باب ۱۹)، یا زیورات کا استعمال کریں (مسلم، اللباس، عدد ۴، ۵؛ البخاری، الجنائز، باب ۲ و النکاح، باب ۷۱؛ ابوداود، اللباس، باب ۸) ۔ اسی طرح شراب اور جوئے جیسے مسرفانہ استعمال کو مکمل طور پر حرام قرار دیا گیا ہے (۵ [المائدہ] : ۹۰؛ نیز مسلم، الأشربه، عدد ۹۷؛ البخاری، البیوع، باب ۲۴، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۱۲؛ ابوداود، الأشربه، باب ۱، ۴، ۵، ۹، ۱۱۲؛ ترمذی، الأشربه، باب ۱، ۳، ۸؛ مسند احمد، ۲ : ۱۰۸) ۔ عیش و عشرت کی دیگر نشانیاں، مثلاً مصوری اور سنگتراشی (البخاری، البیوع، باب ۴۰ و بدأالخلق، باب ۷، ۱۷ و الانبیاء، باب ۸؛ مسلم، کتاب اللباس، عدد ۱۱۹ تا ۱۲۷؛ ترمذی، الادب، باب ۴۴؛ ابوداود، الطهارة، باب ۸۹ و اللباس، باب ۴۵)، عورتوں کا مصنوعی جوڑے باندھنا (مسلم، کتاب اللباس، عدد ۱۶۸؛ البخاری، الانبیاء، باب ۵۴؛ ترمذی، اللباس، باب ۲۵)، یا ایسے فیشن اختیار کرنا جن میں دولت کا ضیاع ہو، ان سب کو ناجائز قرار دیا گیا ہے .

اسراف و تنعم کی زندگی پر پابندی کا سب سے نمایاں اثر ملک میں صنعت و حرفت کی سمت پر پڑتا ہے ۔ ان چیزوں کی حرمت کے بعد کسی کاروباری شخص کے لیے یہ سود مند نہیں ہو سکتا کہ وہ ان اشیا کی پیدائش کی طرف متوجہ ہو ۔ علاوہ ازیں ان کی تجارت پر بھی ویسی ہی پابندی ہے جیسی صرف پر، لیکن خود تجارتی نقطۂ نظر سے بھی ان کا کاروبار نفع بخش نہیں ہو سکتا؛ چنانچہ بہت سے قومی وسائل جو صارفین کے لیے ایک طبقے کے لیے اشیاے تنعم کی پیدائش پر صرف ہو سکتے ہیں ان کو ایسی اشیا کی پیدائش میں لگایا جا سکتا ہے جو عوام‌الناس کی ضرورت ہوں ۔ اس طرح ایک محدود طبقے کی حد سے گزری ہوئی عیاشی کا رخ موڑ کر عام لوگوں کے لیے گنجائش کی صورت پیدا ہو سکتی ہے .

چہارم : انسان کی اس دولت پر جو حکومت کے واجبات (از قسم عشر، زکوٰۃ) وغیرہ ادا کرنے کے بعد بچے، معاشرے کے بہت سے دیگر افراد کے حقوق بھی ثبت کر دیے گئے ہیں ۔ ان میں اپنے اہل و عیال، والدین، معاشرے کے غربا و مساکین، مستحق اعزا و اقارب اور دیگر اجتماعی بہبود کے لیے مشاغل شامل ہیں ۔ ان پر اپنے مال کو خرچ کرنے کا نام انفاق ہے ۔ قرآن و حدیث میں اس کی بہت فضیلت وارد ہوئی ہے ۔ انفاق اتنا محبوب عمل ہے کہ جب لوگوں نے سوال کیا کہ اللہ کی راہ میں کیا خرچ کیا جائے تو وحی نازل ہوئی : ''العفو''، یعنی ضرورت سے جو زائد ہو وہ سب دوسروں پر خرچ کر دیا جائے (۲ [البقرة] : ۲۱۹) ۔ یہی وجہ ہے کہ صحابہؓ انفاق میں ایک دوسرے سے سبقت لے جانے کی کوشش کرنے لگے ۔ ایک حدیث میں آیا ہے کہ حضورؐ نے فرمایا کہ جس کے پاس زائد کھانا ہو وہ اپنے بھائی کو دے، جس کے پاس زائد سواری ہو وہ اپنے بھائی کو دے، حتی کہ راوی کو شک گزرا کہ ہمارے لیے جائز نہیں کہ ہم اپنی ضرورت سے زیادہ کوئی چیز اپنے پاس رکھ سکیں (مسلم، کتاب اللقطه، عدد ۱۸).

آیۃ العفو اور مذکورۂ بالا قسم کی احادیث سے لوگوں نے یہ مطلب سمجھا ہے کہ اسلام میں اپنی ضروریات سے زائد رکھنے کی ممانعت ہے، لہٰذا تن بدن کے کپڑوں اور زندہ رہنے کی خوراک کے علاوہ باقی

ہر چیز پر ذاتی ملکیت ناجائز ہے (غلام احمد پرویز: قرآن کا نظام ربوبیت)؛ لیکن یہ درست نہیں کیونکہ:

(۱) ذاتی ملکیت کا نظریہ اسلام کی بنیادی حکمت، جملہ عبادات اور تمام قوانین کا مرکزی تصور ہے، لٰہذا اس تاویل سے اس تصور کی نفی کرکے تمام شریعت کی نفی لازم آ جائے گی؛

(۲) قرآن میں بعض آیات قوانین بیان کرتی ہیں اور بعض میں صرف مطلوب عمل کی نشان دہی کی گئی ہے۔ امت میں کسی نے بھی یہ استدلال نہیں کیا کہ آیۃ العفو کوئی قانون بیان کر رہی ہے، بلکہ اس پر اجماع ہے کہ یہ ایک مستحب عمل کی نشان دہی کرتی ہے؛

(۳) بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ آیت ان حضرات کے سوال پر اتری تھی جو اللہ کی راہ میں سارا مال خرچ کرنا چاہتے تھے اور جب انھیں حضورؐ نے اس سے روکا تو انھوں نے پوچھا کہ کتنا مال اللہ کی راہ میں خرچ کیا جائے۔ اس پر بتایا گیا کہ اپنی ضرورتوں کو پورا کرنے کے برابر ضرور روک لو تاکہ تنگی نہ ہو؛

(۴) حضورؐ سے دوسری روایات میں منقول ہے کہ بندے کے لیے زیادہ مناسب ہے کہ وہ اپنی اولاد کو متمول چھوڑ جائے بجائے اس کے کہ وہ ان کو فقر و فاقے میں چھوڑ جائے۔ یہ بات بھی حضورؐ نے ایک صحابی کے اس اصرار کے جواب میں فرمائی جو اللہ کی راہ میں سارا مال صدقہ کرنا چاہتے تھے (مسلم، کتاب الوصیۃ، عدد ۵ تا ۱۱)۔ غرضیکہ شریعت نے انفاق میں بھی اقتصاد کو پسند کیا ہے۔

تبادلۂ دولت

پیدائشِ دولت اور صرفِ دولت کی طرح تبادلۂ دولت کے باب میں بھی شریعت نے چند قواعد و ضوابط متعین کیے ہیں تاکہ منڈی میں عادلانہ قیمتیں رائج ہوں اور ظلم کا سدباب ہو۔ عادلانہ قیمتوں سے مراد ایسی قیمتیں ہیں جو بائع اور مشتری میں سے کسی پر بھی ظلم کا باعث نہ ہوں۔ چونکہ شریعت نے فریقین کے حقوق و فرائض تفصیل سے بیان کر دیے ہیں، لٰہذا کسی مقابلے میں ان حدود سے تجاوز کسی دوسرے پر ظلم کا باعث ہو سکتا ہے۔ ایسا بازار جو فریقین کو ان کے جائز حقوق و فرائض پر کاربند رکھے، عادلانہ تصور ہوگا۔ اسلام نے ایک طرف تو بیع کی ان قسموں کی نشان دہی کر دی جو ناجائز ہیں اور دوسری طرف جائز بیع کے لیے لازمی عناصر کا تعین کر دیا۔ اسی طرح قیمتوں کے بھی بارے میں اصولی ہدایات دی گئی ہیں اور تاجروں کے لیے ایک ضابطۂ اخلاق فراہم کیا گیا ہے۔ ذیل میں ہم اختصار سے ان قواعد و ضوابط کا جائزہ لیتے ہیں:-

قیمتوں کے تعین کا عام اصول: طلب اور رسد کی قوتوں کے ذریعے متعین ہونے والی قیمتوں کو شریعت نے ایک فطری طریقے سے تسلیم کیا ہے۔ حضورؐ کے زمانے میں ایک بار مدینۂ منورہ میں اشیا کے نرخ چڑھ گئے تو لوگوں نے حضورؐ سے استدعا کی وہ قیمتوں کا تعین فرما دیں، لیکن حضورؐ نے ایسا کرنے سے انکار فرمایا کیونکہ اس میں فریقین میں سے کسی ایک پر ظلم کا اندیشہ ہے (ترمذی، کتاب البیوع، باب ۷۳؛ ابوداود، البیوع، باب ۵۱)۔ شریعت کی اصطلاح میں قیمتوں کے تعین کو تسعیر کہتے ہیں۔ عام حالت میں تسعیر کے ناجائز ہونے میں تقریباً کوئی اختلاف نہیں، لیکن بعض متقدمین نے مذکورۂ بالا حدیث کی تشریح کرتے ہوئے یہ بات بہت وضاحت سے کہی ہے کہ تسعیر صرف انھیں حالات میں ناجائز ہے جب منڈی میں قیمتیں طلب اور رسد کے آزادانہ عمل سے متعین ہوتی ہوں۔ اس کے برعکس اگر منڈی میں کسی خلل اندازی کرنے والے عنصر کی وجہ سے تاجروں

کو ناجائز منافع خوری کے مواقع حاصل ہو رہے ہوں تو اسلامی ریاست کا فرض ہے کہ وہ مداخلت کر کے تسعیر کرے اور تاجروں کو ناجائز منافع خوری سے منع کرے (ابن نجیم الحنفی : الاشباہ و النظائر، ص ۱۲۱ تا ۱۲۹؛ ابن تیمیہ : الحسبہ فی الاسلام، ص ۲۷ تا ۲۹) ۔ ناجائز منافع خوری کے یہ مواقع مختلف طریقوں، مثلاً ذخیرہ اندوزی، سمگلنگ، سٹہ بازی، اجارہ داریوں کے قیام، بڑے بڑے کاروباروں کے اشتراک (cartels) کے ذریعے منڈی پر قبضے، جھوٹی اشتہار بازی، مصنوعی طریقوں سے رسد کو کم رکھنے، ضیاع مال، وغیرہ سے پیدا کیے جاتے ہیں ۔ اگر اسلامی ریاست محسوس کرے کہ عوام الناس کو غیر فطری قیمتیں دینے پر مجبور کیا جا رہا ہے تو وہ تسعیر کے ذریعے قیمتیں مقرر کر سکتی ہے، لیکن چونکہ تسعیر کا عام طور پر نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اشیا بازار سے غائب ہونے لگتی ہیں، لہٰذا جہاں ایک طرف قیمتوں کے تعین کو قانونی تحفظ دینے کی ضرورت ہوگی وہاں تاجروں کے گوداموں اور ان کی ذخیرہ اندوزیوں پر بھی نگاہ رکھنا ہوگی تاکہ تسعیر کے ساتھ ہی اشیا منڈی سے غائب نہ ہو جائیں.

منڈی میں خلل ڈالنے والے عناصر : ایک طرف شریعت نے عام حالات میں تسعیر کی اجازت نہیں دی اور دوسری طرف طلب اور رسد کی قوتوں کے آزادانہ عمل کے لیے ایک سازگار فضا پیدا کرنے کا اہتمام کیا ہے؛ چنانچہ ان تمام عناصر پر، جو مارکیٹ میں مصنوعی طلب یا مصنوعی قلت پیدا کر سکتے ہیں، پابندی لگا دی :-

۱ ۔ احتکار: اس سے مراد ہے گرانی پیدا کرنے کی نیت سے غلے کو روک رکھنا ۔ حضور نے احتکار سے منع فرمایا ۔ اگرچہ احادیث میں صریحاً غلے کے احتکار کی ممانعت وارد ہے، لیکن یہ ایک عمومی ہدایت ہے جو ہر قابل بیع چیز پر وارد ہوتی ہے ۔ منڈی میں اگر کسی چیز کی مانگ ہو اور کسی تاجر کے پاس اس کا ذخیرہ ہو اور اسے نفع بھی ملتا ہو تو اس کے لیے جائز نہیں کہ وہ قیمتوں کے چڑھنے کے انتظار میں اس کو روک رکھے، (مسلم، کتاب المساقاۃ و المزارعۃ، عدد ۱۰۷، ۱۰۸).

۲ ۔ سٹہ بازی : اس سے مراد غائب مال کے سودے ہیں۔ شریعت نے بیع و شری میں اس بات کی اجازت نہیں دی کہ جو مال موجود نہ ہو، یا جس کی کمیت یا کیفیت کے بارے میں کوئی ایک فریق لاعلم ہو، اسے خریدا یا بیچا جائے۔ اسی طرح سے ایسے باغ کو جس کے پھل پکے نہ ہوں یا ایسے کھیت کو جس کی فصل میں ابھی دانے نہ پڑے ہوں، فروخت نہیں کیا جا سکتا (مسلم، کتاب البیوع، عدد ۳۴ تا ۴۷؛ البخاری، البیوع، باب ۵۱، ۵۴، ۵۵؛ ابوداؤد، البیوع، باب ۲۵؛ ترمذی، البیوع، باب ۵۶؛ نسائی، البیوع، باب ۵۴، ۵۵؛ ابن ماجہ، التجارات، باب ۳۲؛ دارمی، البیوع، باب ۲۰؛ مسند زید، عدد ۵۵۶، ۵۵۷) ۔ یہ ساری شکلیں بیع معدوم کی فہرست میں آتی ہیں، اور قیمتوں میں مصنوعی اضافے کا باعث بنتی ہیں ۔ موجودہ دور میں بھی سٹہ بازی کے ذریعے بعض اوقات ٹیلیفون ہی پر ایک مال کئی کئی ہاتھوں میں فروخت ہوتا رہتا ہے، حتٰی کہ جب وہ صارفین کے لیے منڈی میں آتا ہے تو اس پر منافع کے متعدد ردے چڑھ چکے ہوتے ہیں۔ یہ سب درمیانی لوگ کوئی خدمت انجام دیے بغیر اس میں منافع کماتے ہیں ۔ شریعت نے اس کی روک تھام کے لیے غائب مال کے سودوں پر مکمل پابندی عائد کر دی ہے ۔

۳۔ بیع حاضر لباد: حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں یہ ایک خاص طریقۂ بیع کا نام تھا ۔ ان دنوں یہ عام رواج تھا کہ جب دیہاتی غلہ فروش

اپنی اجناس لے کر شہر پہنچتے تو بعض دلال قسم کے تاجر ان سے غلہ لے کر شہر کے لوگوں میں فروخت کرتے اور اس عمل میں وہ دیہاتیوں کو بہت تھوڑی قیمت ادا کرتے اور شہر کے لوگوں سے بہت زیادہ وصول کرتے؛ اس طرح وہ دونوں طرف سے خوب نفع کماتے - دیہاتیوں اور شہریوں میں چونکہ آپس میں ربط نہیں ہونے دیا جاتا تھا اور دونوں طرف کو منڈی کے اصل حالات سے بےخبر رکھا جاتا تھا، لہٰذا اس درمیانی گروہ کے لیے یہ ممکن تھا کہ وہ اشیا کی قیمتوں کو مجموعی طور پر ایسے معیاروں پر رکھے جہاں اسے فائدہ پہنچے - حضور اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم نے اس درمیانی گروہ کو اس کارروائی سے منع فرما دیا (البخاری، البیوع، باب ۶۰، ۶۴، ۶۸، ۷۰ و الشروط، باب ۸، ۱۱ و الحیل، باب ۹؛ مسلم، البیوع، عدد ۱۳ تا ۱۵؛ ابوداؤد، البیوع، باب ۴۴؛ ترمذی، البیوع، باب ۶۵؛ نسائی، البیوع، باب ۱۵، ۱۶، ۱۸، ۲۰؛ ابن ماجہ، التجارات، باب ۱۴؛ موطا، البیوع، عدد ۹۶، ۹۷)، بلکہ حکم دیا کہ جب دیہاتی غلہ لے کر پہنچیں تو انہیں بازار میں خود فروخت کرنے دیں اور پھر طلب و رسد کے آزادانہ عمل سے جو قیمتیں متعین ہوں ان پر سب خرید و فروخت کی جائے .

۴- بیع تلقی الرکبان : حضور اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم کے زمانے میں رواج تھا کہ جب شہر میں کسی قافلے کے آنے کی اطلاع پہنچتی تو ہوشیار قسم کے تاجر شہر سے باہر پہنچ کر قافلے کو جا لیتے اور پیشتر اس کے کہ قافلے کو شہر کی رائج قیمتوں کا اندازہ ہوتا، وہ سستے داموں ان سے مال خرید لیتے اور بعد ازاں اس مال کو شہر لا کر مہنگے داموں فروخت کرتے - اس کو بیع تلقی الرکبان کہتے تھے - حضور اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم نے اس سے منع فرما دیا - بیع تلقی الرکبان میں بھی اصل معاملہ ایک فریق کو دوسرے فریق سے مصنوعی طور پر جدا کر کے اور دونوں کی ناواقفیت سے فائدہ اٹھا کر منافع خوری کرنے کا تھا .

موجودہ دور میں حضور اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم کی ان ہدایات پر عمل کروانے کے لیے لازم ہوگا کہ اسلامی ریاست منڈی کے حالات کے بارے میں معلومات شائع کرنے کا مناسب بند و بست کرے - اس کے علاوہ جو لوگ دیہات سے غلہ لے کر شہر پہنچیں ان کے لیے منڈی کے حالات کا جائزہ لینے تک اپنے مال کو کہیں رکھنے کا انتظام ہو کیونکہ عام طور پر دلالوں کا گروہ اس وقت اپنی کارروائی کرتا ہے جب وہ دیہاتیوں کو مجبور دیکھتا ہے کہ وہ اپنی اجناس کو شہر میں ایک دو روز کے لیے بھی نہیں روک سکتے - اس کے علاوہ حکومت اجناس کی ایک منصفانہ قیمت مقرر کر دے تاکہ اگر بازار میں تاجر کم بھاؤ پر ایکا کر لیں تو کاشتکاروں کے تحفظ کے لیے حکومت اپنی مقرر کردہ قیمت پر اجناس خرید کر انہیں تاجروں کے استحصال سے بچائے .

۵- جھوٹی اشتہار بازی :تاجر عام طور پر گاہک کو راغب کرنے کے لیے مال کی خصوصیات اور قیمتِ خرید کے بارے میں جھوٹی قسمیں کھاتے رہتے ہیں- حضور اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم نے بیع و شرٰی میں اس قسم کی ترغیب کی ممانعت فرمائی ہے (مسلم، کتاب الایمان، عدد ۱۰۸ و البیوع، عدد ۱۰۹؛ البخاری، البیوع، باب ۲۶، ۲۷ و الرهن، باب ۶؛ مسند احمد، ۳ : ۲۴۲) - اس دور میں علاوہ انفرادی معاملے کے اجتماعی سطح پر کاروباری ادارے اپنے مال کی تشہیر کے لیے اس کی ایسی خوبیاں بیان کرتے ہیں جو فی الواقع اس مال میں موجود نہیں ہوتیں- اسی طرح وہ اشتہار بازی میں انسان کے سفلی جذبات، از قسم جنس، حرص دنیا، حب جاہ، ہوس مال،

وغیرہ کو بھی اپیل کرتے ہیں تاکہ ان کے مال کی طلب پیدا ہو ۔ یہ ساری باتیں ایسی ہیں جن کی ایک اسلامی معاشرے میں گنجائش نہیں ۔ اسلامی معاشرے میں جہاں تاجروں کے انفرادی اخلاق کی طرف توجہ دی جائے گی وہاں یہ بھی لازم ہوگا کہ اشتہار بازی کے فن کو شرعی قواعد و ضوابط کا پابند کیا جائے اور کسی مرکزی ادارے کی منظوری سے قبل ایسے اشتہارات شائع نہ ہونے دیے جائیں جن سے یا تو سفلی جذبات کو انگیخت ہوتی ہو، یا اسراف کی ترغیب ہو، یا جن میں دی گئی معلومات غلط ہوں ۔ ظاہر ہے کہ یہ بہت کٹھن کا کام ہے اور اسے بتدریج ہی انجام دیا جا سکتا ہے ۔ اس میں اس بات کا اہتمام بھی کرنا ہوگا کہ اشتہار بازی پر پابندی عائد کرنے والا ادارہ خود ظلم کا راستہ اختیار نہ کرے ۔

۶۔ تناجش: اس سے مراد ہے مصنوعی طور پر آپس کی ملی بھگت سے قیمت میں اس طرح اضافہ کرنا کہ گاہک کو اس ملی بھگت کا علم نہ ہو سکے ۔ مثال کے طور پر اگر ایک شخص کوئی سودا ایک قیمت پر خریدنا چاہتا ہے تو ایک دوسرا شخص، جو کہ بائع ہی کا آدمی ہے، آگے بڑھ کر اس سے زیادہ قیمت کی پیشکش کرتا ہے ۔ اس طرح اصل گاہک کے لیے اس مال کی قیمت بڑھ جاتی ہے ۔ اس طرح کے معاملات، جن میں مصنوعی طور پر قیمتوں کو بڑھایا جاتا ہے، ناجائز ہیں (البخاری، البیوع، باب ۶۰، ۶۴، ۶۸، ۷۰ و الشروط باب ۸، ۱۱ و الحیل، باب ۶؛ مسلم، البیوع، عدد ۱۲ تا ۱۵)۔

موجودہ دور میں بڑی بڑی کارپوریشنیں (corporations) آپس کی ملی بھگت سے اشیا کی قیمتوں کا تعین کر دیتی ہیں ۔ ان کا گٹھ جوڑ صارف کے مفاد میں ہرگز نہیں ہوتا بلکہ وہ زیادہ منافع خوری کے لیے باہمی مشورے سے ایسا کرتی ہیں ۔ چونکہ منڈی میں تمام بیچنے والے ایکا کر لیتے ہیں، لہٰذا صارفین کو مقررہ قیمت ادا کرنی پڑتی ہے ۔ اس طرح سے قیمتوں کا تعین تناجش کی زد میں آتا ہے ۔ اسلامی ریاست کے لیے لازم ہے کہ وہ کارپوریشنوں کا اس طرح سے قیمتیں مقرر کرنے کا اختیار محدود کرے اور ان کی قیمتوں کو ان کی لاگت سے متناسب معیار پر لانے کے لیے قانون سازی کرے ۔

۷۔ انضباط کساد بازاری : چونکہ شریعت کا مقصد ایک فطری طریقے سے منڈی میں قیمتوں کا کم از کم تعین ہے، لہٰذا اگر کوئی ایسا انفرادی یا اجتماعی عامل وجود میں آ جائے جو کہ منڈی میں رائج قیمتوں کو تجار کی اکثریت کے خلاف اضافے کی صورت میں بدل دے تو اسلامی ریاست اس عامل کو کسی ضابطے کی پابند بنائے گی تاکہ زیادہ لوگوں کو ضرر نہ پہنچے ۔ اس کی ایک عملی مثال حضرت عمرؓ کے زمانے میں ملتی ہے جب مدینۂ منورہ کے بازار میں کوئی تاجر باہر سے منقی لا کر فروخت کرنے لگا، جس کا بھاؤ رائج بھاؤ سے زیادہ تھا ؛ حضرت عمرؓ نے اسے کہا کہ یا تو اپنا بھاؤ منڈی کے بھاؤ کے برابر کر لو، یا پھر ہماری منڈی سے اٹھ جاؤ (ابن تیمیہ : الحسبہ فی الاسلام، ص ۲۵، ۲۶، بحوالہ نجات اللہ صدیقی : اسلام کا نظریۂ ملکیت، ص ۱۹۲) ۔ اس طرح کا کوئی مظہر، یا کسی ایک شخص یا ادارے کا عمل، جو اکثریت کے لیے ضرر کا باعث ہو، اسلامی ریاست کی زد میں آ جائے گا ۔ اس دور میں ایسی صورت حال جدید ایجادات کی شکل میں ملتی ہے جبکہ اچانک ایک ادارہ ایسی مشینری یا ٹکنالوجی لگا لیتا ہے کہ اس میدان میں باقی سب کاروبار یا تو بند ہو جاتے ہیں یا شدید خسارے کا سامنا کرتے ہیں ۔ اسلامی ریاست ایسی صورت میں جدید ایجادات یا پیدائش کے ایسے طریقوں کو کسی

تدریج یا منصوبہ بندی سے رائج کرے گی جو قیمتوں میں نمایاں تفاوت پیدا کر کے اکثریت کو متأثر کر سکتے ہوں ۔ اس کی ایک صورت تو یہ ہو سکتی ہے کہ ایسی ٹکنالوجی کے لگانے سے جن لوگوں کے کاروبار متأثر ہوں انھیں یا تو کسی دوسرے کاروبار میں کھپانے کے اسباب فراہم کیے جائیں، یا پھر سب لوگوں کو ایسی مالی یا فنی امداد مہیا کی جائے جس سے وہ بھی جدید ٹکنالوجی کے ثمرات سے بہرہ ور ہو سکیں ۔ اس سلسلے میں یہ بات بھی اہم ہے کہ شریعت کے نزدیک اصل چیز رائج الوقت قیمتوں کا تحفظ نہیں بلکہ عوام الناس کی معاشی سہولت کا تحفظ ہے، جو کہ ایسے کسی بھی مظہر سے تباہی کا شکار ہو سکتی ہے ۔ منڈی میں کساد بازاری پیدا کرنے والے ایسے تمام عوامل کا اسلامی ریاست گہری نظر سے جائزہ لے گی اور پھر ان کو کسی منصوبے کے تحت بتدریج نافذ ہونے کی اجازت دے گی ۔

۸ - مصنوعی قلت رسد : قیمتوں پر اثر انداز ہونے والا ایک عنصر مصنوعی قلت رسد ہے ۔ اس سے مراد ہے کسی کارخانے یا صنعت میں اپنی گنجائش سے کم مقدار میں اشیا کی تیاری اور اس طرح دیگر عواملِ پیدائش کو جان بوجھ کر خالی رکھنا تاکہ اشیا کی پیدائش کم ہو اور منڈی کے بھاؤ نیچے نہ آ سکیں ۔ جیسا کہ آگے چل کر بیان کیا جائے گا، شریعت میں وسائلِ پیدائش کو بےکار رکھنے کی سخت تنبیہ ہے (دیکھیے نیچے معاشی ترقی کے عوامل)؛ چنانچہ کسی شخص کو اس امر کی اجازت نہیں دی جا سکتی کہ اس کے پاس وسائلِ پیدائش ہوں اور ان اشیا کی لوگوں کو ضرورت بھی ہو اور وہ ان وسائل کو بےکار رکھے ۔ بعض حالات میں ان اشیا کی پیدائش کو فرضِ کفایہ کا درجہ دے کر ایسے صنعت کاروں کو اپنے کارخانے پوری گنجائش پر چلانے پر مجبور کیا جا سکتا ہے (ابن تیمیہ : الحسبہ فی الاسلام، ص ۷۱؛ صدیقی : اسلام کا نظریۂ ملکیت، ۱ : ۸۲).

۹ - تجارتی ضابطۂ اخلاق : شریعت نے ایک طرف تو ایسے تمام راستوں پر بند باندھے ہیں جو منڈی کے فطری رجحان میں خلل ڈال سکتے ہیں اور دوسری طرف بیع و شریٰ کے معاملات کو ایک ضابطۂ اخلاق کا پابند بنا دیا ہے، مثلاً :-

اول، کوئی سودا باہمی رضا مندی کے بغیر نہ ہو (۴ [النساء] : ۲۹؛ نیز دیکھیے ابن ماجہ، التجارات، باب ۱۸؛ الترمذی، البیوع، باب ۷۲)؛ چنانچہ جبر و اکراہ یا اضطراری کیفیت میں کیے گئے سودے قانونی اعتبار سے معتبر نہیں (ابو داود، البیوع، باب ۲۵؛ مسند احمد، ۱ : ۱۱۶)؛

دوم، سودے میں کوئی دھوکا یا فریب نہ ہو (مسلم، البیوع، عدد ۵۶؛ الطیالسی، عدد ۱۸۸)، حتّٰی کہ اگر مال میں کوئی عیب ہے تو بیچنے والے پر لازم ہے کہ اسے ظاہر کر دے (مسلم، الأیمان، عدد ۱۸۶؛ ابن ماجہ، التجارات، باب ۴۵؛ مسند احمد، ۳ : ۴۹۱)؛

سوم، لین دین میں ایک دوسرے سے فیاضی کی جائے (البخاری، الوکالۃ، باب ۵، ۶ و الاستقراض، باب ۳، ۷، ۱۳ و الھبۃ، باب ۲۳، ۲۵؛ مسلم، المساقاۃ، عدد ۱۲۲ تا ۱۳۶)؛

چہارم، ناپ تول میں کسی دوسرے کو خسارہ نہ پہنچایا جائے (۸۳ [المطففین] : ۱)؛

پنجم، تمام ایسے سودے ناجائز ہیں جو ایک فریق کے یقینی نقصان پر منتج ہوں؛

ششم، اگر کوئی شخص ایک مال کا سودا کرے تو کسی دوسرے کو اس سودے پر سودا نہیں کرنا چاہیے ۔ اسے شریعت میں تساوم کہتے ہیں

(البخاری، البیوع باب ۵۸، ۶۴، ۷۰ و الشروط، باب ۸، ۱۱ و النکاح باب ۵۴؛ مسلم، البیوع، عدد ۱۰ تا ۱۲)؛

ہفتم، باہمی تنازعے کی شکل میں شریعت میں بائع و مشتری کے حقوق کا تفصیلی قانون موجود ہے، جس میں دونوں کے اختیارات کی حدود مقرر کر دی گئی ہیں؛

ہشتم، باہمی لین دین میں عہد کی پابندی کی جائے، مثلاً کسی ادائیگی کا جو وقت طے کیا گیا ہے اس پر حتی الوسع قائم رہا جائے (البخاری، الحوالات، باب ۱، ۲ و الاستقراض، باب ۱۲، ۱۳؛ مسلم، المساقاۃ، عدد ۳۹؛ الترمذی، البیوع، باب ۲۸؛ النسائی، البیوع، باب ۴۰ تا ۵۰)؛

نہم، تنازعات کو کم کرنے کے لیے مقررہ مدت پر ادائیگیوں کے پیمان دو گواہوں کی موجودگی میں لکھ لیے جائیں (۲ [البقرۃ] : ۲۸۳).

زر اور اعتبار

براہ راست تبادلہ اور زر: قدیم زمانے سے انسان اشیا کے تبادلے کے لیے مختلف اشیا کو استعمال کرتا رہا ہے۔ پہلے پہل تو اشیا کا تبادلہ مطلوبہ اشیا سے براہ راست کیا جاتا تھا، لیکن جوں جوں تمدن کی ضروریات بڑھیں، انسان نے محسوس کیا کہ براہ راست تبادلہ ایک مشکل اور پیچیدہ طریقہ ہے، لہٰذا کوئی ایسی مشترکہ شے بطور زر مان لی جانی چاہیے جو واسطۂ تبادلہ کا کام دے۔ اس کے بعد زر کے طور پر مختلف اشیا استعمال ہوتی رہیں، جن میں جانوروں سے لے کر مختلف قسم کی دھاتیں شامل ہیں۔ بالآخر انسان نے سونے اور چاندی کو اس کام کے لیے موزوں ترین پایا۔ یہ دھاتیں اپنی رسد کی کمی کی وجہ سے خود اپنے اندر بھی ایک قیمت رکھتی تھیں، جلد خراب نہ ہوتی تھیں، چھوٹے چھوٹے اجزا (سکوں) میں ڈھالی جا سکتی تھیں اور بہت سی دوسری اشیا کے مقابلے میں انھیں ایک جگہ سے دوسری جگہ سہولت سے لے جایا جا سکتا تھا۔ ان خوبیوں کی وجہ سے جب یہ زر کے طور پر استعمال ہونے لگیں تو ایک طویل عرصے تک (یعنی زرِ کاغذی کے چلن سے پہلے) بازارِ زر میں یہ دونوں دھاتیں حکومت کرتی رہیں.

چھٹی صدی عیسوی میں جب حضور اکرم صلّی اللّٰہ علیہ و سلّم کی بعثت ہوئی تو انسانی تمدن اتنا ترقی کر چکا تھا کہ سونے اور چاندی کے سکے گردش میں آ چکے تھے۔ جزیرہ نماے عرب میں انھیں ڈھالنے کا کوئی باقاعدہ نظام نہ تھا اور یہاں دوسری متمدن اقوام کے ڈھالے ہوئے سکے ہی زیر استعمال تھے؛ چنانچہ ان دنوں مختلف اوزان اور مختلف شکل و صورت کے سکے گردش میں تھے اور تقریباً سبھی قابل قبول تھے۔ حضور اکرم صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم نے اپنی کوئی ٹکسال نہیں لگائی تھی بلکہ مروجہ سکوں ہی کے استعمال کے بارے میں اصولی ہدایات دے دیں۔ ان میں سب سے پہلی ہدایت تو یہ تھی کہ حتی الامکان براہ راست تبادلے کے طریق سے گریز کیا جائے کیونکہ اس میں علاوہ تبادلے کی پیچیدگیوں کے ایک فریق کا دوسرے فریق پر ظلم کرنے کا امکان باقی رہتا تھا؛ چنانچہ براہ راست تبادلے کو صرف ایک خاص صورت میں جائز رکھا گیا، یعنی جب اشیا کی جنس مختلف ہو اور تبادلہ نقد ہو۔ اس کے برعکس اگر ایک ہی جنس ہو تو پھر تبادلے میں مقدار کا برابر ہونا بھی لازم قرار پایا گیا (البخاری، البیوع، باب ۸، ۵۴، ۷۴، ۷۶، ۷۸، ۸۰، ۸۱، ۸۹؛ مسلم، المساقاۃ، عدد ۹۱ تا ۹۳؛ ابوداود، البیوع، باب ۱۲، ۱۳، ۱۷؛ الترمذی، البیوع، باب ۲۳، ۲۴، ۳۲؛ النسائی، البیوع، باب ۴۰ تا ۵۰).

اس زمانے میں عرب میں براہ راست تبادلے کی

بہت سی قسمیں رائج تھیں جن میں سے اکثر ایک فریق کے فائدے اور دوسرے فریق کے نقصان پر منتج ہوتی تھی؛ چنانچہ حضور اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم نے براہ راست تبادلے کے لیے ایک ہی جنس کی چیزوں کا مقدار میں برابر ہونا لازم قرار دیا اور اگر تبادلہ اس طرح سے ہو کہ ایک ہی جنس ہے لیکن مقدار غیر مساوی تو حضور اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم نے اس کو ربٰو الفضل کے نام سے تعبیر کیا کہ یہ بھی ایک طرح سے سودی معاملہ ہے؛ چنانچہ جس طرح سے لین دین پر ربٰو کو قرآن مجید میں حرام قرار دیا گیا ہے، حضور اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم نے براہ راست تبادلہ کے معاہدوں میں ربٰو الفضل کو حرام قرار دیا۔

براہ راست تبادلے کے معاملے کو محدود کر دینے سے شارع اسلامؑ کی منشا یہ تھی کہ زر کو تبادلے کے واسطے کے طور پر اپنایا جائے؛ چنانچہ بعض موقعوں پر حضور اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم نے صرف ربٰو الفضل کی حرمت کا ہی اعلان نہیں فرمایا بلکہ صریح لفظوں میں تاکید کی کہ ایک شے کا دوسری شے سے تبادلہ نہ کیا جائے بلکہ پہلے ایک کو بیچا جائے اور اسکی قیمت سے دوسری کو خریدا جائے۔ اس طرح سے حضور اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم نے تمدن کی ایک اہم ضرورت، یعنی زر، کو رائج کیا اور اسے واسطۂ تبادلہ کے طور پر قبول فرمایا۔ حضور اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم نے زر کو ذخیرۂ قدر کے طور پر بھی تسلیم کیا۔ اس کا ثبوت شریعت کے قانون زکوٰۃ سے ملتا ہے۔ زکوٰۃ ہر قسم کے مال نامی پر لگتی ہے اور اس پر امت کا اجماع ہے کہ زر بھی مال نامی ہے: چنانچہ زر کی زائد از نصاب مقدار پر زکوٰۃ کا اطلاق ہوتا ہے۔ اس سے پتا چلتا ہے کہ شریعت نے زر کو ذخیرے کے ذریعے کے طور پر بھی تسلیم کیا۔

اعتبار: براہ راست تبادلہ کو محدود کر کے اور زر کو رائج کرنے کے ساتھ ہی اعتباری لین دین (Credit Transaction) کو بھی شریعت نے ایک خاص ضابطے کا پابند بنایا ہے:

اول، شریعت نے اعتباری لین دین کو جائز قرار دیا، چنانچہ حضور اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم کا اپنا عمل اور آپؐ کے صحابہ کا عمل اس پر گواہ ہے۔ آپؐ کے زمانے میں تجارتی معاملات میں اعتباری لین دین کا عام چلن تھا۔ اس کے تاریخی شواہد مستند ذرائع سے ہم تک پہنچے ہیں (*Partnership and Profit in Medieval Islam*: Udovitoh) ص ۷۷):

دوم: اسلام نے اعتباری لین دین میں ربٰو کو حرام قرار دیا ہے۔ ربٰو یہ ہے کہ زر کو کچھ عرصے کے ادھار پر دیا جائے اور عند الوصول اصل زر کے ساتھ کچھ زائد بھی وصول کیا جائے۔ قرآن مجید نے بڑے واضح الفاظ میں اسے حرام قرار دیا ہے اور جو لوگ اس سے باز نہ آئیں ان کو جنگ کی وعید سنائی ہے۔

اس دور میں بعض لوگوں نے قرآن مجید کے لفظ "ربٰو" کی تعبیر میں اختلاف کیا ہے (مثلاً دیکھیے سید یعقوب شاہ: چند معاشی مسائل اور اسلام؛ چوھدری محمد اسمعیل: سود، در ثقافت، لاھور؛ جعفر شاہ پھلواروی: کمرشل انٹرسٹ کی فقہی حیثیت)۔ ان کا خیال ہے کہ رائج الوقت سود قرآن کے ربٰو سے مختلف ہے اور اس کے لیے مختلف دلائل دیے ہیں، مثلاً یہ کہ قرآن مجید نے ان قرضوں پر سود کو حرام قرار دیا ہے جو صارفین اپنی نجی ضروریات کے لیے لیتے ہیں یا یہ کہ حضورؐ کے زمانے میں تجارتی لین دین پر سود کا رواج نہ تھا، یا یہ کہ شریعت نے سود مرکب کو حرام کیا ہے اور سود مفرد پر اسے کوئی اعتراض نہیں، یا یہ کہ موجودہ بنک کاری نظام میں سود

اصل پر نفع میں شرکت کا دوسرا نام ہے۔ بایں ہمہ حقیقت یہ ہے کہ رائج الوقت سود ہی وہ ربو ہے جس کو قرآن مجید میں حرام قرار دیا گیا ہے۔ قرآن مجید میں اس کی حرمتِ مطلق ہے اور کسی مقصد کے ساتھ مقید نہیں اور نہ کسی خاص شرح کو حلال اور کسی دوسری کو حرام کیا گیا ہے بلکہ صاف کہا گیا ہے کہ اصل زر واپس لے لو اور اس پر زائد جو کچھ ہے اس کا مطالبہ نہ کرو۔ خود حضور اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم نے اس کا یہی مطلب سمجھا اور حجۃ الوداع کے موقع پر آپؑ نے اپنے چچا کے سود کو باطل کیا (ابوداود، البیوع، باب ۵؛ الدارمی، البیوع، باب ۳)۔ اس کے علاوہ پچھلے چودہ سو سال میں امت کے تمام فقہا کا اس پر اجماع رہا ہے کہ اصل زر پر ہر قسم کی زیادتی، خواہ وہ زر کی شکل میں ہو یا کسی دوسری منفعت کی شکل میں، حرام ہے۔ اس دور کے سود کو ربو سے ممیز کرنے کی ضرورت محض مغربی تہذیب کی یلغار، اپنی ذہنی شکست اور نفسیاتی بے چارگی کے سوا کچھ نہیں ہے۔

اعتباری لین دین میں سود کی حرمت کے بعد اسلام رب المال کے لیے دو راستے کھلے رکھتا ہے: اول یہ کہ وہ اپنے مال کو تجارتی بنیادوں پر دوسرے کو دے، یعنی اس سے شرکت اور مضاربت کی کوئی صورت پیدا کرے۔ اس صورت میں، جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے، وہ شرعی ضابطے کے مطابق نفع و نقصان دونوں کا ضامن ہوگا؛ دوم یہ کہ وہ اپنا مال قرض حسنہ کے طور پر دوسرے کو دے دے۔

قرض حسنہ

قرض حسنہ اسلامی شریعت کا ایک ایسا ادارہ (institution) ہے جس کی حضور اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم نے اپنی امت کو ترغیب دی ہے (الطیالسی، عدد ۱۱۴۱)۔ یہ شریعت کے معاشرتی تحفظ کے منصوبے (Social Insurance Scheme) کا ایک اہم ستون ہے۔ ہر شخص کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ اپنے ہمسایوں، قرابت داروں اور حاجت مندوں کی ضروریات کے لیے قرض حسنہ دے اور اس سے ہرگز گریز نہ کرے کیونکہ جب خود اسے ایسی ہی ضرورت لاحق ہوگی تو دوسرے بھی اس کی اسی طرح مدد کریں گے۔ اعزہ و اقارب اور پڑوس کے لوگوں کی طرف سے قرض حسنہ کا بندوبست نہ ہونے کی صورت میں حاجت مند کے لیے قرض حسنہ کا انتظام کرنا ریاست کی ذمہ داری ہے۔

قرض حسنہ کے اس ادارے کے ساتھ ہی دائن اور مدیون کے لیے ایک ضابطۂ اخلاق بھی وضع کیا گیا ہے:-

(۱) قرض حسنہ لینے کے لیے ضروری ہے کہ لینے والا انتہائی حاجت مند ہو۔ آسائش یا تنعم کے حصول کے لیے قرض حسنہ طلب کرنا اسلامی اخلاق کے منافی ہے۔ حضور صلّی اللہ علیہ وسلّم نے اس سے بھی منع فرمایا ہے کہ کوئی شخص ایسی چیز خریدے جس کی اس میں استطاعت نہیں (مسند احمد، ۱: ۳۲۳)۔ ظاہر ہے کہ ضروریات زندگی اس سے مستثنیٰ ہیں۔ شرعی فرائض کی ادائیگی تک میں استطاعت کو مقدم رکھا گیا ہے۔ جس دین میں حج اور قربانی کے لیے قرض حسنہ کی اجازت نہیں، وہ تنعم کے لیے اس کی کیونکر اجازت دے سکتا ہے۔ اس طرح دینے والے کی بھی ذمہ داری صرف اس قرض حسنہ تک ہے جو ضروریات زندگی کے حصول کے لیے مانگا جائے۔ اس سے اندازہ ہوا کہ آج کل سامان تعیش کی فروخت کا جو سلسلہ مغربی معیشتوں میں فروغ پا چکا ہے، شاید اسلامی معاشرے میں اس کی زیادہ گنجائش نہ ہو۔

(۲) قرض حسنہ کی قرارداد کو لکھنے کی

تاکید کی گئی ہے تاکہ معاملت میں الجھاؤ پیدا نہ ہو اور اس پر گواہ مقرر کرنے کا طریقہ بھی رائج کیا گیا۔

(۳) دائن مدیون سے ضمانت کے طور پر شخصی ضمانت (کفالت) یا رھن کے طور پر کوئی اثاثہ لے سکتا ہے ۔ شریعت میں مرھونہ اثاثے کے بارے میں تفصیلی ضابطہ موجود ہے جو کہ فریقین کے حقوق و فرائض کا تعین کرتا ہے (مسلم، المساقاۃ، عدد ۱۴۸ تا ۱۵۰؛ البخاری، البیوع، باب ۱۴، ۳۳، ۸۸ و السلم، باب ۵۶؛ الترمذی، البیوع، باب ۷؛ النسائی، البیوع، باب ۵۷، ۵۸، ۸۲)۔

(۴) مدیون کے لیے لازم ہے کہ وہ مقررہ وقت پر قرض کی ادائیگی کا پورا اهتمام کرے ۔ حضور صلّی اللہ علیہ وسلّم نے قرض حسنہ کی بروقت اور مکمل ادائیگی کے لیے بہت تاکید فرمائی ہے۔

(۵) اگر مدیون وقت مقررہ سے پہلے قرض حسنہ واپس کرنے کے قابل ہو گیا ہو تو اس کے لیے لازم ہے کہ وہ وقت مقررہ کا انتظار کیے بغیر جلد از جلد اسے واپس کر دے۔

(۶) دائن کو تاکید ہے کہ وہ مدیون کے ساتھ نرمی سے پیش آئے، تقاضے میں سختی نہ کرے اور اگر وہ مہلت مانگے تو اسے خوش دلی سے دے دے بلکہ ممکن ہو تو زیادہ تنگ دست مدیون کو معاف کر دے، یا کم از کم اپنے مطالبے میں سے کچھ وضع کر دے۔

(۷) اگر مدیون دینے کے قابل نہ ہو اور دائن مہلت دینے کو تیار نہ ہو تو پھر ریاست کی ذمہ‌داری ہے کہ ایسے مدیون کی مدد زکوٰۃ سے کرے ۔ اس کے لیے مصارف زکوٰۃ میں باقاعدہ ایک مد (''غارمین'') مقرر کی گئی ہے ۔

عاریۃ اور ماعون

قرض حسنہ کے علاوہ کم از کم دو اور ادارے ایسے ہیں جن کو اسلامی شریعت نے معاشرے میں رائج کیا ہے ۔ یہ عاریۃ اور ماعون ہیں ۔

عاریۃ سے مراد ہے ناقابل استہلاک املاک کو دوسروں کے استعمال کے لیے دینا تاکہ وہ اس سے منفعت حاصل کریں؛ حصولِ منفعت کے بعد یہ املاک مالک کو واپس ہو جاتی ہیں ۔ شریعت نے اس بات کو پسند کیا ہے کہ لوگ عاریت کے طور پر ایک دوسرے کی مدد کرتے رهیں، لہٰذا هر مسلمان کا فرض ہے کہ اس کے پاس جو املاک بے کار ہیں ان سے فائدہ اٹھانے کا اپنے کسی حاجت مند بھائی کو موقع دے ۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا دستور تھا کہ اپنی ضرورتوں کو کم کرکے بھی دوسروں کو عاریت پر اپنی املاک دے دیتے تھے (البخاری، الحرث و المزارع، باب ۱۸؛ مسلم، البیوع، عدد ۱۴۸ تا ۱۵۱؛ ابن ماجہ، الرهون، باب ۷، ۹، ۱۱)۔

ماعون سے مراد ہیں ایسی چھوٹی چھوٹی استعمال کی چیزیں جو پڑوسی ایک دوسرے سے اپنے استعمال کے لیے مانگتے رهتے ہیں ۔ اسلامی معاشرے میں یہ بات بنیادی اخلاق کا جز ہے کہ اگر ایک پڑوسی دوسرے سے استعمال کی کوئی چھوٹی موٹی چیز مانگے تو وہ اسے بطیب خاطر دے ۔ اس بات کو مذموم اخلاق میں شمار کیا گیا ہے کہ کوئی ماعون دینے سے بھی انکار کر دے (۱۰۷ [الماعون] : ۸)۔

غیر ربائی بنکاری

سرمایہ کاری پر ربٰو کی حرمت کے فوراً بعد ذهن اس طرف منتقل ہوتا ہے کہ ایک غیر ربائی معیشت میں بنکاری کا نظام کیسے چلے گا، اس لیے کہ دور حاضر میں بنکاری کا نظام ربٰو پر مبنی ہے ۔ اس نظام کی کارکردگی، اس کی خدمات، ساری دنیا میں

 علم (معاشیات)

اس کی مقبولیت اور اس کے متبادل کسی دوسرے نظام کی غیر موجودگی ذہنوں کو یہ باور کرنے پر مجبور کرتی ہے کہ شاید موجودہ بنکاری کے نظام میں ربٰو ایک اصل کی حیثیت رکھتا ہے؛ چنانچہ یہ سوال بار بار ذہن میں اٹھتا ہے کہ غیر ربائی بنکاری کا ڈھانچہ کیسے اٹھایا جا سکتا ہے اور اس کی کامیابی کے کیا امکانات ہیں؟

اگر موجودہ بنکاری کی تاریخ کا مطالعہ کیا جائے تو یہ بات روز روشن کی طرح ابھر کر سامنے آتی ہے کہ اس میں ربٰو ایک اصل کے طور پر موجود نہیں بلکہ وہ اس کا ایک اہم جز بنا دیا گیا ہے۔ بنکوں کے نظام کے فروغ اور اس کی کامیابی کا راز دو باتوں پر ہے: اول، لوگوں کی یہ عادت کہ وہ اپنا جتنا سال بنک میں رکھتے ہیں وہ کبھی بھی سارے کا سارا وہاں سے نہیں نکلواتے بلکہ ہمیشہ اس کا ایک بڑا حصہ بنک کے پاس کسی نہ کسی شکل میں موجود رہتا ہے؛ دوم، لوگوں کا یہ یقین و اعتماد کہ جب بھی وہ چاہیں گے بنک سے اپنا سرمایہ بغیر کسی خوف و خطر کے واپس لے سکیں گے اور بنک ان کو ادائیگی کے لیے کبھی انکار نہیں کرے گا۔ غور کریں کہ اگر ان دونوں میں سے کوئی ایک بات بھی موجود نہ ہو تو بنک ایک لمحے کے لیے کام نہیں کر سکتے۔ اگر لوگ اپنے سرمائے کا ایک بڑا حصہ ہر وقت بنک میں رکھنے کی عادت ختم کر دیں تو ظاہر ہے بنک کا وجود قائم نہیں رہ سکتا۔ اسی طرح اگر لوگوں کو بنک کی اہلیت پر اعتبار نہ رہے تو بنک تخلیق اعتبار کا کاروبار نہیں کر سکتا۔ تخلیق اعتبار اسی صورت میں ممکن ہے کہ لوگ بنک پر اپنا اعتبار رکھیں۔ یہ اعتبار ختم ہوتے ہی بنک بھی ختم ہو جائے گا؛ لٰہذا بنک کی اصل یہی دونوں باتیں ہیں۔ جہاں تک بنک میں ربٰو کا تعلق ہے وہ اس میں بعد ازاں ایک منفعت بخش ادارے کی صورت میں داخل کیا گیا ہے۔ بنک نے جب دیکھا کہ وہ لوگوں کے مال سے ربو کما سکتے ہیں تو اس نے اسے اختیار کر لیا۔ بعد ازاں اپنے اس ربٰو کو دوسروں کے لیے قابل ہضم بنا لینے کے لیے بچتیں رکھنے والوں کو بھی ربٰو کا لالچ دیا گیا۔ اس طرح بنک کا اور بچت کاروں کا مفاد ربٰو کے ساتھ وابستہ کر کے اس کو آہستہ آہستہ رائج کر دیا گیا۔ ہمارا یہ کہنا کہ ربٰو بنکاری کی اصل نہیں، اس سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ بنکاری کا یہ نظام چل سکتا ہے کہ اگر بنک اپنی خدمات کا صرف کمشن وصول کرے، بشرطیکہ مذکورۂ بالا دونوں باتیں، جن کو ہم نے بنکاری کی اصل کہا ہے، موجود ہوں۔ اس طرح ہم ذیل میں دکھائیں گے کہ نفع و نقصان میں شرکت ربٰو کے علاوہ وہ دوسری بنیاد ہے جس پر بنک اپنا کاروبار چلا سکتے ہیں؛ چنانچہ اگر ربٰو کے بغیر بھی یہ نظام چل سکتا ہو تو یہ کہنا بے جا نہ ہو گا کہ ربٰو بنکاری کی اصل نہیں بلکہ اس کا ایک اہم جز ہے، جو کہ ارتقائے تمدن کے دوران اس کے ساتھ چپکا دیا گیا کہ اس میں بہت سے لوگوں کا مفاد وابستہ ہو گیا تھا۔

غیر ربائی بنکاری کی بنیاد: اسلامی مفکرین کا تقریبًا اجماع ہے کہ موجودہ دور میں غیر ربائی بنکاری شرکت و مضاربت کے اصول پر چلائی جا سکتی ہے۔ بعض نے شرکت کا اصول بیان کیا ہے اور بعض نے مضاربت کا۔ تفصیلات میں بھی تھوڑا بہت اختلاف پایا جاتا ہے۔ چونکہ غیر ربائی بنکاری کا کوئی نمونہ مخصوص شکل میں موجود نہیں، لٰہذا یہ اختلاف فطری بھی ہے۔ ذیل میں غیر ربائی بنکاری کا ایک اجمالی نمونہ پیش کیا جاتا ہے۔ اس سلسلے میں اب تک جو نمونے پیش کیے گئے ہیں اسے ان سب کا ایک نمائندہ نمونہ کہا جاسکتا ہے (یہ نجات اللہ صدیقی: غیر سودی بنکاری سے مأخوذ ہے)۔

بنک کا قیام: غیر ربائی بنک کا قیام شرکت کی بنیاد پر وجود میں لایا جا سکتا ہے۔ دو یا زیادہ افراد کا کوئی کاروباری ادارہ غیر محدود ذمہ‌داری کی بنیاد پر غیر ربائی بنکاری کا ادارہ قائم کر سکتا ہے۔ یہ حضرات اپنے ذاتی سرمائے کے علاوہ بیرونی لوگوں کو بھی حصہ دار بنا سکتے ہیں۔ نفع میں شرکت کی کوئی بھی نسبت طے کی جا سکتی ہے، البتہ سرمائے کی نسبت سے نقصان میں شرکت اس کی شرط لازم ہے۔ اس میں زیادہ اہم بات غیر محدود ذمہ‌داری کی ہے۔ شریعت میں شرکا کی ذمہ‌داری غیر محدود رکھی گئی ہے تاکہ باہر کے لوگوں کے مفاد کو ضرب نہ لگے۔ دور حاضر میں تمام بنکوں کی ذمہ‌داری محدود ہے۔ اسلامی ریاست میں محدود ذمہ‌داری کی بنیاد پر بنک کے قیام کے لیے لازم ہوگا کہ فقہا کا اس پر اجماع ہو؛ لہٰذا اس مسئلے پر مزید غور و خوض کی ضرورت ہے۔

بنک کا کاروبار: غیر ربائی بنک مندرجۂ ذیل اقسام کے کاروبار کرے گا:-

۱- کمشن دے کر انجام دی جانے والی خدمات: ان میں مال کا انتقال، لاکرز کی فراہمی، ٹریولرز چیک، گاہکوں کے بلوں کی ادائیاں، بلٹیاں چھڑانا، مالیاتی امور میں مشورے دینا، گاہکوں کے حصص کی خرید و فروخت، وغیرہ شامل ہیں۔ یہ خدمات ربائی بنکاری میں بھی بنک کمشن پر انجام دیتے ہیں۔ غیر ربائی نظام میں یہ خدمات انجام دینا شریعت کے کسی ضابطے کے خلاف نہ ہوگا؛ لہٰذا ان مفید امور کو غیر ربائی بنک بھی ادا کر سکے گا۔

۲- شرکت کی بنیاد پر سرمایہ کاری: غیر ربائی بنک کاروباری حضرات کو شرکت کی بنیاد پر سرمایہ فراہم کر سکتا ہے۔ نفع و نقصان میں شرکت کی نسبت پہلے سے طے کی جا سکتی ہے، لیکن چونکہ بنک اپنے امانت داروں کی رقم کو سرمایہ کاری کے لیے دے گا، لہٰذا لازم ہے کہ معاہدۂ شرکت میں بنک کی ذمہ داری صرف اس سرمائے تک محدود ہو جو وہ سرمایہ کاری کے لیے دے۔ یہ بات بنک کا اعتبار قائم رکھنے کے لیے بہت اہمیت کی حامل ہے۔ بنک اپنے سرمائے کی حفاظت کے لیے اگر چاہے تو کاروبار کے انتظامی امور میں دخل دینے کا متعین حق معاہدے میں طے کر سکتا ہے، لیکن عملاً بنک کا ایسا دخل بہت زیادہ نہیں ہوسکتا کیونکہ اس سے بنک کے اصل کاروبار میں خلل پڑنے کا اندیشہ ہے۔ آج کل کے تجارتی بنک کسی کاروبار میں شرکت کے اصول پر کوئی سرمایہ کاری نہیں کرتے، لہٰذا ان کا دائرۂ عمل عام طور پر ابتدائی چھان بین تک محدود رہتا ہے اور ایک دفعہ قرض دینے کے بعد انہیں کاروبار کے معاملات میں نگرانی کا کوئی حق نہیں رہتا۔ اس کے برعکس غیر ربائی بنک کو کسی حد تک اس نگرانی کا اہتمام کرنا ہوگا، اس لیے ان کو لازماً ایسا عملہ ہمہ وقتی بنیادوں پر رکھنا ہوگا جو انتظامی امور میں مہارت رکھتا ہو۔ یہ بات تو واضح ہے کہ بنک اس طرح کی سرمایہ کاری بہت چھوٹے پیمانے کے کاروباروں میں نہیں کر سکتا بلکہ بڑی سرمایہ کاری کے منصوبوں ہی میں ایک شریک کی حیثیت سے شامل ہو سکتا ہے۔ ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ بڑے منصوبوں میں شرکت کی بنیاد پر کاروبار کے لیے مخصوص بنک وجود میں آئیں اور عام تجارتی بنک روزمرہ تجارتی ضروریات کے لیے کام کرتے رہیں۔

۳- مضاربت کی بنیاد پر سرمایہ کاری: بنک شرکت کے علاوہ مضاربت کی بنیادوں پر بھی سرمایہ کاری کر سکتا ہے۔ مضاربت کے معاہدے میں بنک رب المال ہوگا اور کاروباری مضارب۔ بنک کے سرمائے سے مضارب کاروبار کرے گا۔ نفع

میں فریقین ایک مقررہ نسبت سے شریک ہوں گے، لیکن نقصان کی صورت میں نقصان صرف بنک کا ہو گا اور مضارب کا نقصان یہ ہوگا کہ اس کی ساری محنت ضائع گئی۔ بنک اور مضارب نفع کی شرح متعین کرنے میں بالکل آزاد ہوں گے۔ لیکن عملاً اسلامی معیشت میں طلب اور رسد کی قوتوں کے عمل سے ایک رائج شرح (market rate) وجود میں آ جائے گی اور بنک اس رائج شرح پر کاروبار کرے گا۔ اس شرح کو مرکزی بنک بھی متعین کر سکتا ہے اور مختلف کاروباروں کے لیے یہ شرح مختلف بھی ہو سکتی ہے۔

مضارب کو یہ اختیار ہو گا کہ وہ بنک کے سرمائے کے علاوہ اپنے سرمائے کو بھی کاروبار میں لگا سکے۔ اس صورت میں تمام نفع کو سرمائے کی بنیاد پر دو حصوں میں بانٹا جائے گا۔ پھر اس نفع کو جو بنک کے سرمائے پر ہو، بنک اور مضارب آپس میں تقسیم کر لیں گے۔ یہی معاملہ اس سرمائے کے ساتھ بھی ہوگا جو مضارب کسی دوسرے ذریعے سے قرض حسنہ، یا مضاربت یا شرکت کی بنیاد پر حاصل کرے۔ ان سب صورتوں میں بنک کے نقطۂ نظر سے اس کے سرمائے کے علاوہ باقی تمام سرمایہ مضارب کا شمار ہوگا، خواہ اس نے اسے کسی بھی ذریعے سے حاصل کیا ہو۔ یہ مضارب کا اپنا ذاتی معاملہ ہے کہ وہ دوسرے فریقین سے نفع کی تقسیم کا کیا فارمولا طے کرتا ہے۔ اگر مضاربت کے معاہدے میں مضارب کسی چالو کاروبار کا مالک ہو تو بنک کی سرمایہ کاری کے وقت اس کاروبار کی مالیت کا اندازہ لگانا ضروری ہوگا کیونکہ اس کے بغیر بنک اور کاروبار کے باہمی تناسب کا پتا نہیں چل سکتا اور یہ ایک مشکل امر ہے۔ اگرچہ اس کا عمومی قاعدہ تو یہ ہو سکتا ہے کہ کاروبار کے تمام اثاثوں کی قیمت میں سے اس کی واجبات منہا کر دی جائیں، لیکن اصل دشواری یہ ہے کہ اثاثوں کی قیمت کس بنیاد پر لگائی جائے؟ کیا یہ قیمت اثاثوں کی اصل قیمت منفی فرسودگی ہو، یا وہ جو انہیں بیچنے کی صورت میں اس وقت مارکیٹ میں مل سکتی ہے (یعنی market value)، یا وہ جو انہیں اس حالت میں بازار سے خریدتے وقت لگے (یعنی replacement cost)۔ یہ بہت ہی مشکل سوالات ہیں اور ان کا کوئی حتمی جواب نہیں دیا جا سکتا۔ ہو سکتا ہے کہ قانونی طور پر مختلف قسم کے کاروباروں کے لیے مختلف بنیادیں رکھ دی جائیں۔ اس کے لیے اجتہاد کی بھی ضرورت ہوگی اور قانون کی بھی۔ یہ اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ آہستہ آہستہ معیشت میں غیر ربائی بنکاری رائج ہو جانے پر مسلسل عمل سے مختلف بنیادیں صرف عام کے طور پر رائج ہو جائیں گی۔ ابتدائی طور پر الجھاؤ سے بچنے کے لیے قانون سازی کی ضرورت ہوگی۔

ایک مسئلہ مضاربت کے معاہدے کی مدت کا ہے۔ اس کی ایک صورت تو یہ ہے کہ ہر معاہدۂ مضاربت میں اس کی مدت کا تعین اور اس مدت کے خاتمے پر نفع و نقصان کا فیصلہ کر لیا جائے۔ اس کی دوسری صورت یہ ہے کہ صرف عام کے طور پر سال کو دو یا تین یا چار حصوں میں بانٹ لیا جائے اور عام طور پر مضاربت ۶، ۳، یا ۴ ماہ کی مدت کے لیے ہو، جس کے خاتمے پر فریقین چاہیں تو اسی مدت کے لیے اس کو مزید بڑھا سکیں۔ مختلف کاروباروں کے لیے یہ مدت مختلف بھی ہو سکتی ہے۔ اصل میں اہم بات نفع و نقصان میں تعین کی سہولت ہے۔

۴۔ مشترکہ سرمائے کی کمپنی میں سرمایہ کاری: بنک اپنے سرمائے کو مشترکہ سرمائے کی کمپنیوں کے حصص خریدنے میں لگا سکتا ہے۔ اس کے علاوہ بنک حکومت کے شرکت حصص یا مضاربت

حصص میں اپنا سرمایہ لگا سکتا ہے، جو حکومت مختلف منصوبوں کے لیے سرمایہ فراہم کرنے کی غرض سے جاری کرے گی اور جو آج کل کے ربائی بلوں (Interest Bearing Bills) کا بدل ہو گا - اسلامی معیشت میں سٹاک ایکسچینج کے پورے کاروبار کو بھی شریعت کی روشنی میں استوار کیا جائے گا تا کہ اس میں سٹہ، ربٰو اور دیگر کاروباری مفاسد کا خاتمہ ہو سکے (*Stock Exchange : their functions and need for reform*، در *The Criterion*، جنوری ۱۹۷۲ء، ص ۲۸ تا ۳۸) .

۵- قرض حسنہ : نفع بخش کاموں میں روپیہ لگانے کے علاوہ غیر ربائی بنک کی ایک اہم ذمہ داری اپنے گاہکوں کو قرض حسنہ کی سہولتیں فراہم کرنا ہے - قرض حسنہ کی یہ سہولت صرف ان مواقع کے لیے ہے جن میں بنک کے لیے مضاربت یا شرکت کا کوئی معاہدہ کرنا ممکن نہیں اور لامحالہ یہ مواقع بہت ہی تھوڑے عرصے کے لیے درکار رقوم تک محدود ہیں - مثال کے طور پر اگر کسی کاروبار کو ایک دن، ایک ہفتہ، یا ایک ماہ کے لیے بھی کوئی رقم درکار ہو تو نہ بنک ہی کے لیے یہ مفید ہے کہ کسی ایسے کاروبار میں مضاربت یا شرکت کا پیمان کرے جس کے معاملات میں اس کا دخل صرف چند دنوں کے لیے ہو اور نہ کاروباری حضرات کے لیے یہ کوئی سود مند صورت ہے کہ وہ اتنے قلیل عرصے کے لیے بنک کو شریک یا رب المال بنا لیں؛ ایسی صورتوں میں وہ بنک سے قرض حسنہ کی درخواست ہی کر سکتے ہیں - یہاں پر سوال پیدا ہوتا ہے کہ بنک ایسے مواقع پر قرض حسنہ دینے کے لیے سرمایہ کن ذرائع سے حاصل کرے گا؟ جیسا کہ ہم ابھی تفصیل سے عرض کریں گے، بنک کے کھاتہ داروں میں ایک طبقہ ہمیشہ ایسے لوگوں کا موجود رہے گا جو شرکت و مضاربت کی بنیاد پر کوئی سرمایہ بنک کے حوالے کر کے کسی نقصان کا خطرہ مول لینا نہ چاہیں گے - ایسے لوگ اپنا سرمایہ بچت کھاتوں میں بنک کے پاس قرض حسنہ کے طور پر رکھ دیں گے - چونکہ یہ لوگ اپنے سرمائے کا ایک کثیر حصہ کبھی بنک سے نہیں نکلواتے، لٰہذا بنک کے لیے ممکن ہوگا کہ روزمرہ ضروریات کے لیے ایک قلیل حصہ نقد کی صورت میں رکھیں اور باقی سرمائے کو اپنے تصرف میں لے آئیں - مرکزی بنک کی طرف سے یہ لازم کیا جائے گا کہ بنک بچت کھاتوں کا ایک حصہ (مثلاً ۱۰ فی صد) نقد رکھیں، دوسرا حصہ (مثلاً ۵۰ فی صد) قرض حسنہ کی سہولتیں دینے کے لیے رکھیں اور باقی (مثلاً ۴۰ فی صد) کو مضاربت یا شرکت کی بنیاد پر منفعت بخش کاروبار میں لگائیں - مرکزی بنک کی طرف سے یہ تناسب معیشت میں زر کی طلب و رسد کے پیش نظر وقتاً فوقتاً بدلا جاتا رہے گا .

اس بات کا امکان ہے کہ چونکہ قرض حسنہ کی کوئی لاگت نہیں، لٰہذا کاروباری حضرات بہت بڑی تعداد میں قرض حسنہ لینے کی طرف رجوع کریں - اس طرح بنک میں ایسی درخواستوں کا بے پناہ ہجوم ہو جائے گا - ایسی صورت میں بنک کو اختیار ہوگا کہ وہ اس سلسلے میں ان لوگوں کو ترجیح دیں جن کے ساتھ ان کے کاروباری روابط زیادہ ہیں - اسی طرح بنک کوئی اور معیار بھی مقرر کر سکتا ہے، جس پر درخواستوں کو رد یا قبول کیا جائے.

یہاں بجا طور پر یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ خود بنک کے لیے قرض حسنہ دینے کی کیا ترغیب ہے؟ اس سلسلے میں مندرجۂ ذیل امور مؤثر ثابت ہوں گے :-

(۱) مرکزی بنک کی طرف سے ضابطہ طے کیا جائے کہ ہر بنک بچت کھاتوں کا ایک حصہ قرض حسنہ کے لیے وقف کرے اور باقی کو (نقد ریزرو کے بعد) مضاربت یا شرکت کی بنیاد پر کسی نفع بخش

کاروبار میں لگائے ۔ بنک کو لوگوں کے سرمائے سے نفع کمانے کی یہ سہولت اس شرط پر دی جا سکتی ہے کہ بنک خود بھی قرض حسنہ کی سہولت کے لیے کچھ سرمایہ فارغ رکھے ۔ اگر کوئی بنک قرض حسنہ کی مقدار میں کمی کرے، یا بالکل ہی بند کر دے تو مرکزی بنک اسی تناسب سے اسے بچت کھاتوں میں رقوم رکھنے کے حق سے محروم کر سکتا ہے ؛

(۲) مرکزی بنک اپنے تاریخی کردار ''آخری دائن'' (Lender of the last resort) اور ''بنکوں کے بنک'' کے تحت تجارتی بنکوں کو قرض حسنہ کی سہولت دے گا ۔ مرکزی بنک کی طرف سے تجارتی بنکوں کو قرض حسنہ کی یہ سہولت اس مقدار پر معلق ہوگی جو تجارتی بنک عام لوگوں کو قرض حسنہ کے طور پر دیں گے ۔ اگر کوئی بنک اپنی کیفیت نقدی (Liquidity Position) کو بہتر بنانا چاہتا ہے تو اس کے لیے یہی مناسب ہوگا کہ وہ مرکزی بنک کی سہولتِ قرض حسنہ کو ہاتھ سے نہ جانے دے ؛

(۳) اسی طرح خود بنک کے کاروبار کے نقطۂ نظر سے گاھکوں کو قرض حسنہ کی سہولت فراہم کرنا اس کی ساکھ قائم کرنے کے لیے موزوں ہوگا ۔ بنکوں میں باہمی مسابقت کے لیے بھی قرض حسنہ کی سہولت ایک عامل کے طور پر کام کر سکتی ہے ۔

بنک کے وسائل سرمایہ : بنک اپنے کاروبار کے لیے مندرجۂ ذیل ذرائع سے سرمایہ فراہم کرے گا :-

(۱) **شرکائے بنک کا اپنا سرمایہ :** جس سے وہ بنک کا آغاز کریں گے ؛

(۲) **مضاربت کے کھاتے :** بنک کا دوسرا اہم ذریعہ مضاربت کھاتہ داروں کا سرمایہ ہوگا ۔ کھاتے مضاربت کے اصول پر کھولے جائیں گے ۔ ان کی کم سے کم مدت تین ماہ یا چھے ماہ رکھی جائے گی ۔ مدت معاہدہ ختم ہونے سے قبل رقم بنک سے واپس نہیں لی جا سکے گی ۔ کھاتہ دار اور بنک کی حیثیت مضارب اور رب المال کی ہوگی ۔ بنک اپنے تمام منافع میں سے مضارب کھاتہ داروں کے کل سرمائے پر منافع کا حساب لگائے گا اور اس میں ہر کھاتہ دار اس کو اس کے سرمائے کے تناسب سے شریک کرے گا، لیکن بنک کو نقصان کی صورت میں یہ نقصان کھاتہ داروں کا ہوگا، جو ان کے سرمائے کے تناسب سے وضع کیا جائے گا ؛

(۳) **بچت کھاتے :** بنک کا تیسرا اہم ذریعہ بچت کھاتوں میں رکھی ہوئی رقوم ہوں گی ۔ یہ بچت کھاتے ان لوگوں کے ہوں گے جو بنک سے مضاربت کر کے کسی قسم کا خطرہ مول نہیں لینا چاہتے اور ہر وقت اپنے پیسے کو نکلوانے کی آزادی برقرار رکھنا چاہتے ہیں ۔ ایسے لوگوں کا پیسہ بنک کے پاس قرض حسنہ کے طور پر ہوگا ۔ بنک ان کے سرمائے کا ایک حصہ مزید قرض حسنہ کے لیے رکھ کر باقی کو نفع بخش کاموں میں لگانے کا مجاز ہوگا ۔ بنک کو ایسے کھاتوں پر کسی قسم کی اجرت یا محنتانہ وصول کرنے کا حق نہیں ہوگا کیونکہ وہ ان رقوم کے ایک حصے کو نفع بخش کاموں میں لگا رہا ہوگا ؛

(۴) **تخلیق زر :** بنک اپنی ساکھ کے اعتبار پر تخلیق زر کا رائج الوقت عمل بھی کرے گا ۔ موجودہ زمانے میں بنک اعتبار کی بنا پر اپنے نقد اثاثوں سے کئی گنا زیادہ رقوم ربٰو پر قرض دے دیتے ہیں ۔ اصل میں تخلیق زر کا یہ عمل ربٰو کا مرہون منت نہیں بلکہ اس کی اصل لوگوں کی یہ عادت ہے کہ وہ سب کے سب اپنا سارا روپیہ یکمشت نہیں نکلواتے اور ان کا یہ یقین ہے کہ بنک کے پاس ان کا پیسہ محفوظ ہے اور وہ اسے ہر وقت لے سکتے ہیں ۔ یہ اعتبار بنکاری کی جان ہے ۔ اس کے بغیر موجودہ دور

میں ربائی بنک بھی نہیں چل سکتے ۔ غیر ربائی بنک کے لیے بھی ایسا اعتبار قائم کرنا لازم ہوگا؛ لہٰذا غیر ربائی بنک بھی تخلیق زر کا عمل جاری کر سکے گا اور اس سے اپنے وسائل میں اضافہ کر سکے گا ۔

مرکزی بنک : اسلامی ریاست میں تجارتی بنکوں کے ساتھ مرکزی بنک کا قیام بھی لازم ہوگا بلکہ صحیح بات تو یہ ہے کہ مرکزی بنک کے کنٹرول اور رهنمائی کے بغیر تجارتی بنک کا کامیابی سے چلنا ناممکن ہے ۔ اسلامی ریاست کا مرکزی بنک قریب قریب وہ تمام وظائف انجام دے گا جو کہ موجودہ دور کے مرکزی بنک انجام دیتے ہیں۔ مثال کے طور پر یہ معیشت میں قانون زر کی تخلیق کا واحد اجارہ دار ہوگا؛ یہ بنکوں کا بنک ہوگا، جس میں تمام بنک اپنے کھاتے کھولیں گے۔ یہ بنکوں کی آپس کی حساب فہمی کے لیے ''کلیرنگ ہاؤس'' (Clearing House) کا کام دے گا؛ یہ بنکوں کے لیے ''آخری دائن'' کے فرائض انجام دے گا: یہ ریاست کے ترقیاتی کاموں کے لیے سرمائے کی فراهمی کا اهم ذریعہ ہوگا اور معیشت میں زر اور اعتبار کی رسد کو کنٹرول کرے گا ۔ ان میں سے تقریباً تمام وظائف ایسے ہیں جو موجود دور میں صرف ربو کی شرح کو گھٹا بڑھا کے عمل میں آتے ہیں ۔

سوال پیدا ہوتا ہے کہ غیر ربائی مرکزی بنک اس اہم فریضے سے کیسے عہدہ برا ہو گا؟ ذیل میں ہم ان اقدامات کا ذکر کرتے ہیں جن کے ذریعے غیر ربائی مرکزی بنک معیشت میں زر اور اعتبار کی رسد کو مطلوبہ پیمانے پر رکھ سکتا ہے :-

(۱) شرکت یا مضاربت حصص کی خرید و فروخت؛

(۲) بنکوں کے نقد سرمائے کی شرح میں تبدیلی؛

(۳) بنکوں کے مرکزی بنک میں محفوظ سرمائے کی شرح میں تبدیلی؛

(۴) بچت کھاتوں میں نقد قرض حسنہ کے لیے سرمائے اور مضاربت کے لیے سرمائے کے تناسب میں رد و بدل؛

(۵) مرکزی بنک کی طرف سے تجارتی بنکوں کو ان کے قرض حسنہ کی بنیاد پر مزید قرض حسنہ دینے کی شرح میں تبدیلی؛

(۶) آخری دائن کی حیثیت سے تجارتی بنکوں کو قرض کی سہولتوں میں کمی بیشی؛

(۷) مضاربت کھاتہ‌دار اور تجارتی بنک کے درمیان شرح مضاربت میں تبدیلی؛

(۸) تجارتی بنک اور کاروباری حضرات کے درمیان شرح مضاربت میں تبدیلی؛

(۹) اخلاقی ترغیب؛

(۱۰) راست اقدام ۔

غیر ربائی بنکاری کے چند اہم مسائل : غیر ربائی بنکاری کا جو اجمالی خاکہ اوپر پیش کیا گیا ہے اس پر بہت سے سوالات وارد کیے جا سکتے ہیں ۔ ذیل میں ہم ان سوالات پر بحث کریں گے اور کچھ تجاویز پیش کریں گے، جن پر مزید گفت و شنید کی ضرورت ہے :-

(۱) موجودہ معیار دیانت اور نفع و نقصان کی تقسیم : غیر ربائی بنکاری پر سب سے بڑا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ موجودہ معیارِ دیانت کے ساتھ اگر کوئی بنک لوگوں سے شرکت و مضاربت کی بنا پر مالی لین دین کرے گا تو ایسے لوگوں کی تعداد بہت کم ہو گی جو دیانت‌داری سے اپنے حسابات کا انکشاف کریں گے اور زیادہ لوگوں کی خواهش ہوگی کہ وہ اپنے اصل منافع کو چھپا لیں ۔

اس میں شک نہیں کہ یہ اعتراض عملی

دنیا کے مشاہدے پر مبنی ہے اور اگر کوئی ایسا انتظام نہ کیا جائے جو لوگوں کو دیانت پر پابند کرے تو بنک کی کارکردگی خطرناک حد تک متاثر ہو سکتی ہے۔ اس کا اصل حل تو لمبے عرصے کی منصوبہ بندی کے ذریعے لوگوں کی ذہنی تربیت اور ایمانی حالت کا ارتقا ہے، لیکن اس نصب العین کے حصول تک کے درمیانی عرصے کے لیے مندرجۂ ذیل تجویز پر غور کیا جا سکتا ہے:-

حکومت تمام تجارتی شعبوں کے لیے ایسے معاشرتی مطالعے اور تجزیے کا مستقل بندوبست کرے جو کہ مارکیٹ کے اتار چڑھاؤ، بین الاقوامی تجارت، ملکی پیداوار، مزدوروں کی کارکردگی اور لاگت پیدائش جیسے عوامل و عناصر کو پیش نظر رکھ کر تمام کاروباروں کے متعلق رپورٹیں شائع کرنے کا ایک سلسلہ شروع کرے۔ یہ رپورٹیں ہفتہ وار، پندرہ روزہ یا ماہوار ہونی چاہیں اور ان کے ذریعے ہر کاروبار میں اوسط منافع کی شرح کا معیار مقرر کر دیا جائے، جو ہر اعتبار سے ایک معتدل معیار پر ہونا چاہیے، یعنی یہ نہ تو ایک بہت زیادہ مستعد آجر کا معیار ہو اور نہ ایک تن آسان اور بگڑے ہوئے آجر کا۔ اس شرح کو متعین کرتے وقت حکومت کم سے کم معیار نگرانی (minimum vigilance) کے اصول پر کام کرے، یعنی ہر کاروباری کے لیے لازم ہو کہ وہ بنک کے سرمائے پر ایک کم سے کم معیار کے مطابق نگرانی کرے اور اسے ضائع نہ کرے۔ یہ کم سے کم معیار کھلے طور پر شائع کیا جا سکتا ہے، جس میں ہر آجر کے لیے مختلف مواقع میں جس کم سے کم کاروباری صلاحیت کی ضرورت ہے، اسے بیان کیا جا سکتا ہے۔

بنک کے سرمائے کی واپسی کے وقت جو آجر اس اوسط منافع کی شرح سے کم شرح کا اعلان کرے اس کے حسابات کی تفصیلی چھان بین بنک کا فنی عملہ کرے۔ اگر پڑتال کے دوران میں پتا چلے کہ آجر نے بنک کے سرمائے پر کم سے کم نگرانی کا اصول استعمال نہیں کیا تو بنک اس کے اعلان کردہ منافع کو قبول کرنے سے انکار کر سکتا ہے۔ جھگڑے کی صورت میں ثالثی عدالتوں میں مقدمہ لے جایا جا سکتا ہے۔

اگر یہ ثابت ہو کہ منافع تو اصل میں اتنا ہی ہے جتنا کہ کاروباری ظاہر کر رہا ہے (یعنی وہ اخفا سے کام نہیں لے رہا) تو بنک کے لیے اس کے سوا کوئی چارہ نہ ہو گا کہ وہ اس ظاہر کردہ نفع میں سے بھی اپنا حصہ قبول کرے، لیکن آئندہ کے لیے بنک ایسے کاروباری کو سرمایہ فراہم کرنے پر پابندی لگا سکتا ہے۔ ایسے کاروباریوں کے نام بھی بنکوں کے گزٹ میں شائع کیے جا سکتے ہیں تاکہ دوسرے بنک ان سے ہوشیار رہیں۔

اسی طرح اگر کوئی کاروباری بنک کے سرمائے پر نقصان ظاہر کرے تو بھی بنک کو اختیار ہو گا کہ حسابات کی تفصیلی پڑتال کرائے۔ پڑتال کے دوران میں اگر کسی بد دیانتی، اخفا یا عدم خلوص کا ثبوت مل جائے تو بنک کو اختیار ہو گا کہ وہ کاروباری کے ظاہر کردہ حسابات کو ماننے سے انکار کر دے۔ اس صورت میں سارا نقصان اس کاروباری کو برداشت کرنا پڑے گا۔

بددیانتی، حسابات میں گڑ بڑ، مال کے ضیاع کی دانستہ کوشش، وغیرہ اقدامات کو قانوناً سخت سزا کا مستوجب بھی قرار دیا جا سکتا ہے تاکہ لوگ ان کی طرف راغب نہ ہوں۔

یہ بات بھی اہم ہے کہ جن صورتوں میں کسی کاروباری کے حسابات کی پڑتال کی ضرورت پیش آئے گی، وہ حسابات اس کاروباری شخص کے اخراجات پر جانچے جائیں گے تاکہ بنک کے اخراجات بھی کم سے کم رہیں اور لوگ بھی اس بوجھ سے

بچنے کے لیے حسابات میں گڑ بڑ نہ کریں .

(۲) بچت کی رسد : غیر ربائی بنک پر یہ اعتراض بھی کیا جا سکتا ہے کہ ربٰو نہ ملنے کی صورت میں لوگ بنک میں اپنی بچتیں نہیں رکھا کریں گے کیونکہ اب ان کے لیے اس کے علاوہ کوئی چارہ نہیں رہے گا کہ وہ یا تو انھیں بچت کھاتے میں رکھیں اور کوئی ربٰو نہ کمائیں، یا پھر مضاربت کی بنیاد پر رکھیں اور نقصان کا خطرہ مول لیں اور ہر وقت رقم نکلوانے کی سہولت سے دستکش ہو جائیں؛ لہٰذا عام لوگ بنک میں اپنی بچتوں کو رکھنے سے احتراز کریں گے .

در اصل یہ خطرہ پے در پے غلطیوں کا نتیجہ ہے ۔ اول تو یہ بات ہی طے نہیں کہ لوگ بچت ربٰو کمانے کے لیے کرتے ہیں ۔ بچت کے بہت سے محرکات ہیں، جن میں سے ربٰو صرف ایک ہے بلکہ خود مغربی معاشرے میں جمع کیے گئے اعداد و شمار کی روشنی میں پتا چلتا ہے کہ شرح سود میں تبدیلی سے بچتوں کے معیار پر کوئی قابل لحاظ اثر نہیں پڑتا (زر اور اعتبار کمیشن رپورٹ، نیو یارک ۱۹۶۴ء، ص ۱۳ تا ۲۱؛ نیز ریڈ کلف کمیٹی رپورٹ، مطبوعۂ لنڈن، ص ۵۶) .

دوم، اگر کسی معیشت میں ربٰو کے تمام راستے بند ہو جائیں تو اس جدید دور میں لوگ اپنی بچتوں کا کیا کریں گے؟ ان کے لیے تین ہی راستے کھلے ہیں: یا تو وہ کاروبار کرلیں، یا انھیں مضاربت یا شرکت کی بنیاد پر بنک کو دے دیں، یا پھر بنک میں امانت قرض حسنہ کے طور پر رکھ دیں ۔ اس کے علاوہ کوئی اور صورت ممکن نہیں ۔ ہم نہیں سمجھتے کہ اس دور میں کوئی شخص اپنی بچت کو گھر میں گڑھا کھود کر اس میں دبا دے گا، خاص طور پر ایک اسلامی معیشت میں، جہاں کاروبار کی بہت ترغیب ہے اور حضور صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے لوگوں کو اپنا سرمایہ کاروبار میں لگانے کی طرف توجہ دلائی ہے (دیکھیے نیچے بذیل ”ترقی کے معاشی عوامل“) .

(۳) ہنڈیوں میں کٹوتی : واجب الوصول ہنڈیوں میں رائج الوقت کٹوتی صریحًا ربٰو ہے ۔ ایک غیر ربائی بنک اس معاملے میں کیا رویہ اختیار کرے گا؟ کیا وہ ہنڈیوں کو بھنانے کا دستور ہی رائج نہ کرے گا، یا ان کو پوری رقم پر (بغیر کٹوتی کے یا قرض کے حسنہ کے طور پر) بھنایا جا سکے گا؟ اگر یہ قرض حسنہ ہی ہے تو کیا بنک ان تمام مطالبات سے عہدہ برا ہو سکے گا جو اس سلسلے میں اس کے گاھکوں کی طرف سے اس پر کیے جائیں گے؟

اس کا ایک جواب تو وہی ہے جو اوپر بیان ہوا ہے، یعنی بنک اس کو ایک خدمت خلق سمجھ کر قرض حسنہ کے طور پر پوری رقم کے عوض بھنانے کا بندوبست کرے گا؛ لیکن معاشی نقطۂ نظر سے یہ بات بہت زیادہ دل کو نہیں لگتی؛ لہٰذا ایک دوسری تجویز یہ ہے کہ بنک واجب الوصول ہنڈیوں کو بھنانے کا انتظام کریں اور اس میں جو کٹوتی مقررہ شرح سے کی جائے وہ بنک کے لیے قرض حسنہ کے طور پر ہو اور بنک اسے اس تناسب سے استعمال کرے جس تناسب سے اس نے کسی گاھک کو ہنڈی کے ذریعہ مالی مدد دی ہے ۔ مثال کے طور پر اگر کٹوتی کا نرخ دس فیصد ہے اور ایک ہنڈی برائے ۱۰۰۰ روپے تین ماہ کے بعد واجب الوصول ہے، تو بنک آج ۹۰۰ روپے نقد ادا کرے، جو کہ گھر یا بنک کی طرف سے اس شخص کو تین ماہ کے لیے قرض حسنہ ہے اور اس کے ساتھ ہی اس حسن سلوک کے جواب میں وہ شخص بنک کو ۱۰۰ روپے ۲۷ ماہ $\left(\frac{900 \times 3}{100}\right)$ تک کے لیے قرض حسنہ کے طور پر دے، جسے بنک یہ مدت گزرنے کے بعد شخص مذکور کو

واپس کر دے ۔ قرض حسنہ کی یہ مدت کٹوتی کی شرح اور بل کی مدت کے حساب سے طے ہونی چاہیے۔ یہ ایک باہمی احسان کا معاملہ ہے، جس میں شرعی اعتبار سے کوئی نقص معلوم نہیں ہوتا۔

۴۔ صارفین کے قرضے: مذکورۂ بالا غیر ربائی بنک میں صارفین کی ضروریات کے قرضوں کا ذکر نہیں آیا ۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ صارفین کو ضروریات کے لیے قرض حسنہ دینے کا کیا طریقہ ہو گا ؟ عام طور پر صارفین کی تعداد بہت زیادہ اور ان کے مطلوبہ قرض کی رقم بہت قلیل ہوتی ہے ۔ علاوہ ازیں انھیں یہ قرض روزمرہ ضروریات کے لیے درکار ہوتا ہے؛ لہٰذا ایک تجارتی بنک کو ان بے‌شمار چھوٹے چھوٹے گاھکوں سے قرض حسنہ کی بنیاد پر معاملہ کرنے میں بےحد دشواری لاحق ہو سکتی ہے ۔ اس سلسلے میں ایک تجویز یہ پیش کی گئی ہے کہ غیر ربائی صارفین کے سٹورز (stores) ان کو قرض حسنہ دینے کا بندوبست کریں ۔ یہ سٹور عام لوگوں کو قرض حسنہ کی ضروریات فراہم کریں گے اور اس قرض حسنہ کے تناسب سے تجارتی بنک ان سٹورز کو قرض حسنہ دیں گے ۔ بعض صورتوں میں تجارتی بنک ان سٹورز کے ساتھ مضاربت بھی کر سکتا ہے ۔ اس کا انحصار اس مدت پر بھی ہے جس کے لیے کسی سٹور کو بنک سے روپیہ درکار ہو۔

۵۔ ضمانت برائے اصل نفع و نقصان: اس سلسلے میں حسب ذیل سوالات اٹھائے جاتے ہیں :

(۱) کیا حکومت کے لیے یہ جائز ہے کہ وہ یہ ضمانت دے کہ اگر غیر سودی بنک کو نقصان اٹھانا پڑے تو اس صورت میں بھی عندالطلب کھاتے داروں کا پورا سرمایہ محفوظ رہے گا (چاہے حکومت کو اپنے پاس سے ادا کرنا پڑے) ؛

(۲) کیا بنک کو نقصان ہونے کی صورت میں حکومت ان کھاتے داروں کے نقصان کی تلافی کرے گی جنھوں نے اپنی رقوم بنک میں نفع و نقصان میں حصہ داری کے اصول پر رکھی تھیں؛

(۳) اگر ایک خاص شرح سے کم نفع ہو تو کیا حکومت اس کمی کی (الف) ہر حال میں تلافی کرے گی، یا (ب) اس حال میں تلافی کرے گی جب یہ نقصان کسی اتفاقی یا قدرتی وجہ سے ہوا ہو، یا (ج) اس حال میں تلافی کرے گی کہ اس کی وجہ یا تو حکومت کی پالیسی ہو یا غیر متوقع ملکی یا بین الاقوامی عوامل؛

اگر اس قسم کی ضمانتیں دی جا سکتی ہیں تو کیا یہ ضمانتیں حکومت کے بجائے بیمہ کمپنی بھی دے سکتی ہے؟

سوالات کے انداز سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ اس مفروضے پر کیے گئے ہیں کہ شرکت و مضاربت کی شکل میں بنکاری پر لوگوں کا اعتماد قائم رکھنے کے لیے حکومت کسی طرح سے یہ ضمانت دے دے کہ ایسے نئے تجربے میں کسی نقصان کا احتمال نہیں ۔ اس سلسلے میں حسب ذیل معروضات قابل توجہ ہیں:

(۱) جہاں تک بنکاری کے لیے نئے نظام پر اعتماد قائم کرنے کا تعلق ہے اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا، بلکہ اگر یہ اعتماد نہ ہو تو بنکاری کا تجربہ سرے سے آزمایا ہی نہیں جا سکتا ۔ اعتماد کی صرف یہی ایک صورت نہیں کہ حکومت اصل زر کے تحفظ یا نقصان نہ ہونے کی بدیہی ذمہ داری اپنے سر لے ۔ آج کل کاغذ کے کرنسی نوٹ گردش میں ہیں۔ جب اول اول یہ گردش میں آئے تو انھیں سونے چاندی میں تبدیل کرایا جا سکتا تھا ۔ آہستہ آہستہ حکومتوں نے یہ تبادلہ بالکل ختم کر دیا ۔ اب محض رسم کے طور پر ہر نوٹ پر تبادلے کی ضمانت کے الفاظ لکھے ہوتے ہیں۔ اگرچہ یہ نوٹ سونے چاندی میں تبدیل نہیں کیے جا سکتے، تاہم نوٹ پر مرتسم

الفاظ بہرحال ایک ضمانت فراہم کرتے ہیں ۔ اسی طرح کی ضمانت کی ایک مثال زر کی تاریخ میں یہ واقعہ ہے کہ جب ہٹلر کے بعد جرمنی میں قیمتیں دس لاکھ گنا تک چڑھ گئیں تو لوگ بوریوں کی بوریاں مارک کی لیے پھرتے تھے، لیکن کوئی چیز نہ خرید سکتے تھے۔ اس وقت کی حکومت نے تمام موجودہ کرنسی کو ختم کر دیا اور ایک نیا سکہ، جس کا نام رینٹن مارک Renten Mark تھا، جاری کیا اور اعلان کیا کہ اس سکے کے پیچھے پورے ملک کی زمین ضمانت ہے (*An Outline of Money* : Crowther، ص ۶)۔ ظاہر ہے کہ یہ ایک لفظی کھیل تھا، لیکن اس ضمانت سے لوگوں کا اعتماد نئی کرنسی پر قائم ہو گیا ۔ للہذا غیر ربائی بنکاری میں بھی حکومت کو لازم ہو گا کہ وہ مجمل الفاظ میں تمام نظام کی کامیابی کی ضامن بنے، تمام ربائی کاروبار سختی سے بند کرے اور قانون کے پورے تحفظ کے ساتھ اس نظام کو رائج کرے ۔ ان اقدامات سے لوگوں کا اعتماد قائم کیا جا سکتا ہے ۔

(۲) رہا یہ سوال کہ حکومت اصل زر، نفع کی ایک خاص مقدار، یا نقصان کے واقع نہ ہونے کی ضمانت دے تو یہ سارے معاملے کو ربائی رنگ دے گا، جس میں کہ ہم آج کل مبتلا ہیں۔

(۳) تاریخ اسلام میں ایسے نقصانات کی تلافی کا ایک انتظام ملتا ہے اور اگر ضروری ہو تو اس انتظام کو دوبارہ رائج کیا جا سکتا ہے ۔ اس کی اجمالی شکل یہ ہے کہ جس شخص کو اپنے نقصان کی تلافی مقصود ہو، وہ بیت المال کو اس کی درخواست دے اور اس درخواست میں اپنے تمام مالی کوائف اور مدد کے استحقاق کی وجوہ تفصیل سے بیان کرے ۔ پھر بیت المال اپنے وسائل کی حد تک (نہ کہ پورے نقصان کی حد تک) اس کی اعانت کر دے؛ لیکن یہ اعانت ہر معاملے میں اس کا استحقاق ثابت ہونے کے بعد ہی کی جا سکے گی ۔ اس میں کوئی بالمقطع قسم کی ضمانت نہیں دی جا سکتی۔

(۴) ہاں، اگر کوئی شخص اپنے سرمائے کے تحفظ کے لیے اسلامی اصولوں پر استوار ایک باہمی انشورنس کمپنی (Mutual Insurance Company) میں اپنے سرمائے کا بیمہ کرا لیتا ہے تو یہ ایک جائز صورت ہے ۔ اس صورت میں اس شخص کو بیمہ کمپنی کو ایک پریمیم الگ سے دینا ہو گا۔ یہ ضمانت بنک کی طرف سے نہ ہوگی، البتہ بنک اس کا واسطہ بن سکتا ہے کہ ایسے تمام کھاتہ داروں کا پریمیم ایک گروپ کی شکل میں کمپنی کو ادا کر دے ۔ نقصان کی صورت میں صرف نقصان کی حد تک کمپنی وہ نقصان پورا کرے گی اور اگر اصل زر محفوظ رہے تو کمپنی کے ذمے کوئی حق کسی فرد کا ثابت نہیں ہو گا ۔

۶ ۔ قرضوں کا نیلام : بعض ماہرین کا خیال ہے کہ بنک لمبے عرصے کے لیے پیداواری قرضوں پر مقررہ شرح سے سود لینے کے بجائے اپنے قرضوں کا نیلام کریں ۔ اس کی فرضی مثال یہ ہے کہ بنک 'الف' کے پاس دس کروڑ روپیہ لمبی مدت کے لیے قرض دینے کو دستیاب ہے ۔ بنک مدت اور رقم کے لحاظ سے اسے مختلف اجزا میں تقسیم کر دیتا ہے، جیسے :-

پچاس لاکھ روپیہ ۳ سال کے لیے
پچاس لاکھ روپیہ ۷ سال کے لیے
ایک کروڑ روپیہ ۵ سال کے لیے
پچیس پچیس لاکھ کے آٹھ اجزا دس دس سال کے لیے اور
دو کروڑ روپیہ چار سال کے لیے ۔

بنک ٹنڈر طلب کرتا ہے کہ جو شخص مقررہ مدت گزارنے کے بعد سرمایہ اور سرمائے کا زیادہ سے زیادہ نفع فیصد دینے کی پیش کش کرے گا، اسے یہ رقم دے دی جائے گی۔

یہ معاملہ اول تا آخر ایک ربائی معاملہ ہے۔ عام ربائی معاملے اور اس میں صرف اتنا فرق ہے کہ یہاں ربو کی شرح مدیون مقرر کر رہا ہے۔

اس طرح کا کوئی اقدام صرف اسی صورت میں جائز ہو سکتا ہے کہ ٹنڈر میں مدیون اپنے نفع کا جو حصہ بنک کو دینے کا پابند ہو اس کا اظہار کرے، یعنی یہ اصل زر پر نہ ہو بلکہ متوقع نفع کا کوئی حصہ ہو۔ اس طرح کا کوئی ٹنڈر بنک کے لیے اسی صورت میں سود مند ہو سکتا ہے جب خود نفع کا کوئی یکساں تصور سب کے لیے استعمال کیا جا سکے؛ لٰہذا اگر بنک یہ طے کر دے کہ لاگت پیدائش میں کون کون سے عناصر ہوں گے اور نفع کا تعین کیسے کیا جائے گا تو پھر بعض صورتوں میں تقابل ممکن ہوگا۔ ان صورتوں میں بہت سے دوسرے عوامل از قسم کاروباری تجربہ، ماضی کی کارکردگی، بنک اور کاروبار کے باہمی تعلقات، ضمانت، مدت واپسی، وغیرہ بھی نظر انداز نہیں کیے جا سکیں گے۔

اسلامی معیشت میں بیمہ کاری

ناگہانی آفات و مصائب ہر متمدن معاشرے میں انسان کے لیے لمحۂ فکریہ رہی ہیں اور انسان قدیم زمانے سے ان آفات کے نقصانات کو کم سے کم کرنے کے لیے پریشان رہا ہے؛ چنانچہ تمام متمدن معاشروں میں بیمے کا کوئی نہ کوئی تصور موجود رہا ہے۔ قدیم یونانی تہذیب میں بحری تجارت کے نقصانات کا مقابلہ کرنے کے لیے "تجارتی قرضوں" کا ایک نظام موجود تھا، جس میں بعض اشخاص تجارتی جہازران کو ایک رقم رائج الوقت شرح سود سے زائد شرح پر قرض دیتے تھے۔ جہاز کے بخیریت اپنی منزل پر پہنچنے پر یہ رقم جہازران کا کوئی وکیل مع سود کے واپس کر دیتا تھا اور راستے میں کوئی حادثہ پیش آ جانے اور جہاز کا مال و اسباب تباہ ہو جانے کی صورت میں قرض خواہ کا اپنی رقم پر دعوٰی بھی باطل ہو جاتا تھا (*Ency. Britannica*، ۱۴ : ۶۵۶)۔ جدید انشورنس اس قدیم یونانی نظام سے ماخوذ معلوم ہوتی ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ تب قرض کی رقم نقصان سے پہلے دی جاتی تھی اور اب نقصان ہونے کے بعد۔

اس طرح قدیم عرب معاشرے میں بھی ناگہانی مصیبتوں کا مقابلہ کرنے کے لیے عاقلہ کا نظام رائج تھا۔ اسلام سے قبل عربوں کے معاشرے میں قبائلی نظام رائج تھا اور قبائل کے درمیان جنگ و جدال، لوٹ مار اور قتل و غارت عام رہتی تھی۔ چونکہ اس لوٹ مار میں ناگہانی نقصانات کسی بھی شخص کے لیے تباہ کن ہو سکتے تھے اور کسی ایک شخص کے لیے یہ ممکن نہ تھا کہ وہ قبیلے کے اجتماعی تحفظ کے بغیر زندہ بھی رہ سکے، لٰہذا تمام افراد کے باہمی مفاد کے تقاضے کے پیش نظر قبیلے کے افراد ایک دوسرے کے محافظ اور ضامن بن کر رہتے تھے۔ قبائلی عصبیت اتنی قوی تھی کہ قبیلے کے ایک شخص پر حملہ تمام قبیلے پر حملہ تصور کیا جاتا تھا۔ اس طرح ایک شخص کے نقصان کو قبیلے کے ہر شخص کا نقصان سمجھا جاتا تھا۔ جنگ و جدال کی اس آگ کو ٹھنڈا رکھنے کے لیے عربوں میں دیت کا قانون رائج تھا۔ اگر ایک قبیلے کا کوئی شخص کسی دوسرے قبیلے کے شخص کے ہاتھوں مارا جاتا تو قاتل کے قبیلے پر لازم تھا کہ یا تو وہ مقتول کے قبیلے کو دیت دے ورنہ جنگ یا لوٹ مار کے خطرے کے لیے تیار ہو جائے۔ ارتقائی طور پر یہ دیت انسانی جان کے لیے سو اونٹ کے برابر طے پائی تھی۔ اس طرح کم تر نقصانات کے لیے دیت کی شرحیں مختلف تھیں۔ ایسے موقعوں پر جس قبیلے کو دیت دینا پڑتی تھی اسے عاقلہ کہا جاتا اور اس عاقلہ کے تمام افراد مل کر اس دیت کی ادائی کرتے۔ عام طور پر یہ ادائی تین سال کے اندر اندر کی جاتی۔

اس کا جہاں یہ فائدہ تھا کہ ہر قبیلہ اپنے افراد کی نقل و حرکت پر نگاہ رکھتا تھا تاکہ کوئی ایک فرد تمام قبیلے پر کسی مصیبت کا باعث نہ بنے، وہاں یہ بھی تھا کہ اگر کسی ایک شخص پر دیت ادا کرنے کی مصیبت آ ھی جائے تو اسے سب مل کر ادا کریں ۔ عاقلہ کا یہ تصور حضور صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے زمانے میں رائج تھا اور حضور صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے اسے چند ترمیمات کے ساتھ قبول کر لیا (رك بہ عاقلہ).

بیمہ کا موجودہ تصور: جدید دور میں بیمہ فریقین کے درمیان ایک معاھدے کا نام ہے، جس میں ایک فریق (بیمہ کمپنی) دوسرے فریق (بیمہ کرانے والے) کے ایک نامعلوم نقصان کے واقع ہونے پر ایک مقررہ رقم ادا کرنے کا ذمہ لیتا ہے اور اس کے بدلے دوسرا فریق ایک مقررہ رقم اقساط (پریمیم) کی شکل میں اس وقت تک ادا کرنے کا عہد کرتا ہے جب تک کہ وہ نامعلوم نقصان واقع نہ ہو جائے۔ یہ نامعلوم نقصان انسانی موت، مال کے اتلاف، آگ یا حادثات وغیرہ کی شکل میں ظاہر ہو سکتا ہے ۔ بیمہ کمپنیاں ان اقساط کو جو مختلف لوگ ادا کرتے ہیں، عام طور پر سودی کاروبار میں لگا دیتی ہیں اور اس کی آمدنی سے ان نقصانات کی تلافی کرتی ہیں جنھیں پورا کرنے کا اس نے عہد کیا ہوتا ہے ۔ انسانی زندگی کے بیمے کی صورت میں عام طور پر ادائی مرحوم کے ورثا میں سے اس شخص کو کی جاتی ہے جسے بیمہ کرانے والے نے اپنی زندگی میں خود نامزد کر دیا ہو۔

اگر کوئی شخص چند اقساط کی ادائی کے بعد مزید قسطیں نہ دے تو اس کی پہلے سے دی گئی قسطیں کمپنی کے حق میں ضبط تصور کر لی جاتی ہیں ۔ اسی طرح اگر کوئی شخص اپنی پالیسی چھوڑنا چاہے تو کمپنی اس کی رقم کا ایک حصہ (Cash Surrender Value) واپس کرتی ہے اور بقایا ضبط کر لیتی ہے ۔ انسانی زندگی کے بیمے کی صورت میں اگر مقررہ مدت گزرنے کے بعد بھی بیمہ کرانے والا زندہ رہے تو کمپنی اس کو تمام رقم مع سود کے واپس کرتی ہے۔ اسی طرح اگر وہ نقصان پہلی ھی قسط دینے کے بعد پیش آ جائے جس کے خلاف بیمہ کرایا گیا تھا تو کمپنی پر طےشدہ پوری رقم ادا کرنا لازم آتا ہے ۔

موجودہ بیمہ کاری کی شرعی حیثیت: شرعی حیثیت سے انشورنس کی موجودہ شکل پر حسب ذیل اعتراضات وارد ہوتے ہیں اور ان پر اس دور کے علما کا اجماع ہے :-

(۱) بیمے کے معاھدے میں جس خطرے کے خلاف بیمہ کیا جاتا ہے وہ ایک نامعلوم واقعہ ہوتا ہے، جس کے بارے میں یقینی طور پر نہیں کہا جا سکتا کہ وہ پیش بھی آئے گا یا نہیں اور اگر آئے گا تو اس میں اصل نقصان کتنا ہو گا؟ یہی بات اسے قمار کی ایک شکل بنا دیتی ہے۔ قمار کی تعریف یہ ہے کہ یہ ایک ایسا باھمی معاھدہ ہوتا ہے جس میں ایک فریق کسی نامعلوم واقعے کے پیش آنے پر کوئی رقم یا اس کے متبادل کوئی چیز دوسرے فریق کو دینے کا وعدہ کرتا ہے (*Oxford English Dictionary*، بذیل Wager) اور قمار شریعت میں حرام ہے؛

(۲) بیمے کا معاھدہ ایک ایسا معاھدۂ بیع ہے جس میں ایک فریق دوسرے فریق کے ہاتھ تامین خطر (Risk Coverage) فروخت کرتا ہے (مصلح الدین: *Insurance and Islamic Law*، ص ۱۷۱) اور دوسرا فریق اس کے لیے ایک مقررہ رقم (Premium) ادا کرنے کا عہد کرتا ہے ۔ شریعت میں بیع کی کئی قسمیں ہیں ۔ ان میں سے ایک قسم بیع الصرف ہے، جس میں نقدی کا تبادلہ ہوتا ہے۔ بیمے کا معاھدہ بیع الصرف کے ضمن میں آتا ہے اس میں دونوں فریق ... کا

تبادلہ ہی کرتے ہیں، لیکن شریعت نے بیع الصرف کی صرف اس صورت کو جائز رکھا ہے جس میں دونوں فریق برابر برابر مقداروں میں اور دست بدست تبادلہ کریں (An Outline of money : G. Crowther، ص ٦) - بیمے کی شکل میں یہ دونوں شرطیں پوری نہیں ہوتیں؛ اوّل یہ کہ ایک فریق (بیمہ کرنے والا) جس وقت اپنی قسط ادا کرتا ہے تو دوسرا فریق اسے دست بدست اس کو نہیں دیتا بلکہ کسی دوسرے وقت پر دینے کا وعدہ کرتا ہے - یہ نقد ادائی کی شرط کی خلاف ورزی ہے؛ دوسرے یہ کہ اگر نقصان ہو جائے تو بیمہ کرنے والے نے خواہ کتنی ہی قسطیں دی ہوں بیمہ کمپنی کو پہلے سے مقررہ شدہ پوری رقم ادا کرنا لازم آتی ہے - اس طرح مقداروں میں برابری کا اصول بھی ٹوٹ جاتا ہے - انسانی زندگی کے بیمے کی صورت میں اگر مقررہ مدت کے اندر موت واقع نہ ہو تو بیمہ کمپنی پوری اقساط مع سود کے واپس کرتی ہے - یہ کھلا ہوا ربائی معاملہ ہے .

چونکہ موجودہ بیمہ بیع الصرفؑ کا ایک معاہدہ ہے اور چونکہ اس میں نقد تبادلہ اور برابر مقداروں کے شرعی اصول ٹوٹتے ہیں، لٰہذا شریعت کی نظر میں یہ ایک ربائی معاہدہ ہے اور حرام ہے؛

(۳) انسانی زندگی کے بیمے کی شکل میں موت ہونے کی صورت میں بیمہ کمپنی مرحوم کے مقرر کردہ وارث کو بیمے کی رقم ادا کرتی ہے- یہ بات شریعت کے قانون وراثت کے خلاف ہے - اصولاً یہ رقم مرحوم کے باقی اثاثوں کے ساتھ شامل کر کے تمام ورثا میں شریعت کے مطابق تقسیم ہونی چاہیے - اس کا کسی ایک شخص کو مل جانا شرعاً جائز نہیں؛

(۴) بعض اقساط کی ادائیگی کے بعد بیمہ پالیسی کی چھڑوائی (surrender) یا اقساط کی یک طرفہ بندش پر دی گئی اقساط کی ضبطی میں بیمہ کمپنی غصب کی مرتکب ہوتی ہے، جو اکل بالباطل کے ضمن میں آتا ہے - کمپنی کو یہ حق کسی شرعی قانون کے تحت حاصل نہیں ہوتا کہ وہ دی گئی اقساط کو مکمل یا جزوی طور پر ضبط کرے؛

(۵) بیمہ کمپنیاں لوگوں کے سرمائے کو سودی کاروبار میں لگاتی ہیں - یہ بات معلوم ہونے کے بعد بیمہ کروانا تعاون علی الاثم والعدوان کی زد میں آتا ہے اور مسلمانوں کے لیے جائز نہیں کہ ایک گناہ کے کام میں معاون بنیں .

بیمے کی اسلامی شکل :اس میں کلام نہیں کہ بیمے کا تصور انسانی ہمدردی اور فلاح پر مبنی ہے - یہی وجہ ہے کہ ہر متمدن معاشرے میں اس کی کوئی نہ کوئی شکل موجود رہی ہے؛ لٰہذا اگر بیمے کی رائج الوقت شکل شرعاً جائز نہیں تو شریعت کے ڈھانچے میں رہتے ہوئے اس مفید انسانی ادارے کو کیسے برقرار رکھا جا سکتا ہے؟

اس سے قبل یہ اشارہ کیا جا چکا ہے کہ حضور صلّی اللہ علیہ وسلّم نے عرب میں رائج عاقلہ کے نظام کو قبول فرمایا - اس دور میں بھی ہم اسی نظام کی روشنی میں بیمے کا بندوبست کرسکتے ہیں:-

اول یہ کہ عاقلہؑ کسی منفعت بخش کاروبار کا نام نہ تھا؛ چنانچہ سب سے پہلے تو تجارتی بنیادوں پر نفع کمانے والی بیمہ کمپنی کو ختم کر کے اسے باہمی تعاون کے تصور کے ساتھ وجود میں لانا ہوگا - اسلامی ڈھانچے میں بیمے کے لیے معاہدہ بیمہ کمپنی اور بیمہ کرانے والے کے درمیان نہیں ہوگا بلکہ اس میں وہ سب لوگ اکھٹے ہو کر ایک ادارہ قائم کریں گے جو نقصانات کے لیے ایک دوسرے کے معاون بننا چاہتے ہوں - اس کے تمام ارکان ایک دوسرے کے معاہد ہوں گے اور ہر رکن دوسرے کا وکیل اور ضامن ہوگا - اس طرح بیمہ صحیح معنوں میں ایک اجتماعی ادارہ بن سکتا ہے؛

دوم یہ کہ سب ارکان اس مقصد کے لیے ایک

مقررہ رقم اس ادارے میں ادا کریں گے اور یہ ادائی ھبہ (بخشش) مع تملیک و قبضہ کے طور پر ھوگی، نہ کہ امانت کے طور پر؛

سوم یہ کہ بیمے کا یہ ادارہ جن لوگوں کے باھمی تعاون کے اصول پر قائم کیا جائے گا، اگر ان میں سے کسی بھی شخص کا کوئی ایسا نقصان واقع ھو جائے جس کے تحفظ کے لیے یہ ادارہ قائم کیا گیا تھا، تو وہ اس شخص کے اصل نقصان کی تلافی کرے گا۔ یہ تلافی اموال کی صورت میں آسانی سے طے کی جا سکتی ھے، البتہ جانی نقصان کی صورت میں اس کا تخمینہ لگانا ایک مشکل امر ھوگا؛ چنانچہ اس کے لیے طے کیا جا سکتا ھے کہ اگر کوئی شخص اپنی طبعی عمر (جو کہ اوسطًا ۶۰ سال مقرر کی جا سکتی ھے) سے قبل فوت ھو جائے تو ایک مقررہ رقم تمام افراد کے اجتماعی فنڈ سے منتقل کر کے ادارے کی طرف سے اس کے زیر کفالت وارثوں میں تقسیم کر دی جائے؛

چہارم یہ کہ اگر کسی سال ارکان کے نقصانات ان کے ادا کردہ چندوں سے زیادہ ھوں تو تمام ارکان ایک مقررہ نسبت سے زائد نقصانات کی ادائی کے لیے مزید چندہ ادا کرنے کے پابند ھوں گے، لیکن اگر کسی سال ادا کردہ چندے نقصانات سے زائد ھوں تو تمام ارکان نقصانات کی ادائی کے بعد جو کچھ بچ رھے اسے باھم تقسیم کر سکیں گے؛

پنجم یہ کہ اس ادارے کو محکم بنیادوں پر استوار کرنے کے لیے نقصانات کی ادائی کے بعد ارکان کے چندوں میں سے ایک حصہ بطور محفوظ رقم (ریزرو فنڈ) رکھا جا سکتا ھے، جسے نہ صرف شرکت و مضاربت کی بنیاد پر کاروبار میں لگایا جا سکتا ھے بلکہ اس پر ملنے والے نفع کو ارکان کے درمیان ان کے چندوں کی نسبت سے بانٹا بھی جا سکتا ھے؛

ششم یہ کہ نقصانات کے تخمینے، حسابات کی جانچ پڑتال، ادارے کے روز مرہ انتظامات، وغیرہ تمام ارکان یا ان کے معتمد علیہ نمائندوں کے باھمی مشورے سے طے پائیں؛

ھفتم یہ کہ حکومت اس ادارے کے کامیابی سے چلنے کی ضمانت دے تاکہ لوگ اس پر اعتماد کر کے آگے بڑھیں اور اس کام کو فروغ دیں؛

ھشتم یہ کہ اگر کوئی رکن دوران سال اپنا چندہ واپس لینا چاھے تو اس کے لیے قواعد و ضوابط وضع کیے جا سکتے ھیں، جن کی رو سے نہ تو یہ ادارہ غصب کا مرتکب ھو اور نہ کوئی رکن یکایک اپنا سرمایہ نکال کر ادارے کی مالی حالت کو ایسا نقصان پہنچا سکے جو کہ باقی ارکان کے مفادات کے منافی ھو۔

مالیاتِ عامہ

اسلامی حکومت کے مالیات عامہ میں بیت المال کا ادارہ ایک مرکزی حیثیت کا حامل ھے۔ حضور صلّی اللہ علیہ و سلّم کے دور میں بیت المال کا تصور بنیادی طور پر موجود تھا، لیکن اس نام کا ادارہ خلفاے راشدین کے دور میں باضابطہ طور پر قائم کیا گیا۔ اس زمانے کے حالات کے مطابق بیت المال بیک وقت ملکی خزانے، مرکزی بنک، کفایت عامہ اور اجتماعی تحفظ کی خدمات انجام دیتا تھا۔ ریاست کے تمام محاصل بیت المال میں داخل کر دیے جاتے اور وھیں سے اس کے تمام اخراجات پورے کیے جاتے تھے۔ بیت‌المال کا حساب کتاب رکھنے کے لیے باقاعدہ خازن اور دیگر عملہ مقرر ھوتا تھا۔

خلفاے راشدین کے عمل سے بیت المال کا جو تصور امت مسلمہ میں رائج ھوا ھے اس کے تحت بیت المال ایک مقدس ادارہ قرار پایا ھے، جس کے تمام محاصل امت مسلمہ کی ملکیت اور امانت متصور ھوتے ھیں اور ان میں انتظامیہ کے سربراہ (خلیفہ) یا بیت‌المال کے سربراہ (خازن)، کسی کو بھی، کلی یا

حتمی اختیارات حاصل نہیں۔ خلیفہ کی حیثیت بیت المال کے لیے یتیم کے ولی سے زیادہ نہیں کہ اگر حاجت مند ہو تو بقدر حاجت لے لے اور اگر صاحب حیثیت ہو تو رکا رہے (ابو یوسف : کتاب الخراج، اردو ترجمہ، ص ۳۷۳) ۔ خلفاے راشدین بیت المال کے بارے میں بے حد حساس تھے اور ان کے دور کی بہت سے مثالوں سے پتا چلتا ہے کہ وہ ذاتی املاک اور بیت المال کی املاک میں بہت باریکی کے ساتھ امتیاز کرتے تھے۔

اسلامی ریاست میں بیت المال کے محاصل و مصارف کے بارے میں ملک کی انتظامیہ مکمل طور پر جوابدہ ہے ۔ اس احتساب میں جہاں یہ بات اہم ہے کہ کوئی شخص اپنے اختیارات سے ناجائز فائدہ اٹھا کر بیت المال کی املاک کو ذاتی مصرف میں نہ لائے، وہاں یہ بھی ضروری ہے کہ اجتماعی مقاصد کے لیے مصارف بھی پوری سوجھ بوجھ اور مالی بصیرت کے ساتھ کیے جائیں ۔ کسی کو یہ حق نہیں کہ وہ اجتماعی مقاصد کے لیے بھی بیت المال کے اموال میں اسراف کرے (مسند احمد، ۱ : ۷۸) ۔ ایسے تمام اخراجات قومی اسراف کی زد میں آتے ہیں اور ان کے لیے وہی وعیدیں ہیں جو ذاتی صرف کے سلسلے میں دی گئی ہیں ۔ بیت المال کے اموال میں مکمل مالی بصیرت کے استعمال کا ایک تقاضا یہ بھی ہے کہ اسلامی ریاست ان کے استعمال میں وہ تمام فنی اور تکنیکی معلومات کو کام میں لائے جن کے ذریعے اموال سے زیادہ سے زیادہ اجتماعی فوائد حاصل کیے جا سکتے ہوں ۔ ہمارا اشارہ اس دور میں رائج بہت سی حساباتی، شماریاتی اور مشینی ایجادات کی طرف ہے، جن کے استعمال سے اموال پر مصرف میں ضیاع کو کم سے کم اور انتفاع کو زیادہ سے زیادہ کیا جا سکتا ہے ۔

اسلامی حکومت کے ذرائع آمدن

۱۔ زکوٰۃ : اسلامی حکومت کے ذرائع آمدن میں زکوٰۃ سب سے اہم ہے ۔ زکوٰۃ اسلام کا ایک بنیادی جز (مسلم، کتاب الایمان، عدد ۵ تا ۷) اور نماز کی طرح کی ایک فریضہ ہے ۔ قرآن مجید میں کم و بیش ہر جگہ اقامت نماز کی تاکید کے ساتھ اداے زکوٰۃ کا حکم ملتا ہے ۔ متعدد احادیث میں زکوٰۃ کی ادائی میں کسی قسم کی کمی کرنے والے کے لیے سنگین وعیدیں وارد ہوئی ہیں (مسلم، کتاب الزکوٰۃ، عدد ۲۸) ۔ قرآن مجید کی انہی تعلیمات کی روشنی میں خلیفۂ اولؓ نے منکرین زکوٰۃ کے خلاف جنگ کی اور ان سے بجبر زکوٰۃ وصول کی (البخاری، الزکوٰۃ، باب ۱، ۴۰ و استتابۃ المرتدین، باب ۳؛ مسلم، الایمان، عدد ۳۲؛ ابوداود، الزکوٰۃ، باب ۱؛ الترمذی، الایمان، باب ۱) ۔

زکوٰۃ تقریباً تمام اقسام کے اموال پر عائد کی جاتی ہے ۔ نقد زیورات، سونا چاندی، تجارتی اموال، تجارتی حصص اور مال مویشی وغیرہ سب پر زکوٰۃ کی ادائیگی واجب ہے ۔ اگر تجارت کی غرض سے خریدی گئی صنعتی مشینری کو ذریعۂ معاش بنایا جائے تو اس کے حاصل زر پر حسب ضابطۂ شرعیہ زکوٰۃ واجب ہوگی، مشینری پر نہیں [صنعتی مشینری پر زکوٰۃ کا مسئلہ متنازعہ فیہ ہے ۔ عام راے یہ ہے کہ صنعتی مشینری زکوٰۃ سے اسی طرح مستثنی ہے جس طرح کاریگر کے اوزار (دیکھیے مودودی : تفہیمات، ۳ : ۳۳۹)؛ لیکن ایک دوسری راے یہ ہے کہ مشینری بھی اسی طرح سے مال نامی ہے جس طرح سے کوئی دوسرا مال ؛ لہٰذا اس دور میں مشینری کو کاریگر کے آلات پر قیاس نہیں کیا جا سکتا، چنانچہ اس راے کے مطابق مشینری پر بھی زکوٰۃ لگنی چاہیے] ۔ حد نصاب سے کم مالیت کے اموال زکوٰۃ سے مستثنی ہیں ۔ یہ نصاب سونے کے لیے ۲۰ مثقال اور چاندی کے لیے ۲۰۰ درہم ہے ۔ زیورات، تجارتی اموال اور تجارتی

حصص کے لیے نصاب کو سونے چاندی کے مذکورہ نصاب کے برابر مالیت کا ہونا ضروری ہے۔ حضور صلّی اللہ علیہ و سلّم کے زمانے میں سونے اور چاندی کے سکّے گردش میں تھے۔ متعدد روایات سے پتا چلتا ہے کہ اس زمانے میں ۲۰ مثقال سونا اور ۲۰۰ درھم چاندی کی مالیت برابر تھی، یعنی اس وقت سونے اور چاندی میں ایک اور دس کی نسبت تھی۔ بعد میں چاندی کی مالیت گرنے لگی، حتّٰی کہ آج کل سونے اور چاندی میں تقریبًا ایک اور پینتیس کی نسبت ہے۔ ان دھاتوں کی مالیت میں اس تفاوت کے پیدا ہونے سے نقد اور تجارتی اموال پر زکوٰۃ کے نصاب کے تعین میں ایک بہت بڑا تضاد پیدا ھو گیا ہے۔ اس سلسلے میں متعدد سوالات اہم ہیں:-

(۱) کیا سونا اور چاندی کا نصاب باہم متبادل ہے، یعنی کیا ان دونوں میں سے کسی ایک دھات کے برابر نصاب موجود ہونے پر زکوٰۃ لاگو ہو جائے گی؟ اگر جواب ہاں میں ہے تو اس میں تضاد یہ ہے کہ اگر کسی کے پاس ساڑھے باون تولہ چاندی ہو تو وہ غنی قرار پاتا ہے، لیکن اگر اس کے پاس چھے تولہ سونا ہو تو اگرچہ وہ زکوٰۃ نہیں لے سکتا لیکن غنی بھی نہیں کہلائے گا؛

(۲) کیا کسی ایک دھات کو نصاب کے طور پر مقرر کر سکتے ہیں کہ تمام اموال کو اس پر محسوب کیا جائے؟ مثال کے طور پر کیا صرف چاندی یا صرف سونے کو شرح نصاب کے لیے مقرر کیا جا سکتا ہے؟ اگر ایسا ہے تو اس کے لیے کوئی نص ہونی چاہیے۔ اس کے جواب میں بعض لوگوں نے یہ رائے دی ہے کہ چونکہ چاندی پر نصاب کی احادیث باعتبارِ روایت زیادہ قوی ہیں، لہٰذا تمام اموال پر چاندی کے حساب سے نصاب کی حد مقرر کی جائے (الکاسانی: بدائع الصنائع، ص ۱۸؛ مودودی: رسائل و مسائل، ۲: ۱۳۶ ببعد)؛ لیکن اس میں مشکل یہ پیش آتی ہے کہ حد نصاب کے مطابق چاندی کی مالیت پاکستانی کرنسی میں آج کل کے نرخ پر تقریبًا ایک ہزار روپے بنتی ہے۔ یہ اتنی تھوڑی حد ہے کہ اگر اسے شرح حساب مقرر کر لیا جائے تو شاید کوئی ایسا شخص نہ ہو گا جو غنی قرار نہیں پائے گا۔ چھوٹے چھوٹے دوکاندار، ٹھیلے والے، پان والے، حتّٰی کہ پھیری والے بھی شاید اس نصاب پر پورے اتریں گے، حالانکہ یہ عام مشاہدہ ہے کہ ان میں سے اکثر لوگ استحقاق زکوٰۃ کے اس معیار پر پورے اترتے ہیں جو کہ شریعت نے مقرر فرمایا ہے۔

(۳) کیا نصاب کی شرح کو ہر دور کے حالات کے مطابق بدلا جا سکتا ہے؟ بعض اصحاب کی یہ رائے ہے کہ اسلامی ریاست میں صرف ایک ہی ٹیکس لگانا چاہیے اور وہ زکوٰۃ ہو اور محاصل کی مقدار کو پورا کرنے کے لیے اس کے نصاب اور شرح میں حسب ضرورت ترمیم کر لی جائے (محمود احمد: *Social Justice in Islam*، ص ۹۸ تا ۱۱۴)۔ اس رائے پر بہت سے اعتراضات وارد ہوئے ہیں۔ مثال کے طور پر امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ زکوٰۃ کا نصاب اور شرح اسی طرح سے دائمی اور ابدی ہے جس طرح نماز کا طریق کار۔ اسے شارع علیہ الصلوٰۃ و السلام نے مقرر کیا ہے اور آپؐ کے بعد کسی کو اس میں تبدیلی کا حق نہیں۔ اگر زکوٰۃ میں مذکورۂ بالا ترمیم کے حق کو تسلیم کر لیا جائے تو امت کا اجتماعی ضمیر اس کے خلاف اٹھ کھڑا ہو گا اور نہ صرف اس کا وہ تقدس ختم ہو جائے گا جس کی وجہ سے لوگ اسے ادا کرنے پر مائل ہو سکتے ہیں بلکہ اس طرح بگڑے ہوئے حکمرانوں پر اپنی عیاشیوں کے لیے زکوٰۃ کے نام پر من مانے محاصل اکھٹے کرنے کا دروازہ بھی کھل جائے گا۔ امت کا چودہ سو سال کا عمل اس بات پر گواہ ہے کہ

کسی دور میں بھی زکوٰۃ کے نصاب اور شروح میں تبدیلی نہیں کی گئی؛ لہٰذا یہ تجزیہ کہ نصاب کو قابل ترمیم بنا دیا جائے، ناقابل عمل ہے۔ تو پھر اس تضاد کا کیا حل ہے؟

ہمارے خیال میں یہ مسئلہ اجتہاد کا طلب گار ہے ۔ علمائے وقت کو اس بارے میں کوئی فیصلہ کرنا چاہیے ۔ ایک تجویز یہ زیر غور لائی جا سکتی ہے کہ سونے اور چاندی کے نصاب کو ایک دوسرے کا متبادل ان معنوں میں لیا جائے کہ ہر دور میں امت کے ارباب حل و عقد جس دھات کے نصاب کو مناسب سمجھیں نافذ کر دیں ۔ ہم سمجھتے ہیں کہ شارع علیہ الصلوٰۃ و السلام نے دونوں دھاتوں میں نصاب کو بیان کر کے شریعت میں بنیادی لچک فراہم کی ہے ۔ اگر آج کے دور میں سونے کا نصاب زیادہ مناسب ہے تو فی الحال تمام حسابات اسی کے مطابق لازم قرار دے دیے جائیں اور اگر کسی دوسرے وقت میں چاندی کا نصاب زیادہ مناسب معلوم ہو تو اسے رائج کیا جا سکتا ہے ۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مناسب قرار دینے کا معیار کیا ہے؟ اس سلسلے میں رائج الوقت حالات میں دونوں دھاتوں کی قیمتوں کے بارے میں زکوٰۃ دینے والوں کی استطاعت اور زکوٰۃ وصول کرنے والوں کے حق وغیرہ عوامل کو سامنے رکھ کر فیصلہ کیا جانا چاہیے ۔ ہمارے زمانے میں چونکہ افراط زر کی وجہ سے ایک درمیانے درجے کی زندگی بسر کرنے کے لیے بھی کم از کم اتنا سرمایہ ضرور ہونا چاہیے جو کہ شریعت کے مقرر کردہ سونے کے نصاب پر پورا اترتا ہو، لہٰذا ہمارے خیال میں اگر اس دور میں سونے کا نصاب رائج کر دیا جائے تو زیادہ مناسب رہے گا۔

نصاب سے زائد تمام اموال پر ڈھائی فیصد کے حساب سے زکوٰۃ واجب ہوتی ہے، البتہ مال مویشی پر زکوٰۃ کے شروح مختلف ہیں جو کہ متعدد احادیث میں وارد ہوئی ہیں ۔ (البخاری، کتاب الزکوٰۃ، باب ۳۷، ۳۸؛ ابو داؤد، الزکوٰۃ، باب ۵، ۱۲؛ الترمذی، الزکوٰۃ باب ۴؛ ابن ماجہ، الزکوٰۃ، باب ۱۳؛ الدارمی، الزکوٰۃ، باب ۶) ۔ اس طرح صرف ان اموال پر زکوٰۃ عائد ہوتی ہے جو ایک سال تک کسی کے پاس رہے ہوں (ابن ماجہ، الزکوٰۃ، باب ۵؛ الترمذی، الزکوٰۃ، باب ۱۰؛ موطأ، الزکوٰۃ، عدد ۴، ۶، ۷؛ مسند احمد، ۱ : ۱۴۸) ۔ عملی طور پر زکوٰۃ کے نفاذ کے بعد زکوٰۃ کی تحصیل کے لیے ایک مالی سال کا اعلان کر دیا جائے گا اور سال کی آخری تاریخ پر جس کے پاس نصاب سے زائد مال ہو گا وہ زکوٰۃ ادا کرے گا، خواہ اس مال میں اضافہ اس تاریخ سے چند روز قبل ہی ہوا ہو ۔ اس کے بغیر عملاً زکوٰۃ کو نافذ کرنا ناممکن ہے ۔

مصارف زکوٰۃ : زکوٰۃ کے نصاب اور شروح کی طرح اس کے مصارف کی مدات بھی شریعت میں مدون کر دی گئی ہیں ۔ قرآن مجید میں ہے کہ زکوٰۃ مندرجۂ ذیل آٹھ مدوں پر خرچ کی جائے : ۱۔ فقرا؛ ۲۔ مساکین؛ ۳۔ عاملین زکوٰۃ؛ ۴ ۔ مؤلفة القلوب؛ ۵ ۔ غلام کو آزاد کرنا؛ ۶ ۔ غارمین؛ ۷ ۔ جہاد فی سبیل اللہ؛ ۸ ۔ مسافر (۹ [التوبة] : ۶۰) ۔ ان آٹھ مدات کے سوا کسی دوسری مد پر خرچ کا حق خود اللہ کے رسول کو بھی نہ تھا ۔

فقرا و مساکین : فقرا و مساکین کے ٹھیک ٹھیک معنی متعین کرنے میں فقہا کے درمیان اختلاف ہے، لیکن اس پر سب متفق ہیں کہ یہ حاجت مندوں کے دو گروہ ہیں۔

عام طور پر فقیر سے مراد وہ ہے جس کے پاس اپنی ضروریات کے پورا کرنے کے لیے کچھ بھی نہ ہو اور مسکین وہ ہے جو نصاب سے کم مال رکھتا ہو اور حلال ذرائع سے اسے جو کچھ ملتا ہو اس

کی اور اس کے عیال کی ضروریات کے لیے کافی نہ ہوتا ہو (القرضاوی : فقر و فاقہ اور اس کا اسلامی حل، در ترجمان القرآن، ۴۷ : ۳۰۰) - [فقیر اور مسکین کی یہ تعریف امام شافعیؒ کے مذہب کے مطابق کی گئی ہے (لسان العرب، ۵ : ۶۱)، جبکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک فقیر وہ ہے جس کے پاس کھانے کو کچھ نہ کچھ ہو اور مسکین وہ ہے جس کے پاس سرے سے کچھ نہ ہو (ہدایہ، ۱ : ۱۸۷)] - اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ فقرا و مساکین صرف بھیک مانگنے والے پیشہ ور گداگر، معذور و حاجت مند، بیوہ و یتیم ہی نہیں بلکہ وہ لوگ بھی ہیں جو بظاہر سفید پوش ہیں اور کسی نہ کسی کام کاج میں بھی لگے ہوئے ہیں، لیکن اتنا نہیں کما سکتے کہ جو ان کی بنیادی ضروریات کے لیے کافی ہو- حضرات صحابہؓ کرام میں بھی فقرا و مساکین کا ایسا گروہ موجود تھا جس کی تعریف خود قرآن مجید میں کی گئی ہے کہ وہ عزت نفس کے مارے کسی سے لپٹ کر سوال نہیں کرتے (۲ [البقرۃ] : ۲۷۳) - معاشرے میں ایسے لوگ عام طور پر پہچانے نہیں جاتے جب تک کہ کوئی قریبی واقف حال ان کے بارے میں آگاہ نہ کرے- فقرا و مساکین میں وہ لوگ بھی شامل ہیں جن کے پاس رہنے کو مکان تو ہو لیکن گزر اوقات کے لیے کافی آمدنی نہ ہو - امام حسن بصریؒ کا فتوی ہے کہ جس کے پاس مکان اور خادم ہو وہ بھی مستحق زکوٰۃ ہو سکتا ہے (کتاب الاموال، اردو ترجمہ، ۲ : ۳۲۶) - امام احمد ابن حنبلؒ کی رائے میں اگر کسی کے پاس غیر منقولہ جائداد ہو جس سے آمدن ہوتی ہو، یا دس ہزار درہم یا اس سے بیش کوئی جائداد ہو لیکن وہ اپنی ضروریات پوری نہ کر سکتا ہو تو وہ زکوٰۃ سے کچھ لے سکتا ہے (القرضاوی، در ترجمان القرآن، ۴۷ : ۳۰۲) - شوافع کی رائے بھی یہی ہے کہ ایسے شخص کو جائداد نہیں بیچنی چاہیے بلکہ زکوٰۃ سے مدد لے لینی چاہیے (القرضاوی، محل مذکور)- امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی آدمی کے پاس زکوٰۃ کے نصاب یا اس سے زیادہ دولت ہو اور موزوں و مناسب گھر اور خادم بھی ہو تو کثرت عیال کی وجہ سے اسے زکوٰۃ دینا جائز ہے (القرضاوی، محل مذکور) - احناف اس بات کے قائل ہیں کہ اگر کسی آدمی کے پاس رہنے کو گھر ہو، ضرورت کی ہر چیز، حتّٰی کہ خادم، سواری، اسلحہ، تن کے کپڑے، وغیرہ موجود ہو (اور اگر وہ اہل علم میں سے ہو تو کتابیں بھی موجود ہوں) تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ اسے زکوٰۃ دے دی جائے (الکاسانی، ۲ : ۴۸).

بایں ہمہ ایسے قابل کار افراد زکوٰۃ کے مستحق نہیں جو جان بوجھ کر بیکار رہ رہے ہوں کیونکہ ایسے لوگوں کو زکوٰۃ دینے کا مطلب معاشرے میں نکھٹو لوگوں کا ایک طبقہ پال لینے کے مترادف ہوگا.

یہاں یہ بات بھی اہم ہے کہ شریعت نے پسند فرمایا ہے کہ فقرا اور مساکین کو زکوٰۃ کی اتنی مقدار دی جائے اور ایسی شکل میں دی جائے کہ وہ اپنے پاؤں پر کھڑے ہو سکیں- معذوروں اور نابالغ بچوں کو چھوڑ کر باقی لوگوں کے لیے کوئی مستقل ذریعۂ آمدنی پیدا کر دینا اس سے بدرجہا بہتر ہے کہ ان کو ہر سال زکوٰۃ کی مد سے نوازا جائے؛ چنانچہ اگر کوئی شخص دستکاری کے قابل ہو تو اسے ضروری اوزار لے دیے جائیں اور اگر کوئی زراعت کر سکتا ہو تو اسے کاشت کے قابل زمین اور آلات کشاورزی لے کر دے دیے جائیں- اسی طرح بیوہ عورتوں کو بھی گھریلو دستکاری کا وسیلہ فراہم کیا جا سکتا ہے (القرضاوی، در ترجمان القرآن، ۴۷ : ۳۰۸) - ہمارے دور میں زکوٰۃ فنڈ سے ایسی

بڑی بڑی صنعتیں لگائی جا سکتی ہیں جن میں مستحقین زکوٰۃ، لیکن قابل کار لوگوں کو ملازمت مل سکے - ایسی صنعتوں کے منافع کو انہیں مستحقین کے نام منتقل کیا جا سکتا ہے - یہ بھی کیا جا سکتا ہے کہ زکوٰۃ فنڈ سے قائم کی گئی صنعتوں کی ملکیت مستحقین زکوٰۃ کو منتقل کر دی جائے تاکہ آئندہ سال وہ زکوٰۃ لینے کے بجائے زکوٰۃ دینے والے بن سکیں (فریدی : *Zakat and Fiscal Policy*، ص ۲۲) .

غرض کہ دور جدید کی بنیادی ضروریات — رہائش، لباس، خوراک، طبی سہولتیں، تعلیم وغیرہ — پوری کرنے کے لیے جس قدر کم سے کم آمدنی کی ضرورت ہو، وہ زکوٰۃ فنڈ سے لوگوں کی ایسی مدد کو بطور امانت مہیا کی جائے تاکہ وہ بنیادی معیار زندگی کو قائم رکھ سکیں.

عاملین زکوٰۃ : عاملین زکوٰۃ سے مراد زکوٰۃ وصول کرنے والا عملہ ہے - اس عملے کی تنخواہوں کے اخراجات خود زکوٰۃ فنڈ ہی سے ادا کیے جائیں گے - اس سے دو باتوں کا پتا چلتا ہے : اول یہ کہ منشاے الٰہی زکوٰۃ کی انفرادی ادائیگی یا انفرادی خیرات کو رائج کرنا نہیں بلکہ اسے ایک اجتماعی فریضے کے طور پر منظم کرنا ہے اور دوم یہ کہ زکوٰۃ کا نظام اپنے اخراجات کا خود کفیل ہے، یعنی یہ ایک ایسی سکیم ہے جو اپنا بوجھ خود برداشت کرتی ہے.

مؤلفة القلوب : ان سے مراد وہ لوگ ہیں جن کی تالیف قلب مقصود ہو - حضورؐ کے زمانے میں یہ یا تو وہ لوگ تھے جو نئے نئے اسلام قبول کرتے تھے اور ان کے اس عمل سے ان کی معاشی حالت پر ضرب پڑتی تھی، چنانچہ ان کو مالی سہارا دینے کے لیے زکوٰۃ میں سے خرچ کیا جاتا تھا، یا ان میں وہ لوگ شامل تھے جن کے شر کو مال کی طاقت سے دفع کیا جاتا تھا - حضرت عمر فاروقؓ نے اپنے زمانے میں زکوٰۃ کے اخراجات کی اس مد کو منسوخ فرما دیا تھا کیونکہ اس وقت اسلام کی شان و شوکت اتنی بڑھ چکی تھی کہ دشمنان اسلام کو خاموش رکھنے کے لیے کسی تالیف قلب کی ضرورت باقی نہیں رہی تھی (مودودی : معاشیات اسلام، ص ۳۲۰ تا ۳۲۲) - اس سے بعض لوگوں نے سمجھا کہ مؤلفة القلوب کی مد ہمیشہ کے لیے ختم ہو گئی ہے حالانکہ قرآن مجید کی آیت کو حضرت عمرؓ کے اجتہاد سے منسوخ نہیں کیا جا سکتا کیونکہ ان کا اجتہاد اپنے زمانے کے حالات کے مطابق تھا - اب بھی اگر کسی دور میں اسلام کی شان و شوکت فی الواقع اتنی بلند ہو جائے کہ کسی تالیف قلب کی ضرورت نہ رہے تو مؤلفة القلوب کی مد پر وقتی طور پر زکوٰۃ کا خرچ روکا جا سکتا ہے، لیکن جیسا کہ سب کو معلوم ہے، مسلمان اس وقت اپنے عروج کو کھو چکے ہیں، لہٰذا اگر کسی مسلمان حکومت میں زکوٰۃ کا نظام رائج ہو تو کسی مسلمان کی تالیف قلب کے لیے زکوٰۃ فنڈ میں سے خرچ کیا جا سکتا ہے.

غلام آزاد کرانے کے لیے : دنیا میں اس وقت غلامی کا دستور ختم ہو چکا ہے، لہٰذا بظاہر زکوٰۃ فنڈ کا یہ مصرف تو حالات کی تبدیلی کی وجہ سے خود بخود ختم ہو گیا؛ البتہ اس دور میں اس کی ایک تعبیر یہ کی جا سکتی ہے کہ ایسے علاقے جہاں مسلمان کسی استبدادی قوت کے پنجے میں غلامی کی زندگی گزار رہے ہوں وہاں کے مسلمانوں کو آزاد کرانے کے لیے زکوٰۃ فنڈ میں سے مالی امداد دی جاسکتی ہے - مسلمانوں کی ایسی آبادیاں آج کل بھی دنیا میں کئی جگہ پائی جاتی ہیں - ظاہر ہے کہ اس قسم کا اقدام بین الاقوامی سیاق و سباق کو سامنے رکھ کر ہی کیا جا سکتا ہے.

غارمین : زکوٰۃ میں سے ایسے مقروضوں کی مدد کی جا سکتی ہے جنھوں نے اپنی ذاتی یا تجارتی

ضروریات کے لیے قرض حسنہ لیا، لیکن پھر ایسے حالات میسر نہ آ سکے کہ اسے لوٹا سکیں۔ اگر قرض خواہ وقت مقررہ پر مہلت دینے کے لیے تیار نہ ہو اور مقروض کے پاس ادائے قرض کا کوئی ذریعہ نہ ہو تو زکوٰۃ فنڈ میں سے ان کی مدد کی جا سکتی ہے۔ غیر ربائی بنکاری میں بھی ایسے قرضوں کی ادائی زکوٰۃ میں سے ادا کی جا سکتی ہے جن کے مقروض بنک کو رقم واپس کرنے پر قادر نہ ہوں یا بغیر کوئی مال چھوڑے مر گئے ہوں۔

فی سبیل اللّٰہ: یہ اگرچہ ایک عام اصطلاح ہے، لیکن اس پر امت کا اجماع ہے کہ اس سے مراد جہاد فی سبیل اللّٰہ ہے۔ جہاد فی سبیل اللّٰہ صرف تلوار تک ہی محدود نہیں بلکہ اس میں وہ تمام سعی و جہد بھی شامل ہے جو اللّٰہ کے دین کو غالب کرنے کے لیے ضروری ہو (سودودی: معاشیات اسلام، ص ۳۲۴)۔ جہاد فی سبیل اللّٰہ میں باقاعدہ فوجوں کا قیام، اسلحہ اور دفاعی تنصیبات کا حصول وغیرہ سب چیزیں شامل ہیں۔ دوسرے الفاظ میں ملک کی جغرافیائی اور نظریاتی سرحدوں کی حفاظت کے لیے تمام اخراجات زکوٰۃ فنڈ سے ادا کیے جا سکتے ہیں (بشرطیکہ تملیک کی شرط پائی جائے)۔

ابن السبیل: ابن السبیل سے مراد مسافر ہیں اور ان کے لیے فقرا و مساکین ہونا لازم نہیں بلکہ ایسے مسافر بھی جو اپنے گھروں میں صاحب حیثیت ہوں سفر کی حالت میں ضرورت پڑنے پر زکوٰۃ سے مدد لے سکتے ہیں۔ بعض لوگوں نے جدید دور میں ابن السبیل کی مد میں مسافروں کے لیے سفر کی سہولتیں فراہم کرنے کے لیے زکوٰۃ فنڈ کو استعمال کرنے کی تجویز بھی کی ہے۔ ان کی رائے میں ملک میں سڑکیں، ریلوے سٹیشن، ایر پورٹ، سرائے، ہوٹل، مسافروں کے لیے معلوماتی لٹریچر، وغیرہ اس فنڈ سے فراہم کیا جا سکتا ہے، تاہم ابن السبیل کے ان معنوں پر علما کی طرف سے اجتماعی توثیق کی ضرورت ہے [مگر واضح رہے کہ ایسی مدات پر خرچ کرنے سے جن میں مستحقین کی تملیک نہیں پائی جاتی، زکوٰۃ سے عہدہ برا ہونا ممکن نہیں]۔

تحصیل زکوٰۃ: حضور صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم نے عاملین زکوٰۃ کے لیے تفصیلی ہدایات چھوڑی ہیں۔ یہ ہدایات مویشیوں کی زکوٰۃ وغیرہ وصول کرنے والوں کو دی جاتی تھیں:-

(۱) لوگوں کے بہترین اموال کو زکوٰۃ میں وصول نہ کیا جائے بلکہ اوسط درجے کے اموال نکالے جائیں (البخاری، الزکوٰۃ، باب ۱، ۶۳؛ ابو داود، الزکوٰۃ، باب ۵؛ الترمذی، الزکوٰۃ، باب ۶؛ ابن ماجہ، الزکوٰۃ، باب ۱، ۱۳؛ الدارمی، الزکوٰۃ، باب ۱، ۹)۔

(۲) زکوٰۃ کی ادائیگی کے لیے لوگوں کو اپنے مال مویشی کسی دور دراز جگہ پر لے جانے کے لیے مجبور نہ کیا جائے (ابو داود، الزکوٰۃ، باب۹)۔

(۳) علٰحدہ علٰحدہ ریوڑوں کو زکوٰۃ کے لیے اکھٹا نہ کیا جائے اور نہ اکھٹے ریوڑوں کو علٰحدہ علٰحدہ (البخاری، الزکوٰۃ، باب ۳۴ و الحیل، باب ۳؛ ابن ماجہ، الزکوٰۃ، باب ۱۰، ۱۱، ۱۳؛ موطأ، الزکوٰۃ، باب ۲۳)۔

(۴) کسی عامل زکوٰۃ کے لیے جائز نہیں کہ وہ زکوٰۃ دینے والوں سے کسی قسم کا کوئی ہدیہ قبول کرے (مسلم، کتاب الامارۃ، عدد ۳۳ تا ۴۲)۔

(۵) زکوٰۃ کی وصولی کے لیے لوگوں کو کسی طرح ہراساں اور پریشان نہ کیا جائے (ابن ماجہ، الزکوٰۃ، باب ۱۴؛ الترمذی، الزکوٰۃ، باب ۱۹؛ مسند احمد، ۴: ۲۳۴)۔

(۶) سال میں ایک دفعہ سے زیادہ زکوٰۃ کی وصولی کے لیے نہ جائیں۔

(۷) زکوٰۃ کے حسابات میں مکمل دیانت اختیار کریں (البخاری، الجہاد، باب ۱۸۹؛ ابو داود، الخراج والامارۃ، باب ۱۰، ۱۱ و الاقضیہ، باب ۵؛ ابن ماجہ، الزکوٰۃ، باب ۱۴؛ الدارمی، الزکوٰۃ، باب ۳۰).

زکوٰۃ دینے والوں کو بھی ہدایت ہے کہ زکوٰۃ کی ادائیگی میں مصدق کو راضی کر کے بھیجیں (مسلم، الزکوٰۃ، عدد ۲۲۸؛ ابو داود، الزکوٰۃ، باب ۶؛ الترمذی، الزکوٰۃ، باب ۲۰؛ النسائی، الزکوٰۃ، باب ۱۴؛ ابن ماجہ، الزکوٰۃ، باب ۱۱؛ الدارمی، الزکوٰۃ، باب ۳۱؛ الطیالسی عدد ۶۶۷؛ مسند احمد، ۴ : ۳۶۰ ببعد)، اپنے جمع اموال کو علٰحدہ علٰحدہ نہ کریں اور نہ علٰحدہ علٰحدہ کو جمع اور کسی حیلے بہانے سے زکوٰۃ کم کرنے کی کوشش نہ کریں (البخاری، کتاب الزکوٰۃ، باب ۳۴ و الحیل، باب ۳؛ ابن ماجہ، الزکوٰۃ، باب ۱۰ ببعد؛ موطا، الزکوٰۃ، عدد ۲۳).

زکوٰۃ بحیثیت ایک ٹیکس: اگرچہ زکوٰۃ اسلامی عبادات کا ایک رکن ہے، لیکن ایک مالی فریضے کے اعتبار سے یہ ایک ٹیکس ہے۔ "زکوٰۃ" بحیثیت ایک ٹیکس کے مندرجۂ ذیل خصوصیات کا حامل ہے:-

۱- زکوٰۃ صرف صاحب نصاب لوگوں پر عائد کی جاتی ہے۔ اس سے وہ لوگ خود بخود مستثنٰی ہو جاتے ہیں جو اپنی ضروریات کے بقدر یا اس سے کم املاک کے مالک ہیں۔ اس طرح زکوٰۃ صرف ان لوگوں پر عائد کی جاتی ہے جو اسے دینے کی اہلیت رکھتے ہیں؛

۲- زکوٰۃ کی شروح کا مطالعہ بتاتا ہے کہ جس دولت کو پیدا کرنے میں محنت اور سرمائے کی کم مقدار صرف ہو اس میں اللہ تعالٰی کا حق زیادہ ہے اور جس میں انسانی محنت اور سرمائے کی زیادہ مقدار صرف ہو اس کے لیے شرح زکوٰۃ کم ہے اور یہ بات عدل کے عین مطابق ہے؛

۳- نصاب زکوٰۃ اتنا کم ہے کہ آبادی کی ایک بڑی تعداد زکوٰۃ دینے والوں میں شامل ہو جاتی ہے۔ اس سے بہت سے لوگ اپنی آبادی کے مستحقین کی امداد میں شریک ہو جاتے ہیں؛

۴- زکوٰۃ ایک ایسا ٹیکس ہے جس کو ادا کرنے والے خود اس سے فائدہ نہیں اٹھا سکتے کیونکہ بنیادی طور پر زکوٰۃ اغنیا سے لے کر فقرا میں تقسیم کی جاتی ہے (البخاری، الزکوٰۃ، باب ۱، ۱۸ ۶۳؛ ابن سعد: طبقات، ۴ : ۷۶؛ ابو داود، الزکوٰۃ، باب ۲۹؛ الترمذی، الزکوٰۃ، باب ۲۱) - دنیا میں کوئی دوسرا ٹیکس ایسا نہیں جس کا فائدہ خود ٹیکس دینے والوں کو نہ پہنچتا ہو۔

مساوی بوجھ: زکوٰۃ اگرچہ ایک متناسب (proportionate) ٹیکس ہے، لیکن چونکہ یہ بچت یا سرمائے پر لگتا ہے، لہٰذا اس کے اثرات ویسے ہی ہیں جیسے کہ آمدنی پر متزائد (progressive) ٹیکس کے۔ سرمائے پر ایک مقررہ شرح سے ٹیکس امیر لوگوں کے سرمائے کا بڑا حصہ ٹیکس کی صورت میں لے جاتا ہے، جبکہ نسبتًا کم سرمائے والوں پر اس کا بوجھ کم پڑتا ہے۔

حتمیت: زکوٰۃ کا نصاب، شرح اور ادائیگی کا طریق کار ہمیشہ کے لیے شریعت میں طے کر دیا گیا ہے۔ ایک معمولی سوجھ بوجھ کا آدمی بھی اس کو یقینی طور پر جان سکتا ہے اور اس میں تبدیلی کا بھی کوئی امکان نہیں۔ اس لحاظ سے یہ دنیا کا سب سے زیادہ حتمی محصول ہے۔

سہولت: زکوٰۃ سال میں ایک دفعہ لگائی جاتی ہے، البتہ فصلوں پر زکوٰۃ ہر فصل کے موقع پر عشر یا نصف عشر کی شکل میں وصول کی جاتی ہے۔ اسے ادا کرنے کے لیے جہاں قسطوں کی

سہولت ہے وہاں یہ قبل از وقت بھی ادا کی جا سکتی ہے ۔ اس طرح نقصان یا خسارے کی صورت میں وضع الجوائح کے تحت زکوٰۃ میں سہولت دی جاتی ہے ۔

کفایت : زکوٰۃ ایک خود کفیل ٹیکس ہے ۔ اس کے عاملین کو اس فنڈ میں سے ایک حصہ دیا جاتا ہے ۔ اس طرح اس کی تحصیل بیت المال پر کوئی بوجھ نہیں ہے ۔

لچک : زکوٰۃ دو اعتبارات سے ایک لچکدار ٹیکس ہے : اول، آبادی میں اضافے کے ساتھ اس کے محصول میں اضافہ ہوتا ہے اور دوم، سال بسال زکوٰۃ کی تقسیم کے بعد زکوٰۃ لینے والوں کی تعداد کم ہوتی جاتی ہے اور دینے والوں کی زیادہ ۔ اس طرح زکوٰۃ کی آمدنی میں بتدریج اضافہ ہوتا جاتا ہے، جو اجتماعی تحفظ کی مختلف سکیموں پر لگایا جا سکتا ہے ۔

معاشی اثرات : زکوٰۃ کا ادارہ معیشت پر گہرے اثرات کا موجب ہوتا ہے ۔ ذیل میں ہم اس کے چند اثرات کی طرف مختصرًا اشارہ کریں گے :-

(۱) زکوٰۃ اغنیا سے وصول کی جاتی ہے اور فقرا میں بانٹی جاتی ہے ۔ یہ ایک عام مشاہدہ ہے کہ فقرا میں رجحانِ صرف (propensity to consume) اغنیا کی بہ نسبت زیادہ ہوتا ہے؛ لہٰذا زکوٰۃ کے نفاذ کے بعد کسی بھی معیشت میں مجموعی مقدارِ صرف (aggregate consumption) کا معیار بلند ہونے لگتا ہے ۔ اشیاے صرف کی طلب میں اضافے کے ساتھ سرمایہ کاری میں اضافہ ہوتا ہے اور ملک میں روزگار کے مواقع بڑھتے ہیں (محمد اکرم خان : *The Theory of Employment in Islam*) ۔

(۲) زکوٰۃ ملک میں سرمایہ کاری میں اضافے کا سبب بھی بنتی ہے ۔ چونکہ یہ سرمائے پر عائد کی جاتی ہے، لہٰذا کسی بھی شخص کے لیے سرمائے کو بے کار رکھ کر اس پر زکوٰۃ ادا کرتے رہنا کوئی سود مند مشغلہ نہیں رہتا بلکہ ہر شخص کی خواہش ہوتی ہے کہ وہ اپنے سرمائے کو کاروبار میں لگائے تاکہ وہ اتنا کمائے کہ کم از کم اپنی زکوٰۃ ادا کر سکے ۔ اس طرح زکوٰۃ بے کار سرمائے کو کاروبار میں دھکیلتی ہے، جس سے ملکی معیشت میں کاروباری سرگرمیاں بڑھتی ہیں اور تجارت وصنعت کے فروغ سے روزگار میں اضافہ ہوتا ہے ۔

(۳) زکوٰۃ اجتماعی کفالت عام (Public Maintenance) کا بہت بڑا ذریعہ ہے ۔ ملک میں بے روزگاری، بیماری، حادثات، کاروباری بحران وغیرہ کی صورت میں ہر شخص زکوٰۃ فنڈ سے مدد کا مستحق ہے ۔ یہ ایک ایسا فنڈ ہے جس میں ہر شخص، جب وہ صاحب حیثیت ہوتا ہے، اپنا سرمایہ جمع کراتا ہے اور پھر اگر حوادث اسے مستحق بنا دیں تو وہ اس سے وصول کر سکتا ہے ۔ مغرب کے اجتماعی محاصل اور زکوٰۃ میں ایک بنیادی فرق یہ ہے کہ زکوٰۃ کے استحقاق کے لیے اس فنڈ میں کسی شخص کے لیے کوئی چندہ دینے کی شرط بالکل نہیں بلکہ ایک شخص ساری عمر اس فنڈ میں ایک پیسہ دیے بغیر اس سے مدد لے سکتا ہے، جبکہ رائج الوقت معاشرتی بیمے (Social Insurance) کی سکیموں میں صرف انہیں لوگوں کو مدد دی جاتی ہے جنھوں نے قابل کار اور بر سر روزگار ہونے کے زمانے میں اس فنڈ میں چندہ دیا ہوتا ہے ۔

(۴) زکوٰۃ بنیادی طور پر علاقائی منصوبہ بندی کی تدبیر سامنے لاتی ہے ۔ ہر علاقے کے اغنیا سے اکٹھی کی ہوئی زکوٰۃ اسی علاقے کی فلاح و بہبود پر خرچ کی جانی چاہیے اور اگر کسی علاقے کی ضروریات سے زکوٰۃ بڑھ جائے تو وہ مرکزی بیت المال میں بھیجی جا سکتی ہے۔ موجودہ دور میں علاقے کی تعریف میں صوبے لائے جا سکتے ہیں ۔ اس

طرح علاقائی استحصال کی وہ شکایت جو بہت سے سیاسی اور تمدنی مسائل کا موجب ہے، آپ سے آپ ختم ہو سکتی ہے۔

زکوٰۃ بحیثیت ایک مالیاتی آلہ:
اسلامی معیشت میں زکوٰۃ ایک مؤثر مالیاتی آلہ (monetary tool) کے طور پر استعمال کیا جا سکتا ہے۔ ذیل میں ہم اس کی چند ایک مثالیں پیش کرتے ہیں:-

الف۔ زکوٰۃ وثیقہ جات: جیسا کہ ہم عرض کر چکے ہیں، زکوٰۃ فنڈ کو نقدی کی صورت میں تقسیم کرنے کے بجائے صنعتوں میں سرمایہ کاری کے لیے استعمال کیا جا سکتا ہے۔ ان صنعتوں میں زکوٰۃ کے مستحقین کو حقوق ملکیت دیے جا سکتے ہیں۔ اس تدبیر کو افراط زر پر قابو پانے کے لیے اس طرح استعمال کیا جا سکتا ہے کہ ان صنعتوں کے منافع کو نقدی کے شکل میں بانٹنے کی بجائے زکوٰۃ وثیقہ جات (Zakat Certificates) جاری کر دیے جائیں جو کہ ایک خاص مدت کے بعد نقدی میں تبدیل ہو سکتے ہوں۔ اس طرح مجموعی معیارِ صرف کو کم اور افراطِ زر کو کنٹرول کیا جا سکتا سکتا ہے۔

ب۔ زکوٰۃ بجٹ: چونکہ زکوٰۃ کی مداتِ صرف مقرر ہیں، لہٰذا اسلامی ریاست میں زکوٰۃ کا بجٹ علیحدہ تیار کرنا لازم ہو گا۔ زکوٰۃ بجٹ کو مالیاتی انضباط (monetary control) کے آلے کے طور پر استعمال کیا جا سکتا ہے۔ مثال کے طور پر اگر ملک میں افراط زر ہو تو زکوٰۃ کا فاضل بجٹ تیار کیا جا سکتا ہے، یعنی جتنی زکوٰۃ جمع ہو اس سے کم خرچ کی جائے۔ اس سے شریعت کے کسی قاعدے کی خلاف ورزی نہیں ہوتی۔ کساد بازاری کے زمانے میں زکوٰۃ میں خسارے کا بجٹ تیار کر کے جتنی زکوٰۃ جمع ہو اس سے زائد خرچ کر دی جائے اور آئندہ سالوں کے محصولات سے اس کی کمی کو پورا کر لیا جائے۔ وقتی طور پر یہ رقم بیت المال کی کسی دوسری مد سے قرض لی جا سکتی ہے۔

ج۔ تناسب مصارف: اگرچہ زکوٰۃ کی مداتِ مصارف مقرر ہیں، لیکن ان کا باہمی تناسب (Mix) طے شدہ نہیں۔ اسلامی ریاست معیشت کے حالات کے مطابق مختلف مدات میں زکوٰۃ کے اخراجات میں کمی بیشی کر سکتی ہے۔ مثال کے طور پر اگر ملک میں افراط زر رونما ہو گیا ہو تو فقرا و مساکین پر خرچ کم کیا جا سکتا ہے اور اس کے بجائے غارمین کی مد پر خرچ بڑھایا جا سکتا ہے کیونکہ غارمین پر خرچ بالآخر قرض خواہوں کو پہنچتا ہے، جن میں غنی ہونے کی وجہ سے رجحانِ صرف فقرا کے مقابلے میں کم ہوتا ہے۔ اس طرح سے مجموعی معیارِ طلب کو کم کرکے افراط زر کو کنٹرول کیا جا سکتا ہے۔

۲۔ عشر

عشر زکوٰۃ کی ایک قسم ہے۔ عشر بارانی زمینوں پر پیدا ہونے والی فصلوں پر دس فی صد شرح سے وصول کیا جاتا ہے البتہ اگر زمینوں پر مصنوعی ذرائع سے آبپاشی کی جاتی ہو تو صدقے کی شرح نصف ہو جاتی ہے (مسلم، الزکوٰۃ، عدد ۱۰؛ مسند احمد، ۳: ۳۴۱)۔ عشر کے مصارف کی مدیں بھی وہی ہیں جو زکوٰۃ کی ہیں۔ اگرچہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تمام پیداوار پر اخراجات وضع کرنے سے قبل عشر وصول کرنا لازم ہے، لیکن صاحبین کے نزدیک پانچ وسق سے کم پیداوار پر عشر واجب نہیں (کتاب الخراج، اردو ترجمہ، ص ۱۸۸)۔ اگر فصل کسی آسمانی آفت یا کیڑے لگنے سے تباہ ہو جائے تو اسی قدر عشر میں تخفیف کر دی جائے۔

۳ - خراج

خراج اسلامی ریاست کے ذرائع آمدن کا ایک بڑا ذریعہ ہے - یہ خراجی زمینوں پر قابل کاشت رقبے کے تناسب سے وصول کیا جانے والا ٹیکس ہے۔ اس کی شروح شریعت نے متعین نہیں کیں بلکہ اسلامی ریاست کی صوابدید پر چھوڑ دی گئی ہیں - خراج کی ابتدا تو حضور صلّی اللّٰہ علیہ و سلّم کے زمانے ھی میں ہوگئی تھی جبکہ حضور ؐ نے خیبر کی زمینوں کو یہودیوں کے قبضے میں رہنے دیا اور ان سے نصف پیداوار خراج کے طور پر لینا قبول کیا تھا (ابن ماجہ، الزکوٰۃ، باب ۱۹) - اس فیصلے سے بعض لوگوں نے مزارعت کی اباحت مراد لی ہے اور بعض نے خراج کی ابتدا - بہر حال اس کا باقاعدہ انضباط حضرت عمر فاروق رضؓ کے زمانے میں ہوا جبکہ ایران و عراق اور مصر کے علاقے فتح کیے گئے - حضرت عمر فاروق رضؓ نے صحابہ رضؓ کے مشورے سے یہ طے کیا کہ ان مفتوح علاقوں کی زمینوں کو سابقہ دستور کے خلاف فوجیوں میں تقسیم نہ کیا جائے بلکہ خمس کی وصولی کے بعد فوجوں میں صرف مالِ غنیمت تقسیم کیا جائے اور زمینوں کو تمام مسلمانوں کی فیٔ قرار دے دیا جائے؛ چنانچہ انھوں نے ان زمینوں کو تمام مسلمانوں کی ملکیت قرار دے کر وھاں کے مقیم لوگوں کو مسلمانوں کے ایما پر کاشت کر لینے دے دیا اور ان پر خراج عائد کر دیا - یہ خراج بیت المال میں داخل کیا جاتا تھا جو کہ فوجوں کے قیام، سرحدوں کی حفاظت اور ملک کے دیگر انتظامات خرچ پر ہوتا - حضرت عمر فاروق رضؓ کے بعد خراج اسلامی ریاست کے مستقل ذرائع آمدن میں شامل ہو گیا (کتاب الخراج، اردو ترجمہ، ص ۱۵۹ تا ۱٦۳)۔

۴- جزیہ

اسلامی ریاست میں قابلِ کار مردوں پر فوجی خدمات سے استثنا اور ان کی حفاظت کے صلے میں جزیہ عائد کیا جاتا ہے (کتاب الخراج، اردو ترجمہ، ص ۳۸۲ تا ۳۸۴) - جزیے کی کوئی شرح شریعت نے مقرر نہیں کی - اگر کوئی علاقہ جنگ کے ذریعے فتح ہو جائے تو اسلامی حکومت کو حق حاصل ہے کہ غیر مسلموں کی استطاعت کے مطابق جو جزیہ مناسب ہو عائد کر دے - اسی طرح اگر کوئی علاقہ صلح کے ذریعے فتح ہو تو جزیہ صلح کی شرائط کے مطابق عائد کیا جاتا ہے اور اسلامی ریاست کو اس میں کوئی تبدیلی کرنے کا حق نہیں ہے - ذمیوں کے بوڑھوں، عورتوں اور بچوں پر جزیہ عائد نہیں کیا جا سکتا ۔

۵- عشور

غیر مسلم تاجر اسلامی ریاست کی حدود میں داخل ہوں تو ان پر دس فی صد ٹیکس عائد کیا جا سکتا ہے - یہ ٹیکس حضرت عمر فاروق رضؓ کے زمانے میں باضابطہ طور پر اس وقت عائد کیا گیا جب بیرونِ عرب تجارت کی غرض سے جانے والے مسلمان تاجروں کو غیر ممالک میں ٹیکس دینا پڑتا تھا - اسلامی ریاست نے جوابی عمل کے طور پر غیر مسلم تاجروں پر ٹیکس لگا دیا - یہ ٹیکس سال میں ایک دفعہ وصول کیا جاتا تھا، خواہ کوئی شخص کئی دفعہ اسلامی ریاست کی حدود میں داخل ہو - عشور مسلمانوں سے وصول نہیں کیا جاتا اور نہ ان غیر مسلموں سے جن کے ممالک میں مسلمانوں پر کوئی ٹیکس نہ لیا جاتا ہو (کتاب الخراج، اردو ترجمہ، ص ۴۰۰ تا ۴۰۲)۔ عشور کا نرخ شرعاً مقرر نہیں بلکہ اس میں حسب ضرورت کمی بیشی کی جاسکتی ہے - حضرت عمر فاروق رضؓ کے زمانے کے عشور کو موجودہ دور کے بین الاقوامی تجارت کے محاصل (Custom Duties) کے طور پر سمجھا جا سکتا ہے - اس سے پتا چلتا ہے کہ اسلام بنیادی طور پر تو آزاد تجارت کا حامی ہے

لیکن اگر کسی ملک میں مسلمانوں کے اموال پر ٹیکس لگایا جاتا ہو تو اسلامی حکومت کو بھی ایسا کرنے کا حق حاصل ہے۔ اس سے بین الاقوامی استحصال کے آگے بند باندھنے کی ایک راہ پیدا ہوتی ہے۔

۵۔ دیگر محصولات

شریعت نے زکوٰۃ کے علاوہ بھی مسلمانوں کے اموال پر ٹیکس لگانے کا اختیار اسلامی ریاست کو دیا ہے ۔ اگر کسی زمانے میں بیت المال کے ذرائع کم رہ جائیں اور ضروریات زیادہ ہوں تو اسلامی ریاست مزید محاصل عائد کر سکتی ہے (الترمذی، الزکوٰۃ، باب ۲۷) ۔

معاشی ترقی

موجودہ دور میں ہر قوم معاشی ترقی کے حصول کے لیے کوشاں ہے۔ بیسویں صدی میں بہت سے ممالک نوآبادیاتی غلامی سے آزاد ہوئے اور ان سب میں یہ احساس بہت شدت سے ابھرا کہ مغربی اقوام کی طرح سب سے پہلے انھیں اپنے ملک کی معاشی حالت بہتر بنانی چاہیے کیونکہ آزادی کے وقت تک ان ممالک کے عوام کی حالت مالی اعتبار سے بہت ابتر ہو چکی تھی اور غربت، جہالت اور بیماری کے منحوس چکر میں گرفتار ہو کر ان کے لیے انسانی معیار پر زندہ رہنا بھی مشکل ہو چکا تھا ۔

اگرچہ معاشی حالت سنوارنے کے تصور سے بنیادی طور پر کسی اختلاف کی گنجائش نہیں، تاہم معاشی ترقی کا وہ خاص تصور جو مغرب میں رائج ہوا اور جس کے پیش نظر مغرب نے مادی ترقی کے عروج تک رسائی حاصل کی، بذات خود محل نظر ہے۔ سیدھے سادے الفاظ میں معاشی ترقی کے مغربی نظریے سے مراد ملک میں سرو سامان اور خدمات (Goods and Services) کی پیدائش میں زیادہ سے زیادہ اضافہ ہے تا آنکہ ملک کے تمام وسائل پیداواری مقاصد میں لگ جائیں۔ جس ملک کی پیداوار کا معیار جتنا بلند ہو اتنا ہی وہ معاشی ترقی کی راہ میں آگے سمجھا جاتا ہے ۔ پیداوار میں اضافے کے لیے سرمایہ دارانہ معیشت میں آزاد منڈی کے نظام اور اشتراکی معیشت میں ریاستی منصوبہ بندی پر انحصار کیا جاتا ہے۔ دونوں طرح کی معیشتیں معاشی ترقی کی ایک منزل سے دوسری منزل تک ایک خاص نہج پر چلتی ھیں اور بالآخر وہ ممالک ترقی یافتہ شمار ہوتے ھیں جن میں تمام کارآمد وسائل پیداواری مقاصد میں لگ جائیں ۔

اسلامی نقطۂ نظر سے ترقی کا یہ تصور انتہائی ناکافی ہے ۔

اول : اسلام میں ترقی کا تصور اسلام کی بنیادی حکمت سے مأخوذ ہے، جس میں انسان کی حیثیت محض اللہ تعالٰی کے نائب کی ہے اور دنیوی زندگی ایک دارالامتحان ہے۔ اصل زندگی موت کے بعد شروع ہونے والی ہے، جو ابدی اور پائدار ہو گی اور اسی زندگی میں کامیابی اصل ترقی ہے۔ قرآن مجید کی اصطلاح میں اسے فلاح کا نام دیا گیا ہے۔ انسان کی زندگی کا اصل مقصد فلاح کا حصول ہے ۔ جو شخص آخرت کی فلاح نہ پا سکے اس کے لیے دنیا کے تمام سرو سامان اور مادی سہولتیں بےکار ھیں۔ اجتماعی طور پر شریعت کے نقطۂ نظر میں وہ معاشرہ ترقی یافتہ ہے جس میں اسلام کے تمام افراد کے لیے اُخروی فلاح کے حصول کے کافی مواقع موجود ہوں اور ہر وہ معاشرہ غیر ترقی یافتہ ہے جس میں اُخروی فلاح پیش نظر نہ ہو، یا اُخروی فلاح کا حصول ممکن نہ ہو (محمد اکرم خان : *Concept of Development in Islam*)۔ اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں اسلام اس دنیا کی زندگی کو یکسر نظر انداز کرتا ہے ۔ قرآن مجید میں اس دنیا کے سازو سامان کو نعمت کہا گیا ہے اور بندے کو اس نعمت پر شکر ادا

کرنے کی تلقین کی گئی ہے (۹۳ [الضحٰی]: ۱۱) - حضور صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم سے متعدد روایات میں فقر، بھوک، تنگ دستی اور افلاس کی تنکیر منقول ہوئی ہے (النسائی، الاستعاذہ، باب ۱۴ تا ۱۶؛ ابن ماجه، الاضاحی، باب ۵۳) - حضور صلّی اللہ علیہ وسلّم اس بات کو پسند فرماتے تھے کہ مسلمان مادی طور پر خوش حال ہوں - کسی کو مفلسی اور فاقہ مستی میں دیکھ کر آپ کے چہرۂ مبارک کا رنگ متغیر ہو جاتا اور اس وقت تک اضطراب باقی رہتا جب تک کہ وہ اس کی حالت کو بدلا ہوا نہ دیکھ لیتے (مسلم، العلم، عدد ۲۰؛ البخاری، الاعتصام بالکتاب والسنة، باب ۱۰؛ الترمذی، العلم، باب ۱۵؛ النسائی، الزکوة، باب ۶۴) - حضور صلّی اللہ علیہ و سلّم سے منقول ہے کہ صالح مرد کے لیے مال ایک نعمت ہے (الحاکم : مستدرک، مطبوعۂ حیدر آباد (دکن)، ج ۲، عدد ۱) - اسی طرح بہت سی عبادات کے لیے بھی مال کی ضرورت ہے - غرض کہ اسلام میں اس دنیا کے نقطۂ نظر سے پسندیدہ حالت یہ ہے کہ افراد میں خوشحالی ہو، ان کی بنیادی ضروریات پوری ہوتی ہوں اور وہ اللہ کی نعمتوں سے بہرہ ور ہو رہے ہوں؛ لہٰذا فلاح کا صحیح مفہوم اس دنیا میں مادی خوشحالی کے ساتھ ساتھ اخروی کامیابی پر مشتمل ہے - ایسا معاشرہ جس میں لوگ بھوک اور افلاس کا شکار ہوں، فلاح یافتہ معاشرہ تصور نہیں کیا جا سکتا.

دوم : اگرچہ شریعت افراد کی مادی حالت کو سنوارنے کے لیے جملہ مادی وسائل بروے کار لانے کو فقر و فاقہ پر ترجیح دیتی ہے، لیکن ان مادی وسائل کو پیداوار (production) بنانے کے لیے شریعت کے ڈھانچے کے اندر رہنا بےحد ضروری ہے - ترقی کے مغربی تصور اور اسلامی تصور میں یہ بنیادی فرق ہے - مغرب میں معیار صرف ٹھوس مادی حساب کتاب ہے - اگر معاشی نقطۂ نظر سے کوئی پیداواری عمل مفید ہے تو معاشی ترقی کے لیے وہ ایک معاون تصور ہوتا ہے - اس کے برعکس اسلامی معیشت میں وسائل کو پیداواری بنانے کے لیے شریعت کے ڈھانچے میں رہنا لازم ہے - اس کی حدود کو توڑ کر جو مادی ترقی کی جائے گی، اسلامی نقطۂ نظر سے وہ تنزل ہے کیونکہ وہ اخروی ناکامی کا ذریعہ بنے گی (۴۲ [الشوریٰ]: ۲۰).

سوم : ترقی کے مغربی تصور میں اصل اہمیت پیدائش کے عمل کو تیز تر کرنے کو دی جاتی ہے، چنانچہ کسی ملک میں اشیا و خدمات کی پیدائش جتنی زیادہ ہوگی اتنا ہی وہ مادی لحاظ سے زیادہ ترقی یافتہ سمجھا جائے گا - یہی وجہ ہے کہ ترقی ناپنے کے تمام پیمانے اجتماعی طور پر ملک کی پیداوار ہی کو ناپتے ہیں کیونکہ ترقی میں اصل چیز پیداوار بڑھانا ہے (Galbraith : *The Affluent Society*) - اس کے برعکس اسلام میں تقسیم دولت بنیادی اہمیت کی حامل ہے - شریعت کا بنیادی اصول یہ ہے کہ دولت چند لوگوں میں گردش نہ کرتی رہے (۵۹ [الحشر]: ۷)؛ چنانچہ دولت کے بہاؤ کو تیز تر کرنے کے لیے متعدد قانونی اور اخلاقی تدابیر شریعت میں موجود ہیں، جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ اسلامی نقطۂ نظر سے اصل ترقی افراد کی مادی حالت سنوارنے میں مضمر ہے نہ کہ مجموعی پیداوار میں اضافہ کرنے میں؛ لہٰذا اسلامی ریاست میں ترقی کو ناپنے کے لیے کچھ ایسے پیمانے دریافت کرنے لازم ہوں گے جو ملکی وسائل کے ثمرات میں عام افراد کا حصہ بتا سکیں - قومی آمدنی، خالص قومی آمدنی، نجی قومی آمدنی، فی کس آمدنی، وغیرہ کے مغربی پیمانے اسلامی معیشت میں زیادہ کارآمد نہیں رہیں گے بلکہ یہاں اصل سوال اس طرح کے ہوں گے : ایک سال میں کتنے بے گھروں

کو گھر ملے؟ کتنے مریضوں کو علاج نصیب ہوا؟ کتنے بے روزگاروں کو روزگار ملا ؟ کتنے بے کسوں کو اپنے پاؤں پر کھڑا کیا گیا ؟ ایسے اعداد و شمار سامنے آنے کے بعد ہی کہا جا سکتا ہے کہ سال بھر میں دولت کا بہاؤ اغنیا سے فقرا کی طرف کس حد تک ہوا اور ارتکاز کی شرح کیا رہی ؟

چہارم : قرآن مجید میں یہ بات متعدد جگہ پر بیان ہوئی ہے کہ اس دنیا میں مادی خوشحالی کا راز اللہ تعالٰی کی اطاعت میں ہے ؛ چنانچہ جو قوم اللہ تعالٰی کی منشا کے مطابق اپنی زندگی گزارتی ہے اس کے لیے خوشحالی کی نوید دی گئی ہے (۱۱ [هود] : ۳) ۔ اگرچہ یہ بات مسلمانوں کے لیے ایک عقیدے کی حیثیت رکھتی ہے، تاہم اگر غور سے دیکھا جائے تو اس سے مراد یہ ہے کہ اگر کوئی قوم شریعت کی تمام تعلیمات کو اپنا لے تو اس کے معاشی حالات سنور سکتے ہیں ۔ اس اجتماعی فضا کے علاوہ جو اسلام نے معاشی عمل کو تیز کرنے کے لیے استوار کی ہے، شریعت نے افراد اور اجتماع کو معاشی عمل پر ابھارنے کے لیے کئی ہدایات دی ہیں ۔ جدید معاشیات کی اصطلاح میں شریعت میں بہت سے عوامل ایسے ہیں جو مادی ترقی کا باعث بنتے ہیں ۔ مادی ترقی کے ان عوامل کی روشنی میں کہا جا سکتا ہے کہ قرآن مجید کا یہ بیان کہ اللہ کی اطاعت میں مادی خوشحالی کا راز ہے محض خوش عقیدگی ہی نہیں بلکہ اس میں وہ ضروری مواد موجود ہے جو قوموں کی مادی ترقی کا باعث بن سکتا ہے .

معاشی ترقی کے عوامل

(۱) احیاے موات

شریعت نے تمام مادی وسائل کو بروے کار لانے کی تاکید کی ہے ۔ حضور صلّی اللہ علیہ وسلّم کے زمانے میں مدینۂ منورہ زرعی معیشت والا خطہ تھا، جہاں سب سے بڑے عامل کی حیثیت پیدائش اراضی کو حاصل تھی؛ چنانچہ آپ نے لوگوں کو زمین زیر کاشت لانے کی ترغیب دی ۔ جن مردہ زمینوں کا کوئی مالک نہ رہا ہو، یا جن کے مالک لاپتہ ہوں، ان کے بارے میں یہ قانون نافذ کیا گیا کہ جو بھی ان کو آباد کرے گا وہ ان کا جائز مالک قرار پائے گا (البخاری، الحرث و المزارع، باب ۱۵ و المظالم و الغضب، باب ۱۳؛ ابو داؤد، الخراج و الامارة، باب ۳۵؛ الترمذی، الاحکام، باب ۳۸) ۔ اس طرح اس بات کی بھی ممانعت کی گئی کہ لوگ محض حد بندی کرکے زمین کو روک رکھیں ۔ حضرت عمر فاروق رضی نے تو اس کے لیے زیادہ سے زیادہ مدت تین سال مقرر کی تھی کہ اگر کوئی محتجر تین سال کے اندر زمین آباد نہیں کرتا تو اس کا حق ملکیت ساقط ہو گیا؛ اب اگر اسے کوئی اور آباد کرے تو محتجر کا کوئی دعوٰی نہ ہوگا (کتاب الخراج، اردو ترجمہ، ص ۶۵۲) ۔ مزید برآں جو لوگ زمین کو خود کاشت نہ کر سکتے ہوں انہیں ترغیب دی کہ وہ یا تو اسے دوسروں کو ہدیہ دے دیں یا پھر مزارعت کی کوئی شکل طے کر لیں (مسلم، البیوع، عدد ۱۰۸ تا ۱۲۰؛ البخاری، المغازی، باب ۱۲؛ ابن ماجه، الرہون، باب ۸؛ النسائی، الایمان والنذور والمزارع، باب ۴۵؛ مسند زید، عدد ۶۴۶؛ مسند احمد، ۱ : ۲۳۴ و ۲ : ۶۳ و ۳ : ۳۳۸، ۳۸۹، ۳۹۹، ۳۶۳، ۴۶۵ و ۴ : ۱۴۰، ۱۴۳، ۱۴۱ و ۵ : ۱۸۲ : ۱۸۷) ۔ مزارعت کا قانون اس طرح سے مرتب کیا گیا کہ جانبین میں سے کسی پر ظلم نہ ہو اور مزارعین کے لیے زمین کاشت کرنے کی کشش پیدا ہو ۔ مزارع کو ان بے شمار جکڑ بندیوں سے آزاد کرکے، جن میں وہ اب تک چلا آ رہا تھا، اسے زمیندار کا ایک ساجھی اور شریک بنا دیا گیا ۔ اس معاشرتی تبدیلی سے مزارعین میں کام کا جذبہ پیدا ہوا اور جاگیرداری نظام کی بے توجہی اور بے رغبتی ختم ہونے لگی .

اس دور میں یہ اجتہاد کیا جا سکتا ہے کہ کسی وسیلۂ پیدائش کو بے کار رکھنا شریعت کے منشا کے منافی قرار دیا جائے؛ چنانچہ تمام صنعت کاروں کو مجبور کیا جا سکتا ہے کہ وہ اپنی فیکٹریاں پوری گنجائش پر چلائیں ۔ جو صنعت کار کسی وجہ سے ایسا نہ کر سکتے ہوں ان سے ان کی صنعتیں معاوضہ دے کر سرکاری ملکیت میں لے لی جائیں تاکہ قومی وسائل کو مفید مصرف میں لایا جا سکے ۔ یہ بھی قانون بنایا جا سکتا ہے کہ ایک خاص مدت تک ایک فیکٹری بے کار رکھنے کے بعد حکومت کو حق حاصل ہوگا کہ اگر وہ مناسب سمجھے تو اسے قومیا لے ۔

(۲) صنعت کی ترغیب : مادی ترقی کے لیے دوسرا عاملِ پیدائش محنت ہے ۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلّم نے محنت کی کمائی کو بہت بہتر فرمایا ۔ (مسند زید، عدد ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۳) اور لوگوں کو ترغیب دی کہ وہ اپنے ہاتھ سے کما کر کھائیں ۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلّم کے اپنے عمل سے لوگوں میں کام کی عظمت کا احساس پیدا ہوا ۔ ان لوگوں کے لیے جو محنت کر کے کماتے ہیں دنیوی اور اُخروی کامیابی کی خوشخبریاں سنائی گئی ہیں (۵ [المآئدہ] : ۸۷؛ ۸ [الانفال] : ۶۹؛ ۱۶ [النمل] : ۱۱۴) ۔ اس کے ساتھ ہی بے کار رہنے، بھیک مانگنے اور قابل کار ہونے کے باوجود دوسروں پر بوجھ بننے کو سخت ناپسند فرمایا گیا (مسلم ، الزکوٰۃ، عدد ۱۳۰ تا ۱۳۷؛ البخاری، الزکوٰۃ، باب ۵۲؛ ابو داؤد، الزکوٰۃ، باب ۴۳؛ ابن ماجہ، الزکوٰۃ، باب ۲۶) ۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلّم نے ایسے لوگوں کو جو محنت کر سکتے ہوں محنت کرنے کی طرف لگایا تاکہ وہ معاشرے کے مفید رکن بن سکیں ۔

محنت کی اس ترغیب کے ساتھ ہی ان مشاغل کی ممانعت کی گئی جو انسان کی پیداواری صلاحیتوں کو ختم کر کے کچھ کیے بغیر دولت کے حصول کا ذریعہ بن سکتے ہیں؛ چنانچہ جوئے کی حرمت کی وجوہ میں سے ایک یہ بھی ہے کہ یہ انسان کو کام کیے بغیر دولت حاصل کرنے کی غلط راہ پر لگاتا ہے ۔ اسی طرح وقت کی قدر و قیمت کا احساس بھی دلایا گیا ہے کہ ہر ہر لمحہ ایک نعمت ہے اور اس کے بارے میں باز پرس ہو گی ۔ قرآن مجید میں وعید نازل ہوئی کہ اگر کسی کے ہاں دعوت پر جاؤ تو کھانے کے بعد خوش گپیوں میں نہ لگ جاؤ (۳۳ [الاحزاب] : ۵۳) ۔ اس آیت میں جہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلّم کی عظمت کی تلقین ہے وہاں بیہودہ زندگی کو مفید اشغال میں بسر کرنے کی ترغیب بھی دی گئی ہے ۔ اگر کسی معاشرے کی ساری آبادی محنت کی عظمت کو پہچان لے اور اپنا وقت مفید اشغال میں لگائے تو وہاں مادی خوشحالی پیدا ہونے میں زیادہ دیر نہیں لگتی ۔ یہ ایک ایسا خیال ہے جس کی تائید روزمرہ کے مشاہدے سے ہوسکتی ہے ۔

(۳) سرمایہ کاری کی ترغیب : قرآن مجید میں اللہ کا فضل تلاش کرنے کی تلقین کی گئی ہے، جو دراصل مادی وسائل کو بروئے کار لا کر دولت کی پیدائش کے عمل کو جاری کرنے ہی کا دوسرا نام ہے (۶۲ [الجمعہ] : ۱۰) ۔ اللہ تعالٰی کو بندوں کا یہ عمل اتنا پسند ہے کہ عین حج کے دنوں میں بھی، جب کہ انسان تمام مادی آلائشوں سے کنارہ کش ہو کر اللہ کا فقیر بن کر جاتا ہے، تجارت کی اجازت دی گئی (۲ [البقرۃ] : ۱۹۸) ۔ شریعت میں مادی جد و جہد کو اتنی اہمیت حاصل ہے کہ دین اور دنیا میں کوئی تفریق باقی نہیں رکھی گئی؛ چنانچہ جو شخص تجارت کر کے روزی کماتا ہے وہ بھی اس شخص جیسا ہے جو ہمیشہ عبادت میں مشغول رہے ۔ مادی ترقی کے مشاغل بھی عبادت ہی کی ایک قسم شمار ہوتے ہیں، جن پر اسی طرح سے اجر

ملے گا جس طرح خالص روحانی عبادت پر۔ احادیث میں سرمایہ کاری کی ترغیب دی گئی ہے۔ حضور صلّی اللہ علیہ و سلّم نے اس بات کو ناپسند فرمایا کہ کوئی شخص اپنی کوئی جائداد بیچے اور پھر اس سے کوئی دوسری جائداد نہ خریدے (مسند احمد، ۳ : ۴۶۷ و ۶ : ۵۳)۔ اس کا اشارہ صاف طور پر اس طرف ہے کہ دولت پیدا کرنے والے اموال کو محض صرف نہیں کر دینا چاہیے بلکہ ان سے مزید دولت پیدا کرنے کی کوئی تدبیر کرنی چاہیے۔ حدیث میں ہے کہ یتیم کے ولی کو چاہیے کہ اس کا سال تجارت میں لگا دے تاکہ زکوٰۃ ہی اس مال کو نہ کھا جائے (کتاب الاموال، اُردو ترجمہ، ۲ : ۲۰۶)۔ اسی طرح حضور صلّی اللہ علیہ و سلّم نے اس شخص کی بہت تعریف فرمائی جس نے کسی کو اپنا ملازم رکھا اور ملازم جب اپنی مزدوری نہ لے کر گیا تو مالک نے اس کی مزدوری کو کاروبار میں لگا کر اس سے بہت سی دولت پیدا کر لی اور جب وہ اپنی مزدوری لینے آیا تو اسے اصل زر کے علاوہ وہ تمام دولت بھی دے دی جو اس کی دولت سے پیدا ہوئی تھی (ابو داؤد، البیوع، باب ۳۰)۔ حضور صلّی اللہ علیہ و سلّم نے اس سے منع فرمایا کہ کوئی شخص اس ذریعے کو بلا وجہ چھوڑ دے جس سے وہ رزق حاصل کر رہا ہو (ابن ماجه، التجارات، باب ۴)۔ اسی طرح ایک طرف تو شریعت نے سرمایہ کاری کی ترغیب کے لیے واضح ہدایات دی ہیں اور دوسری طرف اس کے لیے ایک سازگار اجتماعی فضا پیدا کی اور ایک مفصل تجارتی قانون اور ضابطۂ اخلاق کے ذریعے ظلم، تنازعات اور غصب کے امکانات کو کم کر کے فریقین میں زیادہ سے زیادہ عدل قائم کیا۔ علاوہ ازیں تجارت میں انفرادی تجارت کے علاوہ شرکت و مضاربت کی شکلوں کو جائز قرار دیا گیا تاکہ جو لوگ خود سرمایہ کاری نہ کر سکتے ہوں وہ بھی اپنے سرمائے کو کام میں لگا سکیں۔

(۴) وسائل کا مؤثر استعمال: شریعت تمام وسائل کو اللہ تعالٰی کی نعمت قرار دیتی ہے اور انسانوں سے مطالبہ کرتی ہے کہ وہ ان وسائل کو زیادہ سے زیادہ مفید کاموں میں استعمال کریں۔ حضور صلّی اللہ علیه و سلّم نے وسائل کے ضائع کرنے کی ممانعت فرمائی (البخاری، الزکوٰۃ، باب ۱۸ تا ۵۳؛ مسلم، الاقضیه، عدد ۱۶، ۱۷؛ الدارمی، الرقاق، باب ۳۸؛ الموطأ، مایکره من الکلام، عدد ۲۰؛ مسند احمد، ۴ : ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۴)۔ اس طرح تمام وسائل کو حتی‌الوسع انسانوں کے لیے کارآمد بنانے کی تاکید فرمائی ہے۔ ایک حدیث میں ہے کہ حضور صلّی اللہ علیه و سلّم نے ایک مردہ بکری کے بچے کی کھال کو استعمال کرنے کی ترغیب دی۔ جب لوگوں نے کہا کہ حضور یہ تو مردہ ہے، تو حضور صلّی اللہ علیه و سلّم نے فرمایا کہ اس کا گوشت کھانا تو حرام ہے البتہ کھال کو (دباغت کے بعد) کام میں لایا جا سکتا ہے (البخاری، الذبائح و الصید، باب ۳۰؛ مسلم، کتاب الحیض، عدد ۱۱۸ تا ۲۳؛ ابو داؤد، اللباس، باب ۳۸؛ الترمذی، اللباس، باب ۷)۔ اسی طرح متعدد دوسری تعلیمات میں بھی وسائل رزق کو زیادہ سے زیادہ مفید مصرف میں لانے کا حکم ہے، مثلاً آپؐ کا یہ حکم کہ کھانے کے بعد ہاتھ دھونے سے پہلے انگلیاں چاٹ لیا کرو (البخاری، الاطعمه، باب ۵۲، ۵۳؛ مسلم، الاشربه، عدد ۱۵۹ تا ۱۷۲)۔ بظاہر یہ ایک اخلاقی ہدایت ہے، لیکن اس میں بھی حضور صلّی اللہ علیه و سلّم کی تعلیم کا یہ پہلو واضح طور پر جھلکتا ہے کہ رزق کے ایک ذرے کو بھی ضائع نہ کیا جائے کہ یہ اللہ کی نعمت ہے۔

(۵) توہمات پرستی کی ممانعت: شریعت نے توہم پرستی، رمل، فال، شگون لینے، یا ستاروں کے

ذریعے قسمت بننے بگڑنے جیسے تمام امور کی ممانعت کی ہے (البخاری، الاذان، باب ۱۵۶؛ مسلم، الایمان، عدد ۱۳۵) ۔ جہاں یہ تعلیمات لوگوں کو جہالت سے نکال کر علم کی دنیا میں لاتی ہیں وہاں ان کو تقدیر پرستی اور ہاتھ پر ہاتھ دھر کر بیٹھے رہنے کے منحوس امراض سے بھی نجات دلاتی ہیں۔ قوموں کی مادی ترقی میں یہ ایک اہم عامل رہا ہے ۔ جو قومیں توہمات پرستی کا شکار ہو جاتی ہیں وہ بےعملی اختیار کر لیتی ہیں۔ ان کے وسائل ان کی محنت اور جد وجہد کے منتظر رہتے ہیں اور وہ ستاروں کی گردش اور مختلف لایعنی مظاہر سے شگون لیتے رہتے ہیں؛ چنانچہ ایک ابدی غربت ان کا مقدر بن جاتی ہے ۔ اسلام نے انسانوں کو ان تمام خرافات سے نکال دیا ہے اور انہیں سعی و جہد کی تعلیم دی ہے ۔

ان عوامل کے بیان سے واضح ہوا کہ اسلام میں مادی ترقی بہت اہمیت رکھتی ہے، لیکن یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ مادی ترقی اسلامی نظام حیات کا کوئی مرکزی تصور ہے۔ حضور صلّی اللہ علیہ وسلّم نے جہاں مال و دولت اور مادی خوشحالی کو پسند فرمایا ہے وہاں اس کی کثرت کے فتنے سے بھی آگاہ کیا ہے (مسند احمد، ۴ : ۱۶۰؛ ابو داؤد، البیوع، باب ۴۲) ۔ مادی ترقی تو اخروی فلاح کا ایک ذریعہ ہے ۔ اگر یہ خود ایک مقصود بن جائے تو اسلامی نظام حیات کا تمام نقشہ بگڑ جاتا ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ حضور صلّی اللہ علیہ وسلّم کو اپنی امت کے فقر کا ڈر اتنا نہیں جتنا دولت کی کثرت کا ۔ خود قرآن مجید میں دولت کی بےجا دوڑ دھوپ کو ناپسند کیا گیا ہے (۱۰۲ [التکاثر] : ۱) ۔

معاشی ترقی کے مغربی تصور اور اسلامی تصور میں یہ ایک بہت بنیادی فرق ہے اور اسی کی روشنی میں مذکورۂ بالا بحث کو دیکھنا چاہیے ۔

مآخذ : (الف) عربی :-

(۱) القرآن الحکیم؛ (۲) البخاری : الجامع الصحیح، لنڈن ۱۸۶۲ - ۱۸۶۸ء؛ (۳) مسلم : الجامع الصحیح، بیروت ۱۳۳۴ھ؛ (۴) ابو داؤد : سنن، قاہرہ ۱۲۸۰ھ؛ (۵) الترمذی : سنن، بولاق ۱۲۹۱ھ؛ (۶) النسائی : سنن، قاہرہ ۱۳۱۲ھ؛ (۷) ابن ماجہ : سنن، قاہرہ ۱۳۱۳ھ؛ (۸) الدارمی : سنن، دہلی ۱۳۳۷ھ؛ (۹) مالک بن انس : الموطأ، قاہرہ ۱۳۷۹ھ؛ (۱۰) الطیالسی : مسند، حیدرآباد (دکن) ۱۳۲۱ھ؛ (۱۱) زید بن علی : مسند، میلانو ۱۹۱۹ء؛ (۱۲) احمد بن حنبل : مسند، قاہرہ ۱۳۱۳ھ؛ (۱۳) ابن سعد : الطبقات الکبرٰی، بیروت ۱۹۰۷ء؛ (۱۴) محمد بن عبداللہ الخطیب : مشکوٰۃ المصابیح، مطبوعۂ مکتبۂ رحیمیہ، دیوبند؛ (۱۵) الحاکم : مستدرک، حیدرآباد (دکن) ۱۳۴۰ھ؛ (۱۶) البلاذری : فتوح البلدان، قاہرہ ۱۹۳۲ء؛ (۱۷) سحنون : المدونۃ الکبرٰی، قاہرہ ۱۳۲۴ء؛ (۱۸) السرخسی : المبسوط، قاہرہ ۱۳۳۱ھ؛ (۱۹) الشافعی : الأمّ، قاہرہ ۱۳۲۱ - ۱۳۲۵ھ؛ (۲۰) ابراہیم الدسوقی : الحسبہ فی الاسلام، قاہرہ ۱۳۸۲ھ؛ (۲۱) الشیبانی : کتاب الاصل و الفروع، طبع شفیق شحاتہ، مطبوعۂ مصر، ۱۹۵۴ء؛ (۲۲) ابن قدامہ : المغنی، قاہرہ ۱۳۴۰ھ؛ (۲۳) القدوری : المختصر، دہلی ۱۹۱۳ء؛ (۲۴) الکاسانی : بدائع الصنائع، قاہرہ ۱۳۲۸ھ؛ (۲۵) المرغینانی : الہدایہ .

(ب) اردو :-

(۲۶) ابو عبید : کتاب الاموال، اردو ترجمہ از عبدالرحمٰن طاہر سورتی، ادارۂ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد ۱۹۲۸ء؛ (۲۷) ابو یوسف : کتاب الخراج، اردو ترجمہ از نجات اللہ صدیقی، کراچی ۱۹۶۶ء؛ (۱۸) شیخ محمود احمد : مسئلۂ زمین اور اسلام، ادارۂ ثقافت اسلامیہ، لاہور ۱۹۵۵ء؛ (۲۹) وہی مصنف : اسلام کا نظریۂ سود اور بنکاری، در ثقافت (لاہور)، اکتوبر ۱۹۶۰ء، ص ۳۱ تا ۳۳؛ (۳۰) ایس - اے - ارشاد : بلا سود بنکاری کراچی

۱۹۶۵ء؛ (۳۱) چوهدری محمد اسمعیل : سود، در ثقافت (لاهور)، ج ۹، شماره ۴ تا ۶؛ (۳۲) امام راغب : مفردات القرآن (اردو)، مطبوعهٔ اهل حدیث اکادمی، لاهور؛ (۳۳) محمد تقی امینی : فقه اسلامی کا تاریخی پس منظر، لاهور ۱۹۷۵ء؛ (۳۴) غلام احمد پرویز : قرآن کا نظام ربوبیت، لاهور ۱۹۵۴ء؛ (۳۵) مفتی ولی حسن ٹونکی : اسلام اور بیمه، در بینات (کراچی)، مارچ - اپریل ۱۹۵۹ء؛ (۳۶) عبدالرحمٰن الجزیری : کتاب الفقه علی مذاهب الاربعه، اردو ترجمه، مطبوعهٔ محکمه اوقاف پنجاب، لاهور؛ (۳۷) جعفر شاه پهلواری : کمرشل انٹرسٹ کی فقهی حیثیت، لاهور ۱۹۵۰ء؛ (۳۸) موجوده اقتصادی بحران اور اسلامی حکمت معیشت، مطبوعهٔ جماعت اسلامی، لاهور ۱۹۷۰ء؛ (۳۹) عبدالغفار حسن : مزارعت پر تحقیقی نظر، در ترجمان القرآن (لاهور)، ۳۳ : ۱ تا ۳، ۹۸ تا ۱۱۲؛ (۴۰) فضل الرحمٰن : تحقیق الربو، در فکر و نظر (اسلام آباد)، نومبر ۱۹۶۳ء؛ (۴۱) رفیع الله : زکوٰة کے مصارف، در فکر و نظر (اسلام آباد)، ج ۵، شماره ۳؛ (۴۲) سید یعقوب شاه : چند معاشی مسائل اور اسلام، لاهور ۱۹۶۷ء؛ (۴۳) مفتی محمد شفیع : اسلام کا نظام تقسیم دولت، کراچی ۱۹۶۸ء؛ (۴۴) وهی مصنف : اسلام اور بیمه، در بینات، (کراچی)، ج ۶، شماره ۱؛ (۴۵) وهی مصنف : اسلام کا نظام اراضی، کراچی ۱۳۸۳ھ؛ (۴۶) رفیع الله شهاب : اسلامی ریاست کا مالیاتی نظام، اسلام آباد ۱۹۷۳ء؛ (۴۷) نصیر احمد شیخ : اسلامی دستور اور اسلامی اقتصادیات کے چند پهلو، کراچی ۱۹۵۹ء؛ (۴۸) محمد اسحٰق صدیقی : مشین پر زکوٰة، در بینات (کراچی)، ج ۲۰، شماره ۴ و ج ۲۲، شماره ۶؛ (۴۹) نجات الله صدیقی : اسلام کا نظریهٔ ملکیت، ۲ جلد، لاهور ۱۹۶۸ء؛ (۵۰) وهی مصنف : غیر سودی بنکاری، لاهور ۱۹۶۹ء؛ (۵۱) نعیم صدیقی : بیمهٔ زندگی اسلامی نقطهٔ نظر سے، لاهور ۱۹۶۰ء؛ (۵۲) وهی مصنف : اسلام کا میزانی نظریهٔ معیشت، لاهور ۱۹۶۹ء؛ (۵۳) محمد طاسین : صنعتی سرمائے اور عمارات پر زکوٰة، در فکر و نظر (اسلام آباد)، ج ۴، شماره ۷؛ (۵۴) وهی مصنف : مشینوں پر زکوٰة کا مسئله، در بینات (کراچی)، ج ۱۹، شماره ۵ و ج ۲۱، شماره ۳، ۴؛ (۵۵) یوسف القرضاوی : فقر و فاقه اور اس کا اسلامی حل، در ترجمان القرآن (لاهور)، ۷۳ : ۱۷۲ تا ۱۹۱، ۲۳۱ تا ۲۴۹، ۲۸۶ تا ۳۰۱، ۳۶۹ تا ۳۷۸ و ۷۴ : ۳۶ تا ۴۱، ۸۶ تا ۹۳، ۱۵۵ تا ۱۶۵، ۲۳۱ تا ۲۴۰، ۲۹۹ تا ۳۱۲، ۳۴۹ تا ۳۵۷ و ۷۵ : ۳۱ تا ۴۲، ۹۳ تا ۱۰۶ و ۷۶ : ۲۵ تا ۳۴، ۷۲ تا ۸۷؛ (۵۶) ڈی - ایم - قریشی : بلا سود بنکاری، مطبوعهٔ آل پاکستان ایجوکیشنل کانگرس، لاهور؛ (۵۷) محمد یوسف گورایا : نظام زکوٰة اور جدید معاشی مسائل، اسلام آباد ۱۹۸۲ء؛ (۵۸) مناظر احسن گیلانی : اسلام اور نظام جاگیرداری و زمینداری، طبع گورایا، لاهور ۱۹۷۵ء؛ (۵۹) وهی مصنف : اسلامی معاشیات : کراچی ۱۹۴۷ء؛ (۶۰) صغیر حسن معصومی : انورنشس، بیمه یا تأمین، در فکر و نظر (اسلام آباد)، ج ۱۰، شماره ۷؛ (۶۱) ابو الاعلی مودودی : قرآن کی معاشی تعلیمات، لاهور ۱۹۶۹ء؛ (۶۲) وهی مصنف: تفهیم القرآن، ۶ جلدیں، لاهور ۱۹۶۹ء؛ (۶۳) وهی مصنف : مسئلهٔ ملکیت زمین، لاهور ۱۹۶۹ء؛ (۶۴) وهی مصنف : معاشیات اسلام، لاهور ۱۹۶۹ء؛ (۶۵) وهی مصنف : تفهیمات، ج ۳، لاهور ۱۹۶۹ء.

(ج) انگریزی :-

(۶۶) K. Ahmad : *Economic Development in an Islamic frame work : some notes on the outlines of a strategy*، غیر مطبوعه مقاله برائے First International Conference on Islamic Economics، ۱۹۷۶ء؛ (۶۷) شیخ محمود احمد : *Social Justice in Islam*، لاهور ۱۹۷۵ء؛ (۶۸) مناظر احسن : *Baitul Māl and its role in the Islamic Economy*، در *Criterion*، کراچی، ستمبر ۱۹۷۵ء؛ (۶۹) محمد علی :

The Religion of Islam، لاہور ۱۹۷۱ء؛ (۷۰) M. 'Umar Chapra: The Economic System of Islam، لاہور ۱۹۷۰ء؛ (۷۱) G. Crowther: An Outline of Money، لنڈن ۱۹۶۲ء؛ (۷۲) Ency. Britannica؛ (۷۳) F. R. Faridi: Zakat and Fiscal Policy، غیر مطبوعہ مقالہ برائے مکہ کانفرنس ۱۹۷۶ء؛ (۷۴) J. K. Galbraith: The Affluent Society، لنڈن ۱۹۵۸ء؛ (۷۵) وہی مصنف: Economics as a system of Belief، در Economics, Peace and Laughter، مطبوعۂ لنڈن، ص ۵۰ تا ۷۲؛ (۷۶) وہی مصنف: Economics and Public Purpose، لنڈن ۱۹۷۳ء؛ (۷۷) Richard T. Gill: Economics and Public Interest، کیلیفورنیا ۱۹۷۶ء؛ (۷۸) ضیاءالحق: Landlord and Peasant in Early Islam، مطبوعۂ ادارۂ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد ۱۹۷۷ء؛ (۷۹) M. al-Husayni: The Institution of the Hisba in the Early Islam، در Islamic Review، لنڈن، فروری ۱۹۶۹ء؛ (۸۰) Ian Brough و R. Hyman: Social Values and Industrial Relations، اوکسفرڈ ۱۹۷۵ء؛ (۸۱) امام دین: Al-Hisba in Muslim Spain، در Islamic Culture، حیدر آباد (دکن)، جنوری ۱۹۶۳ء؛ (۸۲) محمد اکرم خان: The Theory of Employment of Islam، در Islamic Litt.، لاہور، اپریل ۱۹۶۸ء؛ (۸۳) وہی مصنف: Concept of Development in Islam، در Criterion، کراچی، جولائی - اگست ۱۹۶۹ء؛ (۸۴) وہی مصنف: Stock Exchanges, their functions and need for reform، در Criterion، کراچی، جنوری ۱۹۷۲ء؛ (۸۵) وہی مصنف: Modern Taxation and Zakat، در Islamic Education، لاہور، مئی - جون ۱۹۷۳ء؛ (۸۶) وہی مصنف: The Economics of Falah، در Criterion، کراچی، فروری ۱۹۷۷ء؛ (۸۷) وہی مصنف: Economic Values in Islam، در Criterion، کراچی فروری ۱۹۷۷ء؛ (۸۸) وہی مصنف: Economic Implications of Tawhid, Risala and Akhira، در Criterion، کراچی، جون - جولائی ۱۹۷۷ء؛ (۸۹) محمد مصلح الدین: Insurance and Islamic Law، لاہور ۱۹۶۹ء؛ (۹۰) وہی مصنف: Banking and Islamic Law، کراچی ۱۹۷۳ء؛ (۹۱) Maxime Rodinson: Islam and Capitalism، انگریزی ترجمہ، از Brian Pearce، لنڈن ۱۹۷۴ء؛ (۹۲) J.A. Schumpeter: History of Economic Analysis، لنڈن ۱۹۵۴ء؛ (۹۳) A. L. Udovitch: Partnership and Profit in Medieval Islam، نیو جرسی ۱۹۷۰ء؛ (۹۴) W.S. Wickery: The Goals of Economic Life، در Economic Justice، طبع E.S. Phelps، لنڈن ۱۹۷۳ء؛ (۹۵) Benjamin Ward: What is wrong with Economics، لنڈن ۱۹۷۲ء؛ (۹۶) حسن الزمان: Zakat and Fiscal Policy، غیر مطبوعہ مقالہ برائے مکہ کانفرنس ۱۹۷۶ء۔

(محمد اکرم خان)

تعلیقہ

سالیات: (مال سے) وہ علم جس میں مال و اموال سے بحث کی جاتی ہے اور اموال کے موضوعات بھی معاشیات کا ایک جزو ہیں ۔ جیسا کہ مادہ مال (جمع اموال) میں بیان ہوا ہے معاشیات میں اس کے دو مفہوم ہیں : (۱) عام معنی : مملوکات، جائداد (اشیا اور ذی حیات، یعنی چوپائے، چرند، پرند، جو کسی کی ملکیت ہوں)، زر، وغیرہ؛ (۲) خاص معنی : جو آگے چل کر قرآن مجید کے ارشادات کی روشنی میں (بسلسلۂ صدقات و انفاق، بیوع و ترکات، یا بسلسلۂ خزانۂ ریاست مشتمل بر خراج و محصولات و اشیائے غنیمت و فیء یا ضرائب) فقۂ اسلامی کی ایک معاشی اصطلاح بن گئی۔

قرآن مجید کی متعدد آیات میں مال کی اہمیت،

مالداروں کی نفسیات و عادات اور معاشرے پر ان کے اثرات، انفاق فی سبیل اللہ کی دینی و معاشرتی اہمیت اور فضیلت، مال کے مقابلے میں تقوٰی کا شرف، اکل حرام کی مذمت، دولت کی گردش اور اس کے اثرات، دولت کے غلط استعمال کے مہلک نتائج، دولت کی صحیح تقسیم کی ضرورت، ارتکاز و اکتناز کی مخالفت، تجارت کی تلقین، سود کی مذمت، نیز قرضۂ حسنہ اور بیوع و معاہدات جیسے مسائل و اصول کا ذکر موجود ہے (دیکھیے فؤاد عبدالباقی : معجم المفہرس القرآن، بذیل مال، اموال) ۔ اس سلسلے میں احادیث نبوی کی تعداد بھی کچھ کم نہیں (دیکھیے وینسنک : المعجم لالفاظ الحدیث؛ ابن الاثیر : البدایہ و النہایۃ؛ احمد نگری : دستور العلماء) ۔ کتب فقہ میں بھی زکوٰۃ و صدقات اور مواریث، نیز بیوع، خراج اور عشر وغیرہ کے بارے میں اشارے ملتے ہیں اور علم الاخلاق کی کتابوں میں بھی تدبیر منزل اور سیاست مدن کے ضمن میں کچھ معلومات دستیاب ہو جاتی ہیں، لیکن عہد بعہد عملی معاشی تدابیر اور ان کی بنیادی حکمتوں کو ایک مربوط و منضبط علم کی صورت میں ابھی تک مدون نہیں کیا گیا ۔ اجتماعیات اور معاشیات کے نقطۂ نظر سے ملت اسلامیہ کی پوری تاریخ کا نفاذ مطالعہ کیے بغیر نہ تو مسلم معاشیات و مالیات کی ساری روداد سامنے آ سکتی ہے نہ پوری طرح یہ واضح کیا جا سکتا ہے کہ یورپ کے معاشئین کس حد تک اور کس طور پر مسلمانوں کے معاشی افکار سے متاثر ہوئے ہیں ۔ اگرچہ ایڈم سمتھ **Adam Smith** کی مشہور کتاب *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* سے اس کا خاصا تأثر ملتا ہے، تاہم مسلم معاشیات کے طالب علم پر یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ اس کا مکمل جائزہ لیا جائے ۔ اکثر مغربی مفکرین مسلمانوں کے علوم کو یونانیات سے ماخوذ ثابت کرنے پر تلے رہتے ہیں (مثال کے لیے رک بہ مال) ۔ مسلمانوں نے بلاشبہہ یونانی علوم سے اکتساب کیا اور انھوں نے جا بجا اس کا اعتراف بھی کیا ہے، لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ بلاد اسلامیہ میں یونانیات کی اشاعت سے پہلے بھی انفرادی و اجتماعی اور ریاستی و تجارتی سطح پر ایک سادہ سا معاشیاتی ڈھانچا وجود میں آ چکا تھا ۔ اسلامی معاشیات کا یہ ڈھانچا اساسی طور پر قرآن مجید، احادیث نبوی اور تعامل صحابہ پر قائم کیا گیا تھا، جس میں جوں جوں وقت گزرتا گیا، نئے نئے واقعات اور زمانے کے نئے نئے تقاضوں کے تحت وسعت پیدا ہوتی چلی گئی ۔ المقریزی کی الخطط، القلقشندی کی صبح الاعشٰی، ابن مماتی کی قوانین الدواوین اور ابوالفضل کی آئین اکبری جیسی کتابوں کے مطالعے سے بخوبی واضح ہوتا ہے کہ عہد اسلامی میں ایسے مستحکم معاشیاتی اور مالیاتی نظام موجود تھے جو تجارت، محصولات، ضرائب، بینکاری اور کارپوریشنوں کی طرح کے اداروں پر مشتمل تھے ۔ بنو عباس کے زمانے میں زنج کی بغاوت بھی زرعی معاشیات کی تاریخ کا ایک باب ہے، جس میں ارضی معاشیات کے کئی سبق ملتے ہیں ۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے زرعی محاصل و ملکیت کے بارے میں جو احکام نافذ کیے اور عہد بعہد کہیں ان پر عمل اور کہیں ان سے انحراف ہوا، اس سے بھی زراعتی معاشیات کے کئی اصول نکلتے ہیں ۔

مسلم اقوام وقتاً فوقتاً دنیا کے مختلف گوشوں اور خطوں سے اٹھتی اور اقتدار پر قابض ہوتی رہیں ۔ یہ اقوام اپنے قبائلی نظامات بھی اپنے ساتھ لاتی رہیں، جن کے باعث معاشیات کی صورتیں بھی بدلتی رہیں اور معاشرہ کبھی فوجی، کبھی زرعی اور کبھی جاگیردارانہ انداز اختیار کرتا رہا ۔ بایں ہمہ

یہ مسلّم ہے کہ معاشیات کے شرعی حصے (یعنی زکوٰۃ، عشر، وغیرہ) پر بلا انقطاع عمل ہوتا رہا۔ اسلامی تاریخ سرمایہ دارانہ معاشی ذہن سے تقریباً آزاد رہی ہے۔ محدود نجی ملکیت اسلام کا اصل الاصول ہے، اس لیے یہ اصول بھی ہمیشہ جاری رہا، لیکن سرمایہ داری اور سود خوری جیسی لعنتوں سے معاشرہ اکثر پاک رہا.

اتنا تسلیم کرنا پڑے گا کہ اصولی طور سے اسلام میں مال کی افادیت یہ ہے کہ اس کی مدد سے انسان اپنی ضرورتیں پوری کر سکے اور متوسط درجے کی خوش حال زندگی بسر کرتے ہوئے معاشرے کی خوشحالی اور تقویت کا باعث بن سکے اور مال کی بنا پر تفاخر، نمود و نمائش، ادعاے برتری، اسراف، استحصال و استعمار، انسانی خوف، مجبوریوں اور ضرورتوں کی بنا پر ناجائز فائدہ اٹھانے کا ذریعہ نہ بن جائے۔

خوش حالی کو قرآن مجید نے ''فضل اللہ'' قرار دیا ہے اور مال کو ''خیر'' بھی کہا ہے، لیکن اس خوش حالی کا معیار شاہانہ، امیرانہ اور سرمایہ دارانہ نہیں بلکہ وہ ہے جو اوسطاً صحابۂ کرام کی زندگیوں میں نظر آتا ہے۔ اسلام میں دولت کی غایت عام ضروریات زندگی کو پورا کرنا اور انفاق فی سبیل اللہ ہے، جس کا مقصد مسلم ریاست کو چلانا، سرحدوں کی حافظت کرنا اور نادار طبقوں کی کفالت ہے۔ مسلمانوں کے سلاطین و ملوک نے شان و شوکت پر بھی زور دیا ۔ اس رویے کے کمزور پہلو واضح ہیں، لیکن جیسا کہ کولبرٹ Colbert (۱۶۱۹ تا ۱۶۸۳ء) جیسے مغربی مفکرین کا خیال ہے، سلطانی اقتدار میں سرکش عناصر کو دبانے اور مخالفین پر رعب ڈالنے کے لیے **اس** زمانے میں شان و شوکت بھی ایک لازمی شے سمجھی جاتی تھی اور یہ مسلّم ہے کہ مسلم معاشرے نے میکیاولی (*The Prince*: Machiavelli) کی طرح سلاطین کو کبھی اخلاقیات سے بالا خیال نہیں کیا ۔ وہ بہر حال کسی نہ کسی رنگ میں معاشرہ کے سامنے جوابدہ تھے۔

معاشیات کے اسلامی نظریات کی اخلاقی بنیادوں کے بارے میں سید نواب حیدر نقوی نے ادارۂ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد، کے انگریزی مجلّہ *Islamic Studies* (۱۹۷۸ء، شمارہ ۲) میں ایک فکر انگیز علمی مقالہ لکھا ہے، جس میں جدید ترین حوالوں کے ذریعے ثابت کیا ہے کہ اسلامی تصور معاشیات اخلاقی، معقول، معتدل، دیرپا اور انسانی بہبود و فلاح کا بہترین ضامن ہے (نیز اس سلسلے میں دیکھیے غلام سرور قادری: معاشیات نظام مصطفی، لاہور ۱۹۷۸ء).

مسلمانوں کی علمی زندگی میں اور عام مفکرین و مصلحین کے فکر میں جو تصور اور عمل عموماً مقبول ہوا، وہ مغرب کی ''طبیعی حکومت'' (Physiocracy) اور ''تجارتیت'' یا ''تجارتی نظریۂ زر'' (Mercant lism) اور ایڈم سمتھ Adam Smith اور جیرمی بینتھم Jeremy Bentham کے تصورات کے مقابلے میں انسانی بہبود طلب اصلاحی مفکرین کے قریب تر معلوم ہوتا ہے اور وہ صنعتی دور کی سرمایہ داری اور لادین جدلیاتی اشتراکی معاشیات سے قطعاً مختلف ہے۔ مسلمان جمہور جہاں جائز دولت اور ابتغاء فضل اللہ کے قائل تھے وہاں سرمایہ داری کے نفع اندوزانہ استحصالی نظریات و معمولات کی ہولناکی کے ہمیشہ مخالف رہے ۔ اگرچہ مختلف ادوار میں جاگیرداریوں (اقطاعات) کا رواج بھی رہا، لیکن اس رواج کی مصلحت افواج کی بہم رسانی تھی، جس کے عوض جاگیر دی جاتی تھی.

عام مسلم فکر کفایت شعاری، سادگی اور محدود ملکیت پر ہمیشہ زور دیتا رہا (اسی سے مسلم ادبوں میں قناعت کا تصور غالب ہوا) ۔ اسی طرح

مسلمان مالتھوس Malthus کے نظریۂ تقلیل آبادی کی کبھی حمایت نہ کر سکتے تھے کیونکہ ہر مسلم ابتغاء الرزق میں ایک کارکن (worker) سمجھا جاتا تھا۔

مسلمانوں میں تخیلی یطوبی (Utopian) انداز میں سوچنے والے لوگ بھی گزرے ہیں، مثلاً فقرا اور فرقۂ مہدویہ (سید محمد جونپوری) کے پیرو، جو کسب اور مساوات کامل کے مؤید تھے۔ کہا جا سکتا ہے کہ یہ لوگ روحانی اور دینی سلسلے کے لوگ تھے، اس لیے انھیں معاشی فکر میں کوئی مقام نہیں دیا جا سکتا، تاہم انھوں نے ایک نہج ضرور بتائی اور ایک معاشی مساواتی مسلک کی نشاندہی کی۔ یہ مساوات نفرت کے زور سے پیدا نہ ہوئی تھی بلکہ اس کی بنیادیں روحانی اور تالیف قلوب پر استوار تھیں۔ بعض معاشی روشیں سیاسی تھیں، مثلاً وہ جو بابک خرمی یا اسمٰعیلیہ کی بعض شاخوں اور قرمطیوں نے اختیار کیں۔ بنو عباس کے زمانے میں زنج کی بغاوت کے واقعات سے بھی کچھ نتائج نکالے جا سکتے ہیں، لیکن معیّن اور باضابطہ معاشی دستورالعمل فقہا کی کتابوں سے ملتا ہے (مثلاً ابن حزم: معجم الفقہ؛ المرغینانی: ہدایہ؛ فتاوی بزازیہ اور فتاوی عالمگیری جیسی کتابوں سے)، جن میں معاشی شقوں کو شرع کا حصہ بنا دیا گیا ہے اور تصور یہ ہے کہ معاشیات کو معاشرت، اخلاق اور دین سے جدا نہیں کیا جا سکتا۔

اگر مغربی معاشی تصورات سے مقابلہ کیا جائے تو کہا جا سکتا ہے کہ مسلمانوں کے معاشی افکار خالص مشینیت اور مادی سائنسیت کے دور سے پہلے کے فلاحی مفکرین سے ایک حد تک مماثلت رکھتے ہیں اور جب سے صنعتی دور شروع ہوا اور مشین کے مقابلے میں انسان صفر ہوتا گیا، مسلم فکر کا مغربی فکر سے بعد بڑھ گیا۔ بہر حال مشینیت سے پہلے کے مغربی افکار معاشی اور اسلامی تصورات میں خاصی مماثلتیں ملتی ہیں، مثلاً ہم دیکھتے ہیں کہ فرانس کے سینٹ سائمن Saint-Simon اور سوئٹزر لینڈ کے اطالوی النسل مفکر معاشیات سس مونڈی Sismondi (۱۷۷۳ - ۱۸۴۲ء) کے بہت سے خیالات مسلم مصنفین کے طرز فکر سے مماثلت رکھتے ہیں۔ مؤخرالذکر نے اپنی کتاب *Nowveaux Principes d' Economi Politique*، یعنی *New Principles of Political Economy*، مطبوعہ ۱۸۱۹ء، میں اس بات پر زور دیا ہے کہ علم معاشیات کو صرف دولت ہی پر زور نہ دینا چاہیے بلکہ اس کا خاص زور انسانی فلاح پر ہونا چاہیے کیونکہ دولت انسان کے لیے ہے، نہ کہ انسان دولت کے لیے۔ دولت کو اخلاقی و جسمانی صحت کا ذریعہ بننا چاہیے۔ بذات خود دولت کوئی شے نہیں۔ اس کا نظریہ ہے کہ کوئی قوم اس وقت تک خوش حال نہیں سمجھی جا سکتی جب تک غریب اور مفلس طبقہ، جو اس کا ایک بڑا جز ہے، محفوظ نہ ہو۔ الطبری کی روایت کے مطابق حضرت عمرؓ نے ایک مرتبہ فرمایا تھا کہ میں جمہور کی خوش حالی کا جائزہ لینے کے لیے سارے ملک کا دورہ کروں گا۔ اس کا مقصد بھی یہی دیکھنا تھا کہ ملک کا نادار طبقہ کس حد تک محفوظ ہے۔ غرض مسلم معاشی سوچ بہبود عامہ پر ہمیشہ مرتکز رہی۔ سس مونڈی کا یہ خیال بھی کسی قدر مسلم ذہن کے قریب ہے کہ ایڈم سمتھ کا یہ نظریہ مکروہ مفاد پرستی ہے کہ معاشیات میں ذاتی خود غرضی اور مفاد پرستی بھی ایک لحاظ سے مفید ہے کیونکہ اس سے کچھ عام لوگوں کو بھی فائدہ پہنچتا ہے۔ تھوڑے نفع کے لیے کثیر شر کی اس سے زیادہ قابل مذمت دلیل کوئی نہ ہو گی۔

امور معاشی میں ریاست کی محدود مداخلت بھی ایک اسلامی تصور ہے، جس پر سس مونڈی نے

بہت زور دیا ہے۔ یہی حال جرمن مفکر ایڈم میولر Adam Müller (۱۷۷۹ تا ۱۸۲۹ء) کا ہے۔ انفرادی تجارت کی آزادی مسلم ممالک میں ایک تسلیم شدہ واقعہ ہے (رکَ بہ تجارت)۔ انسانی برادری اور اخوت (کنفسِ واحدہ) کا اسلامی تصور قرآن مجید کا بنیادی نکتۂ حکمت ہے اور یہی اخلاقی معاشیات کی اساس ہے۔ میولر نے افراد کے باہمی انحصار اور معاشرے کی کلیت (وحدت) پر اگر زور دیا تو اسے قرآن مجید کی براہ راست یا بالواسطہ صدائے بازگشت قرار دیا جا سکتا ہے۔ جس طرح اسلامی تصور میں معاش کو مذہب سے جدا نہیں کیا جا سکتا، اسی طرح میولر بھی ان دونوں میں تفریق کا قائل نہیں۔ میولر بالکل اسلامی فکر کے مانند، فن اور ذہنی و روحانی کمال کو بھی قوم کی دولت قرار دیتا اور یوں روحانی سرمائے اور دماغی استعداد کو بھی عاملین پیدائش میں شمار کرتا ہے۔ داخلی اہمیت کا یہ نظریہ مسلم ادبوں میں ہر جگہ ملتا ہے۔ آگے چل کر ایک اور جرمن مفکر فریڈرک لسٹ Friedrich List (۱۷۸۹ تا ۱۸۴۶ء) نے بھی قدرتی ذرائع، یعنی زمین وغیرہ کے علاوہ علوم و فنون، اعلٰی اور عمدہ قوانین، ذہانت، امن و امان، صنعتوں اور پیشوں کے ارتباط وغیرہ کو وسائل دولت میں شمار کیا۔ معاشی معاملے میں بھی مشین کے مقابلے میں انسانی روح اور اس کی شخصیت کو ترجیح حاصل ہے۔ یہ تصور اسلام ھی کا ہے کہ معاشرہ ایک ترکیبی کل ہے اور اس میں انسان اپنے مشاغل معاشی کے لحاظ سے متحارب نہیں بلکہ آپس میں تعاون کے اصول پر کل کا فریضہ انجام دیتے ھیں۔ قرآن مجید نے مال (بشمول زر) کو بہ حیثیت جنس اہم قرار نہیں دیا اس لیے کہ وہ ایک مجلسی فریضہ ادا کرنے کا ایک وسیلہ ہے۔

یہ چند مثالیں اس امر کو ثابت کرنے کے لیے کافی ھیں کہ مشین، جدلیاتی مادیت اور مطلق سائنسیت سے پہلے کے دور میں مغرب کے افکار میں مسلم معاشی فکر کے عکوس و نقوش ملتے ھیں، لیکن جوں جوں بےخدا فکر اور تفریق پسند قوم پرستانہ مادی فکر کو رواج ہوا، مغرب کے راستے جدا ہو گئے۔ اگرچہ مارکسی فکر میں بھی مسلم افکار کی آمیزش نظر آتی ہے، مگر مارکسی فکر تفریقی ہے، تالیفی نہیں؛ لٰہذا مسلمانوں کے معاشی فکر سے بعض مماثلتوں کے باوجود بظاہر اس کا کوئی فکری تحقیقی ربط موجود نہیں۔

کفایت شعاری: قرآن مجید میں اور اس کے بعد مسلمانوں کے عام اخلاقی و دینی ادب میں تبذیر اور اسراف کی سخت مخالفت و مذمت آئی ہے۔ یہ بھی ایک معاشی معاملہ ہے اور مخصوص طبقوں کو چھوڑ کر، مسلم معاشرے کا عام رویہ رہا ہے۔ اس رویے کی جھلک امریکی مصنف ہنری جارج Henry George (۱۸۳۹ تا ۱۸۹۷ء) کی کتاب *Progress and Poverty* میں ملتی ہے، جس میں وہ کفایت شعاری اور سادہ زندگی پر زور دیتا ہے اور تحریر تک میں چھوٹے جملوں کی اہمیت جتلاتا ہے۔ اس کو پڑھ کر امام ابو حنیفہؒ کا یہ قول یاد آ جاتا ہے کہ دجلہ کے کنارے بھی وضو کر رہے ہو تو پانی کے استعمال میں کفایت برتو۔ فقہ اور اخلاق کی کتابوں میں ضروریات و حاجات کی بحث اسی لیے لائی جاتی ہے کہ ان کی مدد سے خرچ (صرف) کے معاملے میں ایک مثبت تعمیری رویہ پیدا ہو سکے (دیکھیے: تھانوی، کشاف الاصطلاحات الفنون، بذیل الضروری).

زر کا مسئلہ: آنحضرتؐ کے دور میں جنس کا جنس سے مبادلے کا دستور بھی تھا اور بطور وسیلۂ مبادلہ دھات (سونے، چاندی وغیرہ) اور دھات کے سکوں (درہم و دینار) کا بھی۔ آنے والے ادوار میں مسلمانوں

کے ہاں تجارت میں ان دونوں کے رواج کے شواہد ملتے ہیں، تاہم ہر دور میں سکّے کو معیاری حیثیت حاصل رہی؛ چنانچہ اسلامی سلطنتوں میں جگہ جگہ دارالضرب کی موجودگی سے اس کی تائید ہوتی ہے (اس سلسلے میں مزید معلومات کے لیے دیکھیے القلقشندی: صبح الاعشیٰ؛ ابن مماتی: قوانین الدواوین؛ نیز رکّ به مخزن؛ ضرب؛ سکه) - دراصل سکه ھی دولت کی بہترین محسوس شکل ہے کیونکه اس سے نه صرف ہر چیز خریدی جا سکتی ہے بلکه اسے آسانی سے ذخیرہ اور منتقل بھی کیا جا سکتا ہے، تاہم حکمائے اسلام کی نظر میں اسے بجائے خود کوئی شرف یا برتری حاصل نہیں - یه محض ایک وسیلۂ مبادله ہے، جو دوسرے عاملین پیدائش کے بغیر کوئی چیز پیدا کرنے سے قاصر ہے - مزید برآں اسلام میں سونے چاندی یا روپے کے ذخیرے فراہم کرنے یا انھیں دبائے رکھنے پر انتہائی نفرت اور کراہت کا اظہار کیا گیا ہے (۱۰۴ [الھمزة]: ۱ تا ۳؛ ۹۲ [اللیل]: ۸ تا ۱۱؛ ۸۹ [الفجر]: ۱۷ تا ۲۰) - قرآن مجید نے اسی زر یا دولت پر پسندیدگی کا اظہار کیا ہے جو گردش میں رہے- جو دولت جمع کر کے بند کر دی جاتی ہے وہ معاشرے پر ظلم کا درجه رکھتی ہے - یه دنیاداری کی مکروہ ترین صورت ہے.

ایسا محسوس ہوتا ہے که زراعت، تجارت اور صنعت میں ذوق کے اعتبار سے مسلم ملکوں میں ترجیح تجارت کو حاصل رہی ہے، جسے دولت پیدا کرنے کا سب سے بڑا ذریعه کہا جاتا ہے - بین العلاقائی تجارت کو اور بھی مفید خیال کیا جاتا تھا اور مسلم تاجر ممالک غیر میں تبلیغ اسلام کا ذریعه بھی بنتے تھے - عام معاشیات کی طرح مسلمانوں کی تجارت میں ضابطۂ اخلاق اور احکام شریعت کی تابع تھی اور اس میں ''لا ضرر و لا ضرار'' کا اصول کارفرما تھا (تفصیل کے لیے رکّ به تجارت؛ مال).

مسلمانوں نے دور فتوحات میں اراضی کے مسائل پر بھی غور کیا اور زمین کو دولت یا دولت کے ذریعے کے طور پر دیکھ کر قوانین اور قواعد وضع کیے - اس سلسلے میں حضرت عمرؓ فاروق کے فیصلے بڑی اہمیت رکھتے ہیں، جن کی تفصیل امام یوسف کی کتاب الخراج میں ملتی ہے (نیز دیکھیے شبلی نعمانی: الفاروق؛ اس سلسلے میں سب سے عمدہ کتاب امام ابو عبید القاسم بن سلام کی کتاب الاموال ہے، جسے ادارۂ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد، نے بترجمه و تحشیۂ طاہر سورتی ۱۹۶۸ء میں شائع کیا ہے) - یه فیصلے کم و بیش شرع کا حصه بن گئے ہیں - دوسری مسلم سلطنتوں کے سلسلے میں بھی ہم دیکھتے ہیں که ہر مقام پر قواعد و قوانین نافذ کیے گئے، تو اکثر حضرت عمرؓ کے فیصلوں کا تتبع کیا گیا، مگر بعض جگه علاقائی تصرفات بھی ملتے ہیں.

اسلامی حکومتوں میں صنعت کی آزاد حیثیت برادریوں اور پیشوں کی صورت میں ہمیشه آزاد رہی ہے اور قدر کی نگاہ سے دیکھی گئی؛ تاہم وہاں صنعت نے کارخانه داری کی موجودہ صورت اختیار نہیں کی اور نه اس سلسلے میں مزدور اور محنت (Labour) کے مسائل پیدا ہوئے - قیاس کیا جا سکتا ہے که عظیم و وسیع سلطنتوں کے دور میں پلوں اور سڑکوں کی تعمیر اور ساز و سامان اور آلات جنگ کی تیاری کے سلسلے میں صنعتی سرگرمیاں کارخانه داری کی صورت میں ضرور موجود ہوں گی.

اسلام کے معاشی تصورات کی رو سے پیدائش دولت میں افراد آزاد ہیں، لیکن ریاست فوق الکل نگران ہوتی ہے.

اس سلسلے میں چند مسلم مصنفین کی آرا ملاحظه کیجئے :-

الماوردی (م ۴۶۴ھ) نے احکام السطانیة (مطبوعۂ قاھرہ، ص ۱۳ تا ۱۷) میں امام کے حقوق و فرائض کے ضمن میں جہاں رعیت پر امام کی نصرت و اطاعت واجب ٹھیرائی ھے وھاں امام کے لیے بھی یہ ضروری قرار دیا ھے کہ وہ رعایا کے حقوق کی نگہداشت کرے: ان پر نہ خود ظلم کرے، نہ ان پر ظالم اھلکار مسلط کرے بلکہ انصاف کرنے کے لیے قاضی، انتظامی امور کے لیے وزرا اور دیگر عمال اور زکوٰۃ کی وصولی اور تقسیم کے لیے محصلین کا تقرر نہایت دیانتداری اور احتیاط کے ساتھ کرے۔

نظام الملک طوسی نے سیاست نامہ (فصل دوم و سوم) میں بادشاھوں کو ان کی نازک ذمہ داریوں کا احساس دلاتے ہوئے تلقین کی ھے کہ انھیں اپنے فرائض کو عدل و انصاف اور دیانتداری کے ساتھ نباھنا چاھیے۔

الغزالیؒ نے نصیحة الملوک (تہران ۱۳۰۱ھ، ص۸۳) میں لکھا ھے کہ دنیا کی آبادی اور ویرانی زیادہ تر بادشاھوں کی ذات پر منحصر ھوتی ھے۔

شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے حجة اللہ البالغه (۱: ۲۸۵ تا ۲۸۸) میں حکومت کے فرائض کی بحث میں مکاسب معاش اور پیشوں کی تقسیم کی خرابی اور بگاڑ کو نظام تمدّن کے بگاڑ اور اختلال سے تعبیر کیا ھے اور حکومت وقت کی یہ ذمہ داری بتائی ھے کہ وہ ان پیشوں کی تقسیم پر نظر رکھے اور ان میں افراط و تفریط نہ پیدا ھونے دے، نیز یہ کہ صنعت و حرفت کو اس طرح ترقی دی جائے کہ اھل صنعت و حرفت کی ہر طرح دلدہی اور دلداری ھوتی رھے۔

شاہ اسمٰعیل شہیدؒ نے رسالہ در منصب امامت میں اموال کی حفاظت کے ساتھ ساتھ وسائل مال پر بھی نظر رکھنے کی تلقین کی ھے ۔ شاہ شہید سیاست کی تعریف یوں کرتے ھیں : ''سیاست سے مراد اصلاح معاش و معاد بندگان کے قوانین اور امامت و حکومت کے آئین ھیں ۔ پس سیاست کا مقصود اپنی حکمرانی اور ان کے لیے معاش اور معاد میں نفع رسانی سے لوگوں کی اصلاح ھے، نہ کہ اپنے لیے ان کے خدام سے نفع حاصل کرنا (اردو ترجمہ از محمد حسین علوی، لاھور ۱۹۶۲ء، ص ۵۴) ۔ شاہ شہید نے سیاست کی دو قسمیں (ایمانی اور سلطانی) بتا کر خرج اموال کو سیاست ملّی کا، جو سیاست ایمانی ھی کی ایک شاخ ھے، ضروری فریضہ قرار دیا ھے ۔ ان کے نزدیک ضروری ھے کہ ''خرج اموال میں سیاست جاری ھو، یعنی اس قدر مال بیت المال میں پہنچانا چاھیے تاکہ بنی آدم کی حاجات اس سے پوری کی جائیں یا دین و ملت کی خدمت گزاری میں صرف ھو''۔ اسے شاہ صاحب نے سیاست اموالی کہا ھے۔ اس کا تعلق ظاھر ھے کہ ٹیکسوں اور دوسرے محاصل سے ھے، جو لوگوں سے حاصل کیے جاتے ھیں ۔ وسائل و ذرائع پیدائش کی آزادی اس سے سلب نہیں ھو جاتی ۔ شاہ صاحب نے بیت المال کے لیے نظامت کا ھونا ضروری قرار دیا ھے، جس کے لیے بیت المال کے مداخل و مخارج کے بندوبست کا سلیقہ اور تحصیل مال اور صرف مال میں صاحب عقل و دیانت ھونا ضروری ھے (کتاب مذکور، ص ۶۲)۔

اسلامی ریاست کے مداخل : مرکزی بیت المال میں، جس کی صوبائی اور ضلعی ذیلی شاخیں بھی ھوسکتی ھیں، داخل ھونے والی مدات یہ ھیں : (۱) زکوٰۃ : صاحب نصاب کے لیے اموال ظاھرہ و باطنہ پر زکوٰۃ دینا فرض ھے ۔ نصاب، اس کی حد، اموال ظاھرہ و باطنہ کی تعریف اور احکام شریعت کی رو سے مال زکوٰۃ کے مصارف پر مفصل بحث اصل مقالے میں آ چکی ھے (نیز رك به زکوٰۃ) ۔ زکوٰۃ عبادات اور ارکان خمسۂ اسلام میں شامل ھے ۔ اسے ٹیکس سمجھنا درست نہیں۔ ٹیکس اور زکوٰۃ میں فرق یہ ھے کہ ٹیکس میں اکراہ اور دل تنگی کا

عنصر ہوتا ہے اور زکوٰۃ میں انتہائی رضا و رغبت بلکہ شوق عبادت اور لذتِ انفاق کا پہلو موجود ہے۔

زکوٰۃ کی جزئیات کے بارے میں جدید زمانے میں بہت سا ادب پیدا ہوا ہے۔ مغرب سے متأثر چند جدید مصنفین اسے ٹیکس قرار دے کر اس کی شرح اور مقام و محل میں رد و بدل کی تجویز پیش کرتے ہیں، لیکن وہ یہ نہیں سمجھتے کہ آخر زکوٰۃ کو ٹیکس کہنے سے حاصل کیا ہو جاتا ہے۔ زکوٰۃ امت مسلمہ اور ریاست اسلامی کے لیے ایک ایسی تدبیر کفالت (Security Scheme) ہے جو مستقلاً قوم کے نادار اور معذور و مجبور طبقوں کی کفالت اور دفاع ملک جیسی دو اہم مدات کے لیے وقف ہے۔ پاکیزہ ہونے کی وجہ سے اس مال کو حد درجے مقدس اور غبن و خیانت کے امکانات سے پاک رکھنا ضروری ہے، جبکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ٹیکسوں میں غبن، خیانت، خورد برد، اور عملے کی دست‌اندازی ہوتی رہتی ہے؛ لہٰذا زکوٰۃ کو غیرمحفوظ ہاتھوں میں دینا دین اور زکوٰۃ دینے والے کے ساتھ زیادتی ہے (رک بہ زکوٰۃ نیز دیکھیے Zakia Firdows : *Zakat*؛ وہی مصنف : *Financial Theories*؛ امام ابو یوسف : کتاب الخراج؛ ابو عبید القاسم بن سلّام : کتاب الاموال کے اردو ترجمے کا مقدمہ، از محمد طاہر سورتی؛ عبدالرحمٰن الجزیری : کتاب الفقہ علی مذاهب الاربعہ (عربی)؛ امجد علی : بہار شریعت، مطبوعۂ لاہور؛ عبدالشکور : کتاب الفقہ، مطبوعۂ کراچی؛ اشرف علی تھانوی : بہشتی زیور، مطبوعۂ لاہور) ۔

اصولاً زکوٰۃ اور عشر (دیکھیے سطور ذیل) بیت المال کے مداخل ہیں، لیکن غالباً دور بنو امیہ (یا دور عباسیہ) میں بیت المال سے منقطع ہو کر یہ انفرادی عمل بن گیا، جس کی وجہ شاید زکوٰۃ دہندہ کا یہ موقف تھا کہ سلطنتوں کے کارندے اس کے مصرف میں دیانت سے کام نہیں لیتے، لہٰذا بیت المال کے خزانے بن گئے۔ جہاں تک ہماری معلومات کا تعلق ہے، القلقشندی نے صبح الاعشٰی میں اس کا خاص تذکرہ کیا ہے کہ لوگ اب زکوٰۃ کو (بعض استثنائی صورتوں کے سوا) بیت المال میں نہیں دیتے (کتاب مذکور، مطبوعۂ قاہرہ، ۳ : ۴۰۷) ۔

(۲) عشر و دیگر مدات : زکوٰۃ کے علاوہ دیگر مدات یہ ہیں :

۱ - عشر (یعنی $\frac{1}{10}$)، جسے زمین کا کرایہ کہا گیا ہے، لیکن ہوتا وہ پیداوار پر ہے۔ یہ ان زمینوں پر لگتا ہے جو خالصۃً مسلمانوں کی ملکیت میں ہوں۔ نصف عشر (یعنی بیسواں حصہ) اس پیداوار کے لیے ہے جس کو نہر سے یا کنویں سے پانی دیا جاتا ہو۔ اگر زمین بٹائی پر دی جائے تو عشر نصف مالک زمین پر اور نصف مزارع پر ہوگا۔ عشر کا مصرف بھی وہی ہے جو زکوٰۃ کا ہے اور یہ بھی بیت المال میں جمع ہوگا۔

۲- اوقاف : وقف ایک صدقۂ جاریہ ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی ملکیت کو خالصۃً اللہ کے لیے، یعنی ضروریات دین اور مصالح عامہ و رفاہ عامہ کے لیے وقف کر دیتا ہے۔ عہد اسلامی میں اوقاف خیریہ کا بہت رواج تھا۔ اس کا انتظام یا حکومت کرتی ہے یا نیم آزاد ادارے (semi autonomous trusts).

۳- ریاست کی سرکاری زمینوں کا کرایہ یا لگان (ارض المملکت = ارض الحوزہ) ۔

۴- اموال فاضلہ : ایسی آمدنیاں جو اتفاقی یا حادثاتی طور سے بحق ریاست آ جاتی ہیں، مثلاً وہ دولت جو کسی شخص کی ناجائز طور سے کمائی ہوئی ہو اور ضبط ہو کر بیت المال میں آ جائے، یا لاوارث لوگوں کی جائداد یا کسی ایسے شخص کی

جائداد جو ارتداد اختیار کر چکا ہو۔ یہ سب اموال فاضلہ کہلاتے ہیں .

۵۔ معادن : سرکاری زمینوں سے نکلی ہوئی کانیں کل کی کل بیت المال میں داخل ہوں گی، لیکن اگر غیر سرکاری زمین سے نکلیں تو $\frac{1}{5}$ بیت المال میں داخل ہو گا.

۶۔ دفینہ : اس کا حال بھی معادن کی طرح ہے.

۷۔ عشور : (موجودہ اصطلاح میں Custom Duty)، وہ ٹیکس جو اسلامی حکومت تجارت کرنے والے مسلمانوں، ذمیوں، معاہدوں، وغیرہ سے وصول کرتی تھی ۔ ابو عبید (کتاب الاموال، ۲ : ۲۸۹ تا ۳۰۰) کی تصریح کے مطابق حضرت عمرؓ کے زمانے میں مسلمانوں سے ہر چالیس درہم پر ایک درہم سالانہ (یہ زکوٰۃ کے ذیل میں آتا ہے)، ذمیوں سے ہر بیس درہم پر ایک درہم اور غیر ذمیوں سے ہر دس درہم پر ایک درہم لیا جاتا تھا ۔ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے زمانے میں ذمیوں سے ہر بیس دینا پر ایک دینا لیا جاتا تھا، لیکن دس دینار سے کم تک کے لیے کچھ نہیں وصول کیا جاتا تھا.

۸۔ ضرائب یا ہنگامی ٹیکس : ہنگامی حالات میں مجبوری یا آفت زدگی کی صورت میں ٹیکس لگائے جا سکتے ہیں ۔ اس کے علاوہ دوسرے ٹیکس بھی ہو سکتے ہیں اور عہد اسلامی میں نافذ ہوتے رہے، لیکن یہ اسلام کی روح کے منافی ہے کہ عوام پر ضرورت سے زیادہ بوجھ ڈالا جائے.

۹ ۔ صدقات : اگر کوئی شخص اپنی خوشی سے کارہائے خیر کے لیے، بطور ثواب، حکومت کو رقم یا عمارت وغیرہ دے دیتا ہے تو یہ بھی قبول اور ان مدات میں خرچ کی جا سکتی ہے جن کی طرف صدقہ دینے والے نے اشارہ کیا ہے اور اگر نہیں تو حکومت اسے مصالح عامہ میں خرچ کر سکتی ہے.

(۳) جنگ اور غیر مسلموں سے متعلق مدات :

۱۔ خراج : فتوحات عظیمہ کے وقت جب نئے مفتوحہ علاقوں کے باشندوں کو ان کی مملوکہ اراضی پر قابض رہنے دیا گیا تو ساتھ ہی یہ حکم دیا گیا کہ زمین کے کاشتکاروں کو فصل کا ایک حصہ بطور خراج اسلامی خزانے میں داخل کرانا ہو گا.

۲۔ جزیہ : اس کی دو صورتیں ہیں :

(الف) قبل از جنگ معاہدۂ صلح ہو جائے تو جزیے کی مقدار وہی ہوگی جو طرفین میں باہمی رضامندی سے طے پا جائے؛

(ب) کافر جنگ میں مفتوح ہو جائیں تو ایسی صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دولت مند پر ۴۸ درہم، متوسط الحال پر ۲۴ درہم اور غریب پر ۱۲ درہم سالانہ واجب ہے ۔ امام احمدؒ کے نزدیک کوئی مقدار متعین نہیں بلکہ یہ امام کی صوابدید پر منحصر ہے ۔ امام مالکؒ کے نزدیک جزیے کی مقدار چار دینار یا چالیس درہم ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک امیر و غریب سب پر ایک دینار (دس درہم) ہے (رک به جزیه؛ نیز دیکھیے کتاب الاموال، ج ۱).

۳۔ خُمس : جنگ کے بعد مال غنیمت کا $\frac{1}{5}$ سرکاری خزانے میں داخل کیا جاتا ہے اور باقی $\frac{4}{5}$ اس جنگ میں شریک مجاہدوں میں (سوار دو حصے، پیادہ ایک حصہ کے حساب سے) تقسیم کر دیا جاتا ہے ۔ نجی یا ذاتی اراضی سے برآمد ہونے والی کانوں (معادن) کا بھی $\frac{1}{5}$ حصہ سرکاری خزانے میں داخل کیا جاتا ہے (دیکھیے ابو عبید : کتاب الاموال، جلد ۱) .

۴۔ فیء : اگر جنگ کے بعد یا جنگ کے بغیر ہی دشمن کچھ دے کر صلح کرنے پر آمادہ ہو جائے تو اس رقم کو فیء کہا جاتا ہے ۔ یہ تمام رقم سرکاری خزانے (بیت المال) میں جمع ہوتی ہے.

۵۔ باج : اس کا اطلاق محصول، چنگی،

عشر، ٹیکس اور شہنشاہ کے تحائف پر ہوتا ہے (رك به باج).

بیت المال کے مصارف: بیت المال کے ان مداخل کے ساتھ اس کی مدات صرف بھی قابل لحاظ ہیں ۔ بیت المال کے اموال یا تو امت کے نادار طبقوں کی معاشی کفالت میں صرف ہوتے ہیں، یا دفاع ملک اور جہاد میں، یا اشاعت دین، تعمیرات دینی (یعنی درسگاہوں، کتب خانوں، شاهراهوں، پلوں، سراؤں اور ہسپتالوں کی تعمیر)، اشاعت علوم اور امداد اہل علم میں یا پھر ملک کے انتظام عملی و تنظیم دفتری میں (بصورت تنخواہ و عمارت وغیرہ).

بلاشبہہ سلاطین کے زمانے میں سلطان کے ذاتی جاہ و جلال اور شان و شوکت پر بہت مال خرچ ہوتا رہا، لیکن عوام اور صلحاے امت نے اسے ہمیشہ ناپسند کیا؛ تاہم متعدد مثالی نمونے بھی ملتے ہیں، جیسے حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ، سلطان ناصر الدین محمودؒ، شہنشاہ اورنگ زیب عالمگیرؒ.

شاہ اسمعیل شہیدؒ رسالہ در منصب امامت میں اپنی ذاتی جاہ و آسائش پر مال صرف کرنے والے سلاطین کی سیاست اموالی کو ظالمانہ اور فاسقانہ قرار دیتے ہیں.

قومی آمدنی کا مسئلہ: قومی پیداوار کا دوسرا نام قومی آمدنی ہے۔ قومی آمدنی دراصل پیداوار، آمدنی اور اخراجات کا ایک دائرہ ہوتا ہے ۔ اس سے تین نتیجے نکلتے ہیں: اول، کوئی شے یا خدمت (service) وجود میں آتی ہے؛ دوم، اس سے خدمت کرنے والے کو کچھ آمدنی ہوتی ہے؛ سوم، وہ اخراجات جو اس کے صرف پر آتے ہیں ۔ قومی آمدنی کی پیمائش کے کئی طریقے ہیں، مگر اس وقت ان کی تفصیل میں جانا ممکن نہیں.

قومی آمدنی کے سائنٹفک تصور اور اس کی مربوط شکل سے تو ہم دور جدید میں آشنا ہوئے ہیں، لیکن اس کا بنیادی تصور پرانا ہے ۔ یہ کس طرح ہو سکتا ہے کہ اتنی عظیم، وسیع اور منظم حکومتیں، جو کئی کئی سو سال چلتی رہیں، اپنے جمع و خرچ سے بے نیاز و بے خبر ہوں.

بیت المال کو ساری قومی آمدنی (زکوٰة، عشور، ضرائب وغیرہ) کے خزانے کی حیثیت حاصل تھی ۔ جب اس کی جگہ خزانۂ عامرہ نے لے لی اور خالص دینی ذرائع (زکوٰة وغیرہ) کی آمدنی انفرادی عمل بن کر خزانے میں جانے سے رک گئی تب بھی دوسرے عشور و ضرائب وغیرہ جاری رہے، جن کا باقاعدہ حساب رکھا جاتا تھا؛ چنانچہ "دستور العمل" نام کی کتابوں میں ان کے اندراجات موجود ہیں (ابوالفضل: آئین اکبری میں یہ جزئیات زیادہ تفصیل سے ملتی ہیں) ۔ یہاں یہ واضح کرنے کی ضرورت ہے کہ اسلامی ادوار میں بیرونی قرضوں کا کوئی تصور موجود نہ تھا.

اسلامی معاشیات سے جدید مغربی معاشی تصورات نے بہت سے اثرات قبول کیے ۔ کرامرز Kramers نے *The Legacy of Islam*، میں اپنے مقالے *Geography and Commerce* میں ایسی بہت سی اصطلاحات کا ذکر کیا ہے جو عربی الفاظ سے مشتق ہیں، مثلاً traffic تفریق سے، tarrif تعریف سے، magazine مخازن سے، Doune دیوان سے، mehatara مخاطرہ سے، وغیرہ.

جہاں تک مسلمانوں کی عملی معاشیات، یعنی اقتصادیات و مالیات کے بارے میں عہد بعہد معلومات کا تعلق ہے، وہ مختلف موضوعات کی تصنیفات میں بکھرا پڑا ہے، مثلاً کتب فقہ میں ۔ اس سلسلے میں امام شافعیؒ کی کتاب الام، فقہ مالکی کی المدوّنہ، فقہ حنفی میں امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ کی کتابیں، السرخسی کی المبسوط، المرغینانی کی ہدایہ، ابن حزم کی فقہی تصانیف اور ہندوستان

کے آخری دور میں فتاوٰی عالمگیری بالخصوص قابل ذکر ھیں - ان قدیم کتابوں کے علاوہ ترکیہ کا مجلہ اور عرب ممالک کے جدید علما کی اس موضوع پر کتابوں (مثلاً صبحی صالح : کتاب النظم الاسلامیہ) کا مطالعہ بھی مفید ہو گا - اسی طرح مسلمان سیاحوں کے سفر ناموں میں مسلمانوں کے تمدنی اور مالیات کے سلسلے میں ان کے تجربوں کی مختلف صورتیں ملتی ھیں، جیسے الاصطخری، (کتاب المسالک و الممالک)، ابن خرداذبہ (المسالک و الممالک)، المقدسی (احسن التقاسیم)، ابن بطوطہ، ابن جبیر (الرحلة)، شہاب الدین العمری (مسالک الابصار) وغیرہ - علاوہ ازیں مصری موسوعات نگار القلقشندی کی صبح الاعشٰی میں معاشیات و مالیات کے اداروں پر نہایت عمدہ معلومات دستیاب ھیں (خلاصے کے لیے رک بہ مال، تعلیقہ).

معاشیات و مالیات کے خالص اسلامی عقائد اور عہد اسلامی کی عہد بعہد معلومات کے اس جزوی اور قدرے تشنہ بیان کے بعد تازہ ترین معاشی فکر سے اسلامی دنیا کے نباہ کا مجمل سا ذکر بھی ضروری ھے .

اس وقت عالم اسلام میں بعض شرعی انفرادی معمولات کے سوا باقی معاملات میں دو تصور کشمکش کا باعث بنے ہوئے ھیں : (۱) مغربی سرمایہ دارانہ تصورات، جو صنعتی دور کی پیداوار ھیں اور (۲) مارکسی اشتراکی خیالات.

سعودی عرب کے سوا ہر اسلامی ملک بشمول پاکستان میں ایک آویزش نظر آ رہی ھے اور اس سلسلے میں بہت سا ادب پیدا ہو رہا ھے - اس کا تجزیہ کرنے سے محسوس ہوتا ھے کہ اگرچہ عالم اسلام کے تجدد پسندوں نے تقلیداً مذکورۂ بالا دو نظاموں میں سے کسی ایک کے ساتھ وابستگی کا رویہ اختیار کر لیا ھے، لیکن واقعہ یہ ھے کہ عالم اسلام میں ہر جگہ ان نظاموں کے خلاف ناآسودگی کی خلش بھی نمایاں ھے - ایسا محسوس ہوتا ھے کہ ان نظاموں سے دلچسپی معاشی اصولوں کی بنا پر اتنی نہیں جتنی اس آزاد اور بے قید وضع حیات اور طرز زندگی سے ھے جو شہوات نفسانی کو آزادی دیتا ھے، یا مذہبی وظائف اور اخلاقی نقطۂ نظر کی نفی کر کے اخلاقی قیود سے نجات دلاتا ھے .

یہ صاف نظر آتا ھے کہ ان ملکوں کے عملی تجربوں کے بعد ہر مسلم ملک دو نتیجوں میں سے کسی ایک پر پہنچتا جا رہا ھے کہ مغربی نظریات معاش اب بھی استحصال و استعمار کی ہوس سے خالی نہیں اور درحقیقت ان کا مقصد وہ نہیں جو بتایا جاتا ھے، یعنی فلاح و بہبود انسانی؛ لٰہذا اب مسلم ممالک میں دو رجحان ابھرتے جا رہے ھیں : (۱) قومی وطنی معیشت کا تصور اور (۲) اسلام کے اصول معیشت کے اعتدال پسندانہ رویے کی طرف رجعت - یہی وجہ ھے عرب اور دیگر ممالک کے ادب میں کثرت سے ایسی کتابیں لکھی جا رہی ھیں جن میں بین الاقوامی اجنبی فلسفوں کے بجائے حالات حاضرہ کی روشنی میں اسلامی نظریات کی تحقیق پر زور دیا جا رہا ھے - اس کے معنی یہ ھیں کہ مسلم دنیا میں نئی اسلامی معاشیات کی ازسر نو تدوین کا عمل جاری ھے، جو مروجہ مغربی نظامات سے بے اطمینانی کا ثبوت ھے .

(سیّد عبداللہ)

⊗ **علم عمرانیات** : عمرانیات یا سوشیالوجی Sociology کی جدید علمی اصطلاح کے مفہوم کو ادا کرنے کے لیے عربی زبان کی تاریخ کے مختلف ادوار میں مختلف الفاظ مروج رہے ھیں - ظہور اسلام کے وقت اور اس سے کچھ عرصہ قبل تک بدو یا بداوة (خانہ بدوش اور صحرانشین کی زندگی) کے مقابلے میں، حضر اور حضارة (متمدن اور شہری زندگی گزارنے

والے علاقے) کے الفاظ مستعمل رہے (لسان العرب، بذیل بَدا و حَضَر) ۔ اس کے علاوہ ایک ساتھ اجتماعی زندگی گزارنے کے لیے معاشرۃ اور تعاشُر (اس سے ''عشیرہ'' خاندان کے لیے اور ''معشر'' قبیلہ و گروہ کے لیے) مستعمل رہا ہے (لسان العرب و تاج العروس، بذیل عَشَر) ۔ غالبًا ابن خلدون پہلا عالم ہے جس نے معاشرہ یا سوسائٹی Society کے لیے عِمران (اسم مصدر از عَمَر یعمُر عِمارۃ و عُمورۃ ، بمعنی آباد کرنا، یا شہر میں مقیم رہنا) کا لفظ استعمال کیا (مقدمۂ ابن خلدون، ص ۳۰ و انگریزی ترجمہ، از روزنتھال Rosenthal، ص ۱۲۶ ببعد) ۔ جدید عربی زبان میں سوسائٹی کے لیے اِجتماع (اکٹھا ہونا) یا مُجتَمع (اکٹھ یا اکٹھا ہونے کی جگہ)، سوشیالوجی کے لیے علم الاجتماع اور سوشیالوجسٹ Sociologist یا ماہر عمرانیات کے لیے عالم الاجتماع کی اصطلاحات مروج ہیں (J. M. Cowan : *A Dictionary of Modern Written and Literary Arabic*، بذیل مادہ جَمَع) ۔ ابن خلدون بھی انسانی سوسائٹی کے لیے الاجتماع الانسانی کی اصطلاح استعمال کرتا ہے (لَمَّا کَانَتْ حَقِیقَةُ التَّارِیخِ اَنَّهُ خَبَرٌ عَنِ الْاِجْتِمَاعِ الْاِنْسَانِی الَّذِی هُوَ عُمْرَانُ الْعَالَمِ = تاریخ کی حقیقت یہ ہے کہ وہ انسانی اجتماع کی، جو دنیا کی آبادی ہے، خبر یا حالات کا نام ہے (مقدمہ، مطبوعۂ قاہرہ، ص ۳۰) .

مسلم مفکرین اور علما کے عمرانی نظریات کے ذکر سے پہلے قرآن مجید اور حدیث نبوی میں اس سلسلے میں جو کچھ وارد ہوا ہے اس پر ایک نظر ڈالنا ضروری ہو گا ۔ قرآن مجید کی رو سے کُرۂ ارض پر انسانی معاشرے کا قیام ایک اعلٰی و ارفع مقصد کے لیے ہے اور وہ یہ ہے کہ انسان اللہ کے جانشین یا خلیفۃ اللہ علی الارض کی حیثیت سے، اللہ کا منشا پورا کرتے ہوئے اپنے علم کی روشنی کے ذریعے کائنات کی تسخیر کرے (۲ [البقرۃ] : ۳۰ تا ۳۳؛ ۳ [آل عمرٰن] : ۱۹۱؛ ۵۱ [الذٰریٰت] : ۵۶ تا ۵۷) ۔ قرآن مجید کے نزدیک انسانی معاشرے کے تمام افراد نفس واحدہ سے پیدا ہوئے ہیں : ''اے لوگو ! اپنے پروردگار سے ڈرو، جس نے تم کو ایک شخص سے پیدا کیا'' (۴ [النسآء] : ۱) ۔ اسی لیے سب برابر ہیں ۔ یہ جو قبائل کی تقسیم ہے اس کا مقصد صرف جان پہچان کی سہولت ہے : ''اے لوگو! ہم نے تم کو ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا اور تمہاری قومیں اور قبیلے بنائے تاکہ ایک دوسرے کو شناخت کرو (اور) اللہ کے نزدیک تم میں زیادہ عزت والا وہ ہے جو زیادہ پرہیزگار ہے'' (۴۹ [الحجرٰت] : ۱۳) ۔ قرآن مجید کی رُو سے انسانی معاشرے کے افراد کا باہمی اختلاف و عداوت اور طبقاتی تمیز کا سبب انسان کی کج روی اور سرکشی فطرت ہے : ''(پہلے تو سب) لوگوں کا ایک ہی مذہب تھا (لیکن وہ آپس میں اختلاف کرنے لگے) تو خدا نے (ان کی طرف) بشارت دینے والے اور ڈر سنانے والے پیغمبر بھیجے اور ان پر سچائی کے ساتھ کتابیں نازل کیں تاکہ جن امور میں لوگ اختلاف کرتے تھے ان کا ان میں فیصلہ کر دے اور اس میں اختلاف بھی انہیں لوگوں نے کیا جن کو کتاب دی گئی تھی باوجودیکہ ان کے پاس کھلے ہوئے احکام آ چکے تھے (اور یہ اختلاف انہوں نے صرف) آپس کی ضد سے کیا'' (۲ [البقرۃ] : ۲۱۳) .

رسول اکرم صلّی اللہ علیہ و سلّم نے قرآن مجید کے پیغام توحید اور وحدت نسل انسانی کے تصور کی روشنی میں جو اسلامی معاشرہ تشکیل دیا اس میں نسل پرستی یا رنگ کی برتری کی گنجائش نہیں ۔ آپؐ نے قومی یا علاقائی تعصب کی مذمت کرتے ہوئے فرمایا : ''لَیْسَ مِنَّا مَن دعا الی عصبیة'' (= تعصب کی دعوت دینے والا ہم میں سے نہیں ہے؛ نیز دیکھیے

محمد ابو زھرہ: المجتمع الانسانی فی ظلّ الاسلام، ص ۲۷ ببعد)۔ قوم کی ناحق حمایت بھی قابل مذمت ہے: ''مَثَلُ الَّذِی یُعِیْنُ قَوْمَہ عَلَی الظُّلْمِ مَثَلُ الْبَعِیْرِ الْمُتَرَدِّیْ فِی الرَّکِیِّ فَھُوَ یَنْزِعُ بِذَنَبِہٖ'' = ظلم پر اپنی قوم کی مدد کرنے والے کی مثال ایسی ہے جیسے کنویں میں گر کر ہلاک ہونے والا اونٹ، چنانچہ اسے دم سے پکڑ کر کھینچ نکالا جاتا ہے؛ کتاب مذکور، ص ۳۸)۔ انسانی معاشرے کے تمام افراد ایک آدم کی اولاد ہیں اور سب برابر ہیں: ''کُلُّکُم لِآدم وَ آدَمَ مِنْ تُرَاب، لَا فَضْلَ لِعَرَبِیٍّ عَلٰی اَعْجَمِیٍّ وَلَا لِاَبْیَضَ عَلٰی اَسْوَدَ اِلَّا بِالتَّقْوٰی'' = ''تم سب آدم کی اولاد ہو، اورآدم مٹی سے پیدا کیے گئے تھے۔ کسی عربی کو عجمی پر یا سفید کو کالے پر کوئی فضیلت نہیں۔ معیار فضیلت صرف تقوی ہے (کتاب مذکور، ص ۳۰)۔ رنگ اور زبان پر اختلاف تو اللہ کی آیات میں سے شمار کیا گیا ہے (۳۰ [الروم] ۲۲)۔ ایسے معاشرے میں تعاون صرف بھلائی اور نیکی پر ہوتا ہے؛ بدی اور گناہ پر تعاون کی اجازت نہیں (۵ [المآیدة]: ۲)۔ ہر ایک کے ساتھ عدل (۵ [المآیدہ]: ۸) اور درگذر (۷ [الاعراف]: ۱۹۹) کا حکم ہے۔ رسول اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم کا ارشاد ہے: ''لَا یرحم مَنْ لَا یرحم النَّاسَ'' = جو لوگوں پر رحم نہیں کھاتا اللہ تعالٰی بھی اس پر رحم نہیں کرتا (المجتمع الانسانی فی ظل الاسلام، ص ۴۰ تا ۴۱)۔

اسلامی علوم (بلکہ انسانی علوم) کی تاریخ میں ابن خلدون (م ۱۴۰۶ء) نے سب سے پہلے عمرانیات کو ایک علم کی حیثیت سے نہ صرف دریافت کیا بلکہ اس کے اصول و مبادی وضع کر کے اسے ایک مستقل فن کی شکل عطا کی؛ لیکن ابن خلدون سے پہلے بھی علمائے اسلام کے ہاں عمرانیات یا علم الاجتماع کے بارے میں اشارات ملتے ہیں۔ ان میں سے بعض کے ہاں تفصیلی اشارے ملتے ہیں اور بعض کے ہاں ضمنی اور مختصر۔ بقول ڈاکٹر طٰہٰ حسین: ''ابن خلدون سے پہلے کئی ایک ایسے علما گزرے ہیں جن کے ہاں علم الاجتماع کے ساتھ ساتھ علم السیاسة کے بارے میں معلومات ملتی ہیں، خصوصاً وہ علما جنھوں نے یونان و ایران سے علوم و معارف کے تراجم کیے یا دائرۂ معارف کی شکل میں وسیع معلومات چھوڑ گئے، جیسے کلیلة و دمنة کا مترجم اور رسالة الصحابة کا مصنف عبداللہ ابن المقفع (م ۷۵۹ء)، ادب الکاتب اور عیون الاخبار کا مصنف ابن قتیبة (م ۸۸۹ھ)، العقد الفرید کا مصنف ابن عبدربہ (م ۹۴۰ھ)، منتھی الارب کا مصنف شہاب الدّین النویری (م ۱۳۳۲ء)، جغرافیۂ عامہ کے موضوع پر سب سے پہلے دائرہ معارف مسالک الابصار فی ممالک الامصار کا مصنف شہاب الدّین احمد بن فضل اللہ العمری (م ۱۳۴۹ء)، اور صبح الاعشٰی فی صناعة الانشاء کا مصنف احمد بن علی القلقشندی (م ۱۴۱۸ء)، وغیرہ (فلسفہ ابن خلدون الاجتماعیة، ص ۱۰ ببعد)۔

عمرانیات کے موضوع پر علمائے اسلام میں سے جن اھل علم نے مفصل معلومات چھوڑی ہیں یا جن کے ہاں اس بارے میں تفصیلی اشارات ملتے ہیں ان میں الفارابی، ابن مسکویہ، ابن سینا، ابن خلدون اور شاہ ولی اللہ دہلوی قابل ذکر ہیں۔ یہاں ان کے افکار کا ایک جائزہ پیش کرنے کے بعد، جدید دور کے علمائے عرب نے علم الاجتماع (سوشیالوجی) کے موضوع پر جو کچھ لکھا ہے اس کا ایک سرسری خاکہ پیش کیا جائے گا۔

(۱) ابو نصر الفارابی المعلّم الثّانی (م ۹۵۰ء) نے آراء اھل المدینة الفاضلة کے نام سے ایک غیر فانی کتاب اپنی یادگار چھوڑی ہے اور اس میں ایک مثالی ریاست اور مثالی انسانی معاشرے کا خاکہ پیش کیا ہے۔ بقول عباس محمود العقاد (الفارابی، ص ۵۲ ببعد؛

نیز دیکھیے حافظ قدری طوقان : العلوم عندالعرب، ص ۱۴۲) ۔ فلاسفۂ اسلام میں الفارابی کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ اس نے خالص فلسفیانہ انداز میں سیاست سے بحث کی ہے۔ نظام سلطنت، سیاسی تفکر، حکومت کے اعلیٰ ترین مثالی نمونے کا تصور، اخلاقی اور سیاسی معیار کی تشکیل، حاکم و محکوم کی غایت و مقصد کا تعین، شر و فساد پر منتج ہونے والے معاشرے پر تنقید، ایسے مسائل ہیں جن سے بحث کرنے میں الفارابی نہ صرف یہ کہ دوسرے فلاسفۂ اسلام سے ممتاز ہے بلکہ یہ اس کی قوت شخصیہ اور مستقل قوت فیصلہ پر بھی دلالت کرتے ہیں۔ ''المدینة الفاضلة'' ایک نام ہے جسے الفارابی نے اعلیٰ ترین مثالی حکومت کے لیے استعمال کیا ہے اور اس سے اس کا مقصد ہمیں ایک ایسے معاشرے سے متعارف کرانا ہے جس کے افراد انتہائی سعادت دارین سے بہرہ ور ہیں ۔

الفارابی کے نزدیک انسانی معاشرے کا قیام درحقیقت انسان کی فطری ضرورت بھی ہے اور مرتبۂ کمال کے حصول کا ذریعہ بھی ۔ اس کی رائے میں ''جو کمال انسان کی پیدائشی فطرت کا تقاضا ہے، اس کا حصول اس وقت تک ممکن نہیں جب تک بڑی بڑی انسانی جماعتیں اکٹھی ہو کر تعاون کی زندگی گزارتے ہوئے ایک دوسرے کی ضروریات پوری کرنے کے لیے آمادۂ کار نہ ہو جائیں''۔ الفارابی انسانی معاشرے کے مسلسل اور وسیع تر ارتقا کے لیے افراد معاشرہ کی زیادہ سے زیادہ تعداد کے تعاون پر زور دیتا ہے اور روے زمین پر انسانی معاشرے کے قیام کا پس منظر بیان کرنے ہوئے لکھتا ہے کہ فرد معاشرے کے مفاد میں کام کرتا اور معاشرہ فرد کی بھلائی کو پیش نظر رکھتا ہے اور اس طرح معمورۂ عالم پر بڑے بڑے انسانی اجتماعات اور معاشرے وجود میں آتے ہیں ۔ اس کے نزدیک ان انسانی معاشروں یا اجتماعات کی دو قسمیں ہیں : (۱) کامل اور (۲) غیر کامل ۔ پھر معاشرۂ کاملہ کے تین درجے ہیں : (۱) عُظمیٰ، (۲) وُسطیٰ اور (۳) صُغریٰ ۔ معاشرۂ کاملۂ عظمیٰ سے مراد معمورۂ عالم پر آباد انسانیت ہے؛ معاشرۂ کاملۂ وسطیٰ سے مراد معمورۂ جہان کے کسی حصے پر آباد ایک قوم ہے اور معاشرۂ کاملۂ صغریٰ سے مراد ایک شہر کی آبادی ہے، جو کسی قوم کا یا ملک کا حصّہ ہو گا ۔ معاشرۂ غیر کاملہ سے الفارابی کی مراد گاؤں یا محلہ ہے، جو درحقیقت کسی نہ کسی شہر کا معاون حصّہ ہی ہوتا ہے (آراء اهل المدینة الفاضلة ، ص ۹۶ تا ۹۷).

(۲) ابن مسکویہ : احمد بن محمد ابن مسکویہ (م ۱۰۳۰ء) نے اپنی کتاب الفوز الاصغر میں عمرانیات کے بعض پہلوؤں سے بحث کی ہے ۔ وہ انسانی معاشرے یا عمران کے لیے ''تمدن'' کی اصطلاح استعمال کرتا ہے اور فلاسفۂ یونان کے نظریے ''انسان مدنی الطبع ہے'' کی تشریح کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ انسان فطری اور پیدائشی طور پر اپنے ابناے جنس کے مختلف النّوع تعاون کا محتاج ہے اور یہ تعاون اور باھمی معاونت کی صورت شہری زندگی کے سبب عملی شکل میں ھی سامنے آ سکتی ہے ۔ کسی جگہ تعاون کی بنیاد پر انسانوں کا اکٹھا ہونا ھی ''تمدن'' (سوسائٹی) کہلاتا ہے، خواہ یہ کسی بستی میں ہو یا شہر میں، یا کسی پہاڑ کی چوٹی پر (الفوز الاصغر، ص ۵۵) ۔ ابن مسکویہ کے نزدیک ہر انسان اپنے ابناے جنس کے لیے فائدے کا سبب ہے اور کوئی فرد بھی اپنے ہم جنسوں سے بےنیاز و مستغنی نہیں ہو سکتا، کیونکہ اپنی فطرت و طبیعت کے اعتبار سے کوئی فرد بشر الگ تھلگ یا منفرد زندگی بسر کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا، جبکہ دیگر حیوانات خلقت و الہام کے اعتبار سے مکتفی بالذات ہیں، مثلاً ہر جانور پیدائشی طور پر

سردی گرمی سے محفوظ رہنے کے لیے بال و پر یا مضبوط کھال رکھتا ہے اور خوراک پیدا کرنے کے لیے پنجے اور دانت وغیرہ اپنے ساتھ لے کر پیدا ہوتا ہے اور انفرادی طور پر ہر جانور اپنی خوراک اور اس کے منافع و نقائص سے آگاہ ہے ۔ اس کے برعکس انسان پیدائشی طور پر ان لوازمات سے عاری اور دوسروں کے تعاون و تربیت کا محتاج ہوتا ہے ۔ وہ اس تعاون و تعلیم کے بغیر اپنے مصالح کمال تک رسائی سے قاصر ہوتا ہے ۔ ان پیدائشی نقائص کے عوض قدرت نے انسان کو عقل و فکر دی ہے، جو تعاون و تعلیم کے سلسلے میں انسان کی رہنمائی کرتی اور اس کی صلاحیت کو بڑھاتی ہے (حوالۂ سابق) ۔

چونکہ انسانی معاشرے کی بقا و ترقی کے لیے افراد انسانی کا باہمی تعاون اور معاشرے کا قیام ضروری ہے اس لیے ابن مسکویہ زہد یا ترک دنیا کو عدل کے منافی قرار دیتا ہے بلکہ ظلم و جور سے تعبیر کرتا ہے کیونکہ زاہد یا تارک دنیا محنت و اکتساب سے محروم ہوتا ہے ۔ اسی لیے وہ اپنے ابنائے جنس کے لیے کسی فائدے کا باعث ہونے کے بجائے ایک نقصان‌دہ بوجھ بن جاتا ہے ، یعنی تارک دنیا دوسروں کے سامنے ہاتھ پھیلا کر اپنا پیٹ تو بھر لے گا لیکن اس امداد و معاونت کے بدلے اپنے ابنائے جنس کو کوئی فائدہ پہنچانے سے قاصر ہوگا، جو عدل کے تقاضوں کے خلاف ہے ۔ عدل کا تقاضا یہ ہے کہ اپنے ابنائے جنس کے لیے ہر فرد دست تعاون بڑھائے، یعنی ان سے لے بھی اور انہیں دے بھی، قلیل کے مقابل قلیل اور کثیر کے مقابل کثیر ۔ ابن مسکویہ کے ہاں قابل غور بات یہ ہے کہ اس تعاون کی قلت و کثرت سے مراد کمیت نہیں بلکہ کیفیت ہے، یعنی ایک ماہر مہندس تھوڑی سی توجہ سے وہ کام انجام دے لے گا جو ایک عام آدمی کئی دنوں کی مشقت کے باوجود بھی انجام دینے سے قاصر ہوگا (الفوز الاصغر ، ص ۵۵ ببعد) .

(۳) ابن سینا : الشیخ الرئیس ابو علی ابن سینا، (م ۱۰۳۷ء) نے علم الاجتماع یا عمرانیات کے سلسلے میں بڑی مفید باتیں بیان کی ہیں اور اپنی غیر فانی کتاب الشفاء کا مقالۂ عاشرہ الٰہیات کی بحث کے لیے مختص کیا ہے ۔ اس کی چند آخری فصول میں سیاست مدن کے علاوہ عمرانیات یا علم الاجتماع کے اصول بیان کیے گئے ہیں ۔ الشیخ الرئیس کے نزدیک انسانی معاشرے کی تعمیر اور سیاست مدن کی تنظیم کے لیے نبوت و الہام کی ضرورت ہے ۔ انسانی معاشرہ اللہ تعالٰی کی طرف سے وحی و الہام کے ذریعے رہنمائی کا محتاج ہے، اس لیے نبی کا مبعوث ہونا ضروری ہے ۔ اس کے بغیر نہ تو کوئی معاشرہ ترتیب پا سکتا ہے اور نہ وہ سیدھی راہ پر گامزن ہو کر ترقی کی منازل طے کر سکتا ہے ۔ ابن سینا کو قدما فلاسفہ کے اس قول سے اتفاق ہے کہ اجتماعی زندگی گزارنا انسان کی فطری مجبوری ہے ۔ کوئی فرد بشر انفرادی طور پر اچھی اور پرسکون زندگی گزارنے کے قابل نہیں ۔ زندگی کی گاڑی چلانے کے لیے مشارکت و تعاون لازمی ہے، جس کا نتیجہ باہمی لین دین کے معاملات کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے ۔ معاملات کا تقاضا یہ ہے کہ ان کے لیے قانون و عدل کے اصول متعین ہوں ۔ یہ اصول وضع کرنے کے لیے ایک مقنن اور معدل درکار ہے ، جو ان اصولوں کے عملی نفاذ کا بھی ذمہ دار ہوگا اور وہ لازماً انسان ہی ہوگا ۔ یہیں سے نبی کا مبعوث ہونا لازم آتا ہے، جو انسانوں ہی میں سے ہونا چاہیے ۔ عام انسانوں کے مقابلے میں نبی کے اندر کسی امتیازی خصوصیت کا ہونا بھی لازمی ہے ۔ یہی امتیازی خصوصیت معجزہ کہلاتی ہے ۔ نبی ہی انسانی معاشرے میں خوف خدا پیدا کر کے اسے ترقی کی صراط مستقیم پر ڈال سکتا ہے ۔ ابن سینا کے نزدیک ایک نبی مرسل کا منصب رسالت تب ہی

مکمل ہو سکتا ہے جب وہ انسانوں کو دنیوی اور اخروی زندگی سنوارنے کے لیے عبادات و معاملات کے احکام دے تاکہ انسانی معاشرہ ایک شریعت کے مطابق راہ ترقی پر گامزن ہو اور اپنے خالق و رازق کو پہچانتے ہوئے آخرت کی بہتری کا سامان کر سکے۔ اس کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ شارع کی طرف سے ایسی عبادات کو مشروع قرار دیا جائے، جو تکرار کے ساتھ وقوع پذیر ہوتی رہیں تاکہ انسانوں کو مشیت ربانی کے بارے میں بار بار تنبیہ ہوتی رہے۔ نماز اور روزے کی تکرار اپنے اندر یہی مصلحت لیے ہوئے ہے۔ اسی طرح کوئی اصول یا قانون شریعت ایسا بھی ہونا چاہیے جس کے تحت نبی کے پیروکاروں کو اس کی اپنی جائے سکونت اور ایک مرکزی مقام پر جمع ہو کر ذکر و یاد کا ہمیشہ موقع ملتا رہے۔ حج و زیارت حرمین سے یہی مقصد پورا ہوتا ہے۔ نبی کا یہ بھی منصب ہے کہ وہ فطرت انسانی کی تمام عملی قوتوں کو خبث باطن سے پاک کر کے اخلاق کریمانہ کی تربیت اور نظافت ظاہری کی تعلیم دے تاکہ ظاہر و باطن دونوں طہارت و لطافت پائیں اور انسان کی سعادت دارین کا سامان ہو سکے (الناحیة الاجتماعیة و السیاسیة فی فلسفة ابن سینا، ص ۸ تا ۱۱)۔

الشیخ الرئیس کی کتاب الشفاء کی ایک فصل تدبیر منزل اور تدبیر سلطنت (عقد المدینة و عقد البیت) کے لیے مختص ہے۔ یہ فصل اس لحاظ سے بڑی دلچسپ ہے کہ اس میں ان تمام باتوں پر بحث موجود ہے جن پر آج عمرانیات کے ماہرین زور دیتے ہیں، جیسے معاشرے کی ترقی میں صنعت و حرفت کی اہمیت، بیکاری و بیروزگاری کے مسائل اور معاشرے میں عورت کا مقام و حقوق، وغیرہ۔ ابن سینا کے نزدیک معاشرے کے نظام عمل کو تین حصوں میں تقسیم ہونا چاہیے: (۱) المدبرون، یعنی حکومت اور کاروبار سیاست چلانے والے؛ (۲) الصناع، یعنی صنعت و تجارت کے کام کاج میں مصروف ہونے والے؛ (۳) الحفظة، یعنی نظام زندگی کا دفاع کرنے والے۔ یہ تقسیم اس طرح ہونی چاہیے کہ ہر شعبے کا ایک سربراہ ہو اور اس کے ماتحت مختلف حصوں کے ذمہ دار افسر ہوں تاآنکہ یہ تقسیم عام لوگوں اور مزدوروں تک اس طرح جا پہنچے کہ کوئی فرد بیکار یا بیروزگار نہ رہنے پائے۔ ابن سینا کے نزدیک بیکاری اور بیروزگاری (التعطل و البطالة) کو ممنوع اور حرام ہونا چاہیے اور کوئی فرد بھی کام کے بغیر دوسروں کے سہارے زندگی بسر نہ کرے۔ حکومت وقت کو اس قسم کے لوگوں کی حوصلہ شکنی کرنا چاہیے اور اگر سست لوگ باز نہ آئیں تو انہیں جلا وطن کر دیا جائے، لیکن اگر بیکاری یا دوسروں کے سہارے جینے کا سبب کوئی مرض یا آفت ہو تو اس صورت میں معاشرے کا فرض ہے کہ ایسے لوگوں کے لیے ایک پناہ گاہ کا انتظام کیا جائے، جہاں انہیں معاش مہیا ہو سکے۔ ابن سینا افلاطون کے اس نظریۂ عمرانیات کو مسترد کرتا ہے جو شیوعیت و اشتراکیت کا قائل ہے اور جس کے مطابق شرکت فی المال کے علاوہ شرکت فی النساء کی بھی گنجائش ہے۔ وہ قدیم فلاسفہ کے اس نظریے کو بھی تسلیم نہیں کرتا کہ کام کاج سے بالکل معذور انسانوں کو قتل کر کے سر سے بوجھ اتار دینا چاہیے۔ اس کے بجائے وہ اسلامی شریعت کے احکام کے مطابق ایسے معذور لوگوں کی معاشرتی کفالت کی ذمہ داری ورثا پر ڈالتا ہے۔ ابن سینا کے نزدیک افراد معاشرہ کو ایسے پیشے اختیار کرنے کی بھی آزادی نہیں جو افراد معاشرہ کے لیے ضرر کا باعث ہوں، جیسے قمار بازی اور عصمت فروشی، وغیرہ (کتاب مذکور، ص ۷۱)۔

(۴) ابن خلدون: علامہ عبدالرحمن ابن خلدون (م ۱۴۰۶ء) نو علم الاجتماع یا عمرانیات کا

بلا شرکت غیرے امام اور موجد کہا جا سکتا ہے ۔ اس علم کے قواعد وضع کرنے اور اس کے موضوع اور افادیت پر بات کرنے میں اسے نہ صرف یہ کہ جدید دور کے علماے عمرانیات پر تقدم و فوقیت ہے بلکہ اس سلسلے میں اس نے جو کام کیا ہے وہ بھی اپنی جگہ بےمثال اور قابل فخر ہے (محمد لطفی جمعہ : تاریخ فلاسفة الاسلام، ص ۲۳۲ ببعد؛ حتی : *History of the Arabs*، ص ۵۰۲).

ابن خلدون کے نزدیک تاریخ کا مقصد یہ ہے کہ واقعات و حوادث کی تفاصیل کی روشنی میں انسانی معاشرے کی ارتقائی داستان بیان ہو، لیکن اس کے نزدیک تاریخ کے یہ واقعات و حوادث خود بخود یا اتفاقیہ پیش آنے والے نہیں بلکہ ان کے کچھ اسباب و قوانین ہیں، جو انسانی معاشرے کو تحریک کرتے رہتے ہیں ۔ ان اسباب و قوانین کے مطالعے سے جو علم تعلق رکھتا ہے اسے ابن خلدون علم العُمران کا نام دیتا ہے (ڈاکٹر طٰہٰ حسین : فلسفة ابن خلدون الاجتماعیة، ص ۵۰ ببعد).

عُمران کا مادہ عَمَر ہے، جس کے معنی ہیں تعمیر کرنا، آباد کرنا۔ عمران کا اطلاق کسی بھی ایسی آبادی پر ہو سکتا ہے جو منفرد و حشیانہ زندگی سے برتر ہو جائے ۔ عمران کے وجود میں آنے کی شرط یہ ہے کہ بنی نوع انسان کی ایک تعداد اپنی خداداد صلاحیت فکر کے مطابق باہمی تعاون شروع کر دے اور ایک قسم کی معاشرتی تنظیم قائم ہو جائے ۔ کرۂ ارض پر انسانی آبادی میں جغرافیائی عناصر کے باعث عمران کی ترقی رکنے کا مشاہدہ کرنے کے بعد ابن خلدون اس نتیجے پر پہنچا (جو صحیح ہے) کہ انسانی آبادی یا عمران کے افراد جس قدر زیادہ تعداد میں اور بہتر طریقے پر تعاون کریں گے اسی قدر بہترین عمران وجود میں آئے گا اور جونہی یہ تعاون کمزور یا مفقود ہو گا عمران انحطاط اور زوال سے دوچار ہو جائے گا (مقدمة ابن خلدون، ص ۲۷، ۱۰۶، ۱۳۸، ۲۲۹ و انگریزی ترجمہ از روزنتھال (Franz Roaenthal)، ص lxxvi).

ابن خلدون کا یہ دعوٰی ہے (اور یہ دعوٰی صحیح ہے) کہ وہ علم العمران کا دریافت کنندہ اور موجد ہے، جو ایک مستقل فن ہے اور اس کا اپنا موضوع، مقصد اور مسائل ہیں (لیکن طٰہٰ حسین اس دعوے کو صحیح نہیں سمجھتا؛ دیکھیے فلسفة ابن خلدون الاجتماعیة، ص ۱۵ تا ۶۵) ۔ وہ علم العمران کو ان علوم سے الگ کرنا چاہتا ہے جو اس کے انکشافات سے قبل متداول تھے اور ان کا اس علم سے ارتباط بھی ہے، جیسے منطق، بلاغت اور سیاسیات وغیرہ ۔ ابن خلدون کہتا ہے کہ اس علم کے بعض مسائل ضمناً دیگر علوم میں زیر بحث آتے رہتے ہیں، جیسے اصول فقہ میں مسائل زبان عربی کی بحث ہوتی ہے، مگر اس حیثیت سے نہیں کہ اسے عمرانیات سے کوئی تعلق ہے بلکہ محض مذہبی ضرورت کے پیش نظر؛ اسی طرح علم الکلام میں حکومت کے وجود کی ضرورت سے بحث ہوتی رہی ہے، لیکن ایک عمرانی مسئلے کے طور پر نہیں بلکہ محض اس لیے کہ خلافت ایک دینی نظام حکومت ہے (مقدمة ابن خلدون، ص ۳۳، ۹۱؛ فلسفة ابن خلدون الاجتماعیه، ص ۱۵ ببعد).

ابن خلدون عمرانیات کے ظواهر کو دو حصوں میں تقسیم کرتا ہے : ایک وہ جو اجتماع یا عمران سے باہر ہیں، جیسے دینی عقائد، آب و ہوا اور ماحول؛ دوسرے وہ جو اجتماع یا عمران کے اندر شامل ہیں، خود معاشرے کی گود میں پیدا ہوتے ہیں اور پوری قوت سے معاشرے پر اثر انداز بھی ہوتے رہتے ہیں ۔ انسانی معاشرے کے ان داخلی عوامل (یا ظواهر) کو ابن خلدون ''قانون الاطوار الثلاثة''، یعنی انسانی معاشرے پر طاری ہونے والے تین اطوار کے قانون سے تعبیر کرتا ہے ۔ اس کے

نزدیک ہر انسانی معاشرہ تین مراحل سے گزرتا ہے : ابتدا میں صحرا و بادیہ میں خانہ بدوشی کی زندگی ہوتی ہے اور لوگ قبائل کی شکل میں رہتے ہیں، جیسے عرب، بربر اور تاتاری تھے، اور وہاں صرف عادات و رسوم اور وقتی ضروریات ہی قانون ہوتی ہیں؛ دوسرے مرحلے میں مختلف قبائل منظم و متحد ہو کر ریاست یا سلطنت کی بنیاد رکھتے ہیں اور فتوحات اور تنظیم سلطنت کے ساتھ ساتھ قوانین اور آداب زندگی مرتب ہوتے ہیں؛ تیسرے مرحلے میں قوم جب شہری زندگی اور تمدن کے آداب میں رچ بس جاتی ہے تو علوم و فنون میں منہمک ہونے کے علاوہ خوشحالی و تن آسانی، پھر لہو و لعب اور بالآخر اضمحلال و زوال کا راستہ اختیار کر لیتی ہے (مقدمۃ ابن خلدون، ص ۹۵، ۱۰۱، ۱۱۵ ببعد؛ طٰہٰ حسین : فلسفۃ ابن خلدون الاجتماعیۃ، ص ۸۲ تا ۸۳؛ لطفی جمعہ: تاریخ فلاسفۃ الاسلام، ص ۲۳۲ ببعد)۔ ابن خلدون کے اسی نظریۂ اطوار ثلاثہ کے قریب قریب شاعر اسلام علامہ محمّد اقبال کا ''نظریۂ تقدیر امم'' ہے، جہاں شمشیر و سناں سے آغاز ہوتا ہے اور طاؤس و رباب حرف آخر ثابت ہوتا ہے (بال جبریل، ص ۵۲)۔ ابن خلدون کے اس نظریۂ اطوار ثلاثہ کے بارے میں ڈاکٹر طٰہٰ حسین بالکل صحیح رائے دیتے ہوئے لکھتے ہیں: ''تو گویا ابن خلدون کا نظریہ یہ ہے کہ تاریخ کی مسلسل تحریک کبھی منقطع نہیں ہوتی اور انسانی قافلے کا سفر کہیں رکتا نہیں، تاہم ایک خاص معاشرہ ایک خاص حد پر پہنچ کر رک جاتا ہے، جہاں سے ایک نیا معاشرہ اپنا سفر شروع کر لیتا ہے۔ اس لحاظ سے معاشرہ ایک ندی کے مشابہ ہے، جس کا دھارا کبھی خشک نہیں ہوتا؛ سمندر میں اس کا پانی انقطاع کے بغیر گرتا تو رہتا ہے، مگر نئے نئے انداز لے کر۔ انسانی معاشرے کے اس مسلسل اور ابدی سفر کے بارے میں ابن خلدون سے پہلے کسی نے سوچا بھی نہیں تھا۔ اطوار ثلاثہ کے قانون کا تصور تک کسی کے ذہن میں نہ آیا تھا۔ ہاں، یہ بات ضرور ہے کہ اطوار ثلاثہ کے اس قانون کا اطلاق تمام انسانی معاشروں پر بظاہر مشکل نظر آتا ہے اور تاریخ کو سمجھنے میں کارآمد ہونا بھی محل نظر ہے؛ مگر اس میں شک نہیں کہ یہ کم سے کم اقوام مشرق کی تاریخی تحریک، خصوصاً عرب و بربر کی تاریخی تحریک کو سمجھنے میں بہت ممد و معاون ثابت ہوا ہے (فلسفۃ ابن خلدون الاجتماعیۃ، ص ۸۳ تا ۸۴؛ نیز دیکھیے محمّد عبداللہ خان : ابن خلدون، مؤرخ الحضارۃ العربی فی القرن الرابع عشر، ص ۱۷۸ ببعد)۔ محمد لطفی جمعہ کی رائے یہ ہے کہ انسان کو مدنی الطبع اور جماعت یا اجتماعی زندگی دو قافلۂ معاشرہ انسانی کی سعادت قرار دینے میں تو ابن خلدون فلاسفۂ یونان کے افکار کا تتبع کرتا ہے، جنھیں بعد میں آگسٹ کو ںٹ August Comte اور ہربرٹ سپنسر Herbert Spencer وغیرہ نے اپنے اپنے فکر و فلسفے کی بنیاد بنایا، لیکن انسانوں کی اجتماعی زندگی اور حیوانات کی اجتماعی زندگی میں تفریق و تمیز میں ابن خلدون کو سبقت کا شرف حاصل ہے۔ وہ کہتا ہے کہ حیوانات کا اکٹھا ہونا فطرت کا تقاضا ہے جبکہ انسانوں کا اکٹھا ہونا نہ صرف فطرت کا تقاضا ہے بلکہ اس میں انسان کی عقل و تفکر کو بھی عمل دخل ہوتا ہے (تاریخ فلاسفۃ الاسلام، ص ۲۳۴).

تاریخ کے واقعات و حوادث سے اصول معاشرہ اور تہذیب کا استنباط کرنے میں ابن خلدون میکیاولی Machiavelli اور مونتسکو Montesquieu سے قریبی مماثلت رکھتا ہے اور دیگر مسلم فلاسفہ اور مفکّرین کی اکثریت کے برعکس وہ سلطنتوں کے قیام کو نبوّت کا مرہون منّت قرار نہیں دیتا، تاہم اس کی رائے یہ ہے کہ عرب صرف دینی عقیدے کی بنیاد ہی

پر سلطنت قائم کر سکیں گے اور انہیں متحدہ مملکت کی لڑی میں پرونے کے لیے نبی نہیں تو ولی یا دینی مصلح درکار ہوگا (مقدمة ابن خلدون، ص ۱۱۹؛ تاریخ فلاسفة الاسلام، ص ۲۳۶؛ فلسفة ابن خلدون الاجتماعیة، ص ۶۹ ببعد) ۔ انسانی معاشرے میں اثر انداز ہونے والے جو عوامل اجتماع یا معاشرے کے خارجی عوامل کہلاتے ہیں، وہ تین ہیں ۔ ان میں سب سے پہلا عامل اقلیم ہے ۔ اس سے ابن خلدون کی مراد کسی خطے یا علاقے کا طبیعی ماحول اور آب و ہوا ہے ۔ وہ معمورۂ جہان کو سات اقالیم یا علاقوں میں تقسیم کرتا ہے، جن میں سے انسانی معاشرے کے ارتقا اور پھلنے پھولنے کے لیے سب سے زیادہ موزوں خطۂ معتدلہ ہے، جو شام و عراق اور ان سے متصل ممالک پر مشتمل ہے؛ انتہائی گرم یا انتہائی سرد خطے انسانی معاشرے کے پنپنے کے لیے سب سے زیادہ ناموزوں اور نقصان دہ ہیں (مقدمة ابن خلدون، مطبوعۂ قاهره، ص ۳۸ ببعد؛ تاریخ فلاسفة الاسلام، ص ۲۳۶؛ فلسفة ابن خلدون الاجتماعیة، ص ۶۶ ببعد) ۔ دوسرے عامل کو وہ جغرافیائی خاصیت کا نام دیتا ہے، جس کے مطابق زمین کی زرخیزی اور خوراک کی نوعیت انسانی معاشرے کے افراد کی نشوونما اور جسمانی صلاحیتوں پر اثر انداز ہوتی ہے (حوالۂ سابق)۔ تیسرا عامل دین و مذہب کا عنصر ہے، جسے ابن خلدون ایک طاقتور عامل قرار دیتا ہے اور بتاتا ہے کہ وحی و الہام سے ہدایت یافتہ انسانی معاشرہ بت پرست اور بے دین معاشرے سے ممتاز اور نمایاں ہے ۔ اس کے ساتھ ہی وہ ابن رشد کی طرح اس نظریے کا قائل نظر آتا ہے کہ فلسفہ اور دین میں کوئی تضاد نہیں، یا کم سے کم فلسفۂ یونان اور دین اسلام میں کوئی تعارض نہیں ہے (مقدمة ابن خلدون، ص ۳۷ ببعد؛ تاریخ فلاسفة الاسلام، ص ۲۳۴ ببعد؛ فلسفة ابن خلدون الاجتماعیة، ص ۶۷ ببعد) ۔ ابن خلدون انسانی معاشرے کو ایک فرد کی زندگی سے تشبیہ دیتا ہے اور بتاتا ہے کہ جس طرح ایک فرد زمانۂ طفولیت، شباب اور بڑھاپے کے مراحل میں سے گزرتا اور ختم ہو جاتا ہے، اسی طرح ایک انسانی معاشرہ یا ایک قوم بھی تین مراحل سے گزرنے کے بعد فنا ہو جاتی ہے ۔ ابن خلدون کے نزدیک کسی طاقتور قوم یا معاشرے کے زوال کے اسباب تین ہو سکتے ہیں : (۱) ضعف الاشراف، یعنی قوم کے شرفا کمزور ہو جاتے ہیں اور معاشرے کی باگ ڈور رذیل لوگوں کے ہاتھ میں آ جاتی ہے؛ (۲) تشدد الجنود المرتزقة، یعنی جب تنخواہ دار سپاہی تشدد کی راہ پر پڑ جائیں اور ظلم و فساد پھیلانے لگیں؛ (۳) الترف، یعنی حد سے زیادہ خوشحالی، جو اقوام کو تن آسان بنا دیتی ہے (مقدمة ابن خلدون، ص ۲۲۹، ۳۰۲ ببعد؛ فلسفة ابن خلدون الاجتماعیة، ص ۱۳۹ تا ۱۴۷؛ تاریخ فلاسفة الاسلام، ص ۲۳۲ تا ۲۳۶).

(۵) **شاہ ولی اللہ دہلوی** :امام احمد شاہ ولی اللہ ابن عبدالرحیم دہلوی (م ۱۷۶۳ء) مسلمان ماہرین علم الاجتماع یا عمرانیات میں ایک خاص مقام رکھتے ہیں ۔ ان کی غیر فانی کتاب حجة اللہ البالغة کا تیسرا مبحث مسائل عمرانیات و سیاسیات کے لیے مختص ہے، جسے انہوں نے مبحث الارتفاقات کا عنوان دیا ہے ۔ ارتفاقات کا مادہ رَفَق ہے، بمعنی نفع دینا، مدد کرنا، نرمی اور حکمت سے پیش آنا، ساتھ ہونا ۔ حجة اللہ البالغة کے شارحین و مدرسین عموماً اس کا مطلب اجتماعی تدبیرات نافعہ بیان کرتے ہیں۔ قابل غور بات یہ ہے کہ معاشرتی ترقی کے لیے افراد معاشرہ کے باہمی تعاون کے لیے شاہ صاحبؒ نے ارتفاقات کی لطیف اصطلاح استعمال کی ہے، جسے عصر حاضر کے ماہرین عمرانیات کے لیے ایک قابل توجہ اور دلچسپ مطالعہ اور لمحۂ فکریہ قرار

دیا جا سکتا ہے۔

شاہ ولی اللہ دہلوی لکھتے ہیں کہ انسان حصول رزق اور تولید نسل وغیرہ خصائص میں تو دیگر حیوانات کے ساتھ شریک ہے، مگر وہ تین اشیا میں ان سے ممتاز ہے: (۱) انسان ایک دور رس اور نکتہ بین عقل کا مالک ہے اور ہر مسئلے کی کنہ اور ہر شے کی حقیقت تک پہنچ سکتا ہے (الْاِنْبِعَاثُ اِلٰی شَیْءٍ مِنْ رَأْیٍ کُلِّیّ، یعنی عقل جامع کے ذریعے کسی شے کی حقیقت کو بھانپ لینے کی صلاحیت) ۔ دیگر حیوانات میں یہ صلاحیت موجود نہیں، مثلاً تلاش رزق ھی کو لے لیجیے ۔ جانور صرف بھوک مٹانے کے لیے روزی تلاش کر کے بات ختم کر دے گا مگر حضرت انسان کے سامنے محض بھوک مٹانا نہیں بلکہ اس کے عقل جامع اور دور رس کے سامنے اور بھی بے شمار اعلیٰ و ارفع مقاصد ہوں گے؛ (۲) انسان میں تدبیرات نافعہ کے ساتھ ساتھ نزاکت و حسن نظر (یضم مع الارتفاق الظَّرَافَة) بھی پایا جاتا ہے۔ جانور تو فقط ضرورت پوری کرے گا، مگر انسان اپنی ضرورت پوری کرنے کے علاوہ حسن اور لذّت مزید کا بھی خواہاں ہو گا؛ (۳) انسانوں میں ایسے صاحب عقل و کمال لوگ پیدا ہوتے رہتے ہیں جو نئے نئے نتائج پیدا کرنے اور انوکھی راہیں نکالنے کی صلاحیت رکھتے ہیں (یَسْتَنْبِطُوْنَ الْاِرْتِفَاقَاتِ الصَّالِحَة) اور جو لوگ یہ نتائج اخذ کرنے اور استنباط کرنے پر قادر نہیں ہوتے وہ اپنے اہل عقل و درایت کے اخذ کردہ نتائج پر عمل پیرا ہوتے ہیں، جس سے انسانی معاشرہ ترقی و تعمیر کی راہ پر گامزن رہتا ہے (حجة اللہ البالغة، ص ۳۷ بعد، قاہرہ ۱۲۹۴ھ).

شاہ ولی اللہ کے نزدیک کوئی انسانی معاشرہ ارتفاقات یا اجتماعی تدبیرات نافعہ سے خالی نہیں ہو سکتا، حتّٰی کہ جنگل یا پہاڑ کی چوٹی پر بود و باش رکھنے والا انسانی گروہ بھی اس سے خالی نہیں ہو سکتا ۔ اسی لیے وہ ارتفاقات کی دو حدیں مقرر کرتے ہیں: اعلیٰ اور ادنیٰ۔ ادنیٰ حد یہ ہے کہ ناقص معاشرہ بھی بنیادی تدابیرات نافعہ سے محروم نہ ہو گا؛ اس ادنیٰ حد کو وہ ارتفاق اول کا نام دیتے ہیں۔ ارتفاقات یا تدبیرات نافعہ کی اعلیٰ حد وہ ہے جس سے پُر رونق شہروں اور قصبات کے لوگ متمتع ہوتے ہیں ۔ اسے وہ ارتفاق ثانی کا نام دیتے ہیں ۔ ارتفاق ثالث کا تعلق قیام ملک سے ہے اور ارتفاق رابع سے ان کی مراد خلافت کا قیام ہے۔ گویا خلیفہ کا اقتدار تمام بادشاہوں پر حاوی ہو گا ۔ شاید وہ خلافت اسلامیہ کو ایک بین الاقوامی نظام حکمرانی تصور کرتے تھے (حجة اللہ البالغة، ۱ : ۳۷ تا ۳۸) ۔ شاہ صاحب انسانی معاشرے میں زبان کے کردار سے بھی بحث کرتے ہیں (حجة اللہ البالغة، ۱ : ۳۸ ببعد)۔ وہ بھی ابن سینا کی طرح معاشرے میں مضرت رساں اقدامات اور پیشوں کو ممنوع قرار دیتے ہیں اور ذرائع معاش اور معاملات میں پاکیزگی اور مودت و رحمت کو ضروری قرار دیتے ہیں (کتاب مذکور، ۱ : ۴۰ تا ۴۱) ۔

عہد حاضر کے علما: جدید دور میں علم الاجتماع یا عمرانیات پر عرب علما نے کئی ایک مفید کتابیں لکھی ہیں، ان میں سے بعض عام علم الاجتماع سے بحث کرتی ہیں اور بعض کا تعلق خالصةً اسلام کے اصول عمرانیات سے ہے۔ ان میں سے جو کتابیں راقم کو دستیاب ہو سکی ہیں ان کا ذکر مآخذ میں آ رہا ہے، لیکن ان میں سے پانچ کتابیں خصوصی ذکر کے قابل ہیں: (۱) سید قطب نے اسلام کے عادلانہ معاشرتی نظام کے موضوع پر العدالة الاجتماعیة فی الاسلام تصنیف کی، جو نہایت مفید اور بلند پایہ کتاب ہے اور اس کا اردو میں بھی ترجمہ ہو چکا ہے؛ (۲) الازہر یونیورسٹی کے مشہور عالم استاد محمد ابو زہرہ نے اسلام کے جامع معاشرتی نظام پر

المجتمع الاسلامی فی ظل الاسلام لکھی ہے، جس میں دیگر معاشرتی نظاموں سے اسلامی نظام معاشرت کا تقابلی مطالعہ بھی کیا گیا ہے ۔ اسلام میں گھر اور خاندان کے نظام کو نہایت مقدس اور پاکیزہ بنیادوں پر قائم کیا گیا ہے اور یہ بنیادیں نہایت موزوں اور مضبوط بھی ہیں؛ (۳) اسی موضوع پر ڈاکٹر عمر فروخ نے الأسرة فی الشرع الاسلامی میں قلم اٹھایا ہے؛ (۴) انسانی معاشرہ کس طرح قائم ہوتا ہے اور اسے باہم مربوط رکھنے والے عناصر کیا ہیں اور ان عناصر کی قوت و صلاحیت کس درجے کی ہے؟ اس پر دمشق یونیورسٹی کے ماہر عمرانیات ڈاکٹر محمد المبارک کی کتاب الامة و العوامل المکونة لہا بڑے خوبصورت انداز میں روشنی ڈالتی ہے؛ (۵) علوم اسلامی کی تاریخ اور خصوصاً علم الاجتماع و عمرانیات میں علامہ ابن خلدون کے بلند مقام کی نشاندہی کے سلسلے میں ڈاکٹر طٰہٰ حسین کی کتاب فلسفة ابن خلدون الاجتماعیة ایک دلچسپ مطالعہ ہے ۔ یہ دراصل ان کا ڈاکٹریٹ کا مقالہ ہے، جو ساربون یونیورسٹی (فرانس) میں پیش کیا گیا تھا.

مآخذ: (۱) قرآن مجید؛ (۲) مسلم: الجامع الصحیح، قاہرہ، ۱۹۵۲ء؛ (۳) ابن منظور، لسان العرب، بذیل مادہ؛ (۴) الزبیدی: تاج العروس، بذیل مادہ؛ (۵) ابن سینا: کتاب الشفاء، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۶) الفارابی: آراء اہل المدینة الفاضلة، بیروت ۱۹۵۹ء؛ (۷) ابن مسکویہ: کتاب الفوز الاصغر، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۸) ابن خلدون: المقدمة العلامة ابن خلدون، مطبوعۂ دارالفکر، قاہرہ و انگریزی ترجمہ از Franz Rosenthal: *The Muqaddimah, An Introduction to the History*، لنڈن ۱۹۵۸ء؛ (۹) J. M. Cowan: *A Dictionary of Modern Written Arabic*، لنڈن ۱۹۶۱ء؛ (۱۰) شاہ ولی اللہ: حجة اللہ البالغة، قاہرہ ۱۲۹۴ھ؛ (۱۱) محمد لطفی جمعہ: تاریخ فلاسفة الاسلام، قاہرہ ۱۹۲۷ء؛ (۱۲) احمد عبدالعزیز: المجتمع العربی فی مرحلة التغیر، بیروت ۱۹۷۰ء؛ (۱۳) عباس محمود العقاد: الفارابی، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۱۴) طٰہٰ حسین: فلسفة ابن خلدون الاجتماعیة، قاہرہ ۱۹۲۵ء؛ (۱۵) محمد یوسف موسٰی: الناحیة الاجتماعیة والسیاسیة فی فلسفة ابن سینا، قاہرہ ۱۹۵۲ء؛ (۱۶) عبدالحمید نجیت: المجتمع العربی والاسلامی، قاہرہ ۱۹۶۶ء؛ (۱۷) عمر فروخ: الاسرة فی الشرع الاسلامی، بیروت ۱۹۵۱ء؛ (۱۸) سید قطب: العدالة الاجتماعیة فی الاسلام، قاہرہ ۱۹۵۴ء؛ (۱۹) شکری فیصل: المجتمعات الاسلامیہ فی القرن الاول، بیروت ۱۹۶۶ء؛ (۲۰) علی عبدالواحد وافی: اللغة والمجتمع قاہرہ ۱۹۵۱ء؛ (۲۱) محمد فرید وجدی: مدینة السلام، قاہرہ ۱۹۳۳ء؛ (۲۲) صبحی صالح: النظم الاسلامیة، بیروت ۱۹۶۸ء؛ (۲۳) یوسف الهورانی: الانسان و الحضارة، دمشق؛ (۲۴) محمد ابو زہرہ: المجتمع الاسلامی فی ظل الاسلام، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۲۵) جرجی زیدان: تاریخ التمدن الاسلامی، قاہرہ ۱۹۲۲ء؛ (۲۶) قدری حافظ طوقان: العلوم عندالعرب، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۲۷) محمد المبارک: الامة و العوامل المکونة لہا، مطبوعۂ دمشق؛ (۲۸) علامہ محمد اقبال: بال جبریل، لاہور ۱۹۷۵ء؛ [(۲۹) وہی مصنف: *Reconstruction of Religious Thought in Islam*، اردو ترجمہ از سید نذیر نیازی: تشکیل جدید الہیات اسلامی، مطبوعۂ مجلس ترقی ادب، لاہور؛ (۳۰) وہی مصنف: ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر، مطبوعۂ لاہور]؛ (۳۱) مولانا اشرف علی تھانوی: آداب معاشرت، مطبوعۂ دہلی؛ (۳۲) مولانا مودودی: حقوق الزوجین، لاہور ۱۹۶۶ء؛ (۳۳) خالد علوی: اسلام کا معاشرتی نظام، لاہور ۱۹۷۷ء .

(ظہور ا۔

طلسم و نیرنجات

⊗ **علم تعبیر خواب:** رک به الرویاء .

• **علم فال:** (۱) طِیَرة اور زَجر دو اصطلاحیں ہیں، جو مل کر شگون οἰωνός کے تصور کو بخوبی ظاہر کرتی ہیں۔ فال خاص عربی زبان کی اصطلاح اور عبرانی نحشیم (Neḥshim) اور سریانی نحشے (Neḥshē) کے مرادف ہے ، جن کے اصل معنی شگون اور فال ہی کے ہیں ۔ اس کی کئی صورتیں ہیں، جن میں چھینکنے (الابشیھی : مستطرف، مترجمۂ Rat، ۲ : ۱۸۲) اور اشخاص و اشیا کی بعض خصوصیات کے مشاہدے (النویری : نہایة الارب، ص ۱۳۳ ببعد و ترجمہ، در *Arabica*، ۸/۱ (۱۹۶۱ع) : ۳۴ تا ۳۷) سے لے کر اشخاص و اشیا کے اسما کی تشریح و تعبیر تک شامل ہے۔ مؤخرالذکر کے ضمن میں [ادب و ثقافت اور] تواریخ میں بہت سے شواہد ملتے ہیں. جو عربوں کے اس رجحان کے مظہر ہیں کہ وہ جملہ جسمانی حرکات، اتفاقی واقعات اور دیدہ و شنیدہ اطوار و الفاظ سے شگون لیتے رہے ہیں۔ بقول Doutte (*Magie et Religion*، ص ۳۶۴) سب پسندیدہ اطوار فال کی پیداوار ہیں ۔ اس میں سامی اقوام، بالخصوص عربوں میں حسن تعبیر اور الفاظ کے متضاد استعمال کو بھی شامل کر لینا چاہیے .

عربوں کے اس میلان طبع کا اظہار آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کے اسوۂ حسنہ اور احادیث سے بھی ہوتا ہے ۔ آپ نے اسماے معرفہ میں بہت سی تبدیلیاں کی تھیں ۔ مقصد یہ تھا کہ اسلامی مصطلحات کو جاہلیت کے تمام اثرات سے پاک کر دیا جائے (Wellhausen : *Reste*، بار دوم، ص ۸ ببعد): چنانچہ حضرت نبی کریم صلّی اللہ علیہ وسلّم نے صحابہ کے ناپسندیدہ [اور غیر اسلامی نام تبدیل کر کے اسلامی نام تجویز فرما دیے]، مثلاً قلیل کو بدل کر کثیر اور عاصی کو مطیع بنا دیا (ابن الاثیر : اسدالغابة، ۳ : ۲۳۲) ۔ اسی طرح آپ نے مدینه کا نام یثرب کے بجائے طیبه رکھ دیا، کیونکه یثرب سے خیال اس کے مادّے [ثَرب اور] تثریب کی طرف جاتا ہے [جس کے معنی ہیں وبا، گناہ، جرم] (مراصد الاطلاع، طبع Juynboll، ۱ : ۲) ۔ آپ نے زید الخیل کا نام بھی تبدیل کر کے زید الخیر کر دیا (کتاب الاغانی، ۱۷ : ۴۹) ۔ زمانۂ جاهلیت میں سلیمان بن صُرد کو یسار (= بائیں هاتھ سے کام کرنے والا) کہتے تھے، لیکن آپ اسے سلیمان کے نام هی سے پکارتے تھے (اسد الغابه، ۲ : ۳۵۱) ۔ سہل کو حزن کہا جاتا تھا، لیکن آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم نے اس کا نام دوبارہ سہل رکھ دیا ۔ [آپؐ مشرکانہ ناموں کو بھی تبدیل فرما دیا کرتے تھے، مثلاً عبدالعزّی کی جگه عبدالرحمٰن یا عبداللہ (دیکھیے اسد الغابة، ۲ : ۳۸۰؛ ابن عبدربه : العقد الفرید، ۱ : ۲۲۶ و ۲ : ۳۰۱؛ البکری : معجم مااستعجم، طبع وسٹنفلٹ، ص ۳۱۳، ۵۵۹؛ Goldziher، در *ZDMG*، ۵۱ (۱۸۹۷ع) : ۲۵۶ ببعد) ۔ جس طرح آنحضرت صلّی اللہ علیہ و سلّم پرانے جاهلی الفاظ کو نئے لفظوں میں تبدیل کر دیا کرتے تھے، اسی طرح آپ کے صحابه کا بھی یہی دستور تھا، جن میں حضرت عمر بن الخطابؓ بالخصوص قابل ذکر ہیں (ابن قتیبه : عیون الاخبار، طبع براکلمان، ۲ : ۱۴۸ ببعد؛ العقد الفرید، ۱ : ۲۲۵؛ الطبری : تاریخ الامم و الملوک، ۱۵ : ۲۶۰۹، وغیرہ) ۔ شمالی افریقه میں کسی آدمی کی سماجی حیثیت سے بھی شگون لیا جا سکتا تھا، مثلاً سیّد سے ملاقات کو خوش آئند اور یہودی اور لوهار کا سامنا منحوس سمجھا جاتا تھا (Doutte : کتاب مذکور، ص ۳۶۱) ۔ بعض اوقات پورے کے پورے کنبے کا اثر ضرر رساں سمجھا جاتا تھا (مثلاً بنو بصبص کا،

جنھوں نے بنو تغلب کو غلط مشورہ دیا تھا، دیکھیے دیوان الحماسه، در Freytag : *Einleitung*، ص ۱۶۲) - اسی طرح بعض افراد بالطبع منحوس سمجھے جاتے تھے (الجاحظ : کتاب الحیوان، ۷ : ۱۰۰ ببعد) اور ان کی صحبت مصیبت کا پیش خیمه خیال کی جاتی تھی.

یہی وجه تھی که والدین کے لیے بچوں اور آقاؤں کے لیے غلاموں کا نام رکھنا بڑی اهمیت کا حامل تھا - اس بارے میں عرب ایک خاص معمول کے پابند تھے - ایک شخص نے بدّو سے پوچھا: ''تم اپنے بچوں کے بدترین اور غلاموں کے بهترین نام کیوں رکھتے هو، مثلاً تم بچوں کو کلب (= کتّا) اور ذئب (= بھیڑیا) اور غلاموں کو مرزوق (= دیا گیا) اور رباح (= فائده) کہتے هو؟'' بدو نے جواب دیا : ''سبب یه هے که بچے دشمنوں کے لیے مامور هوتے هیں جبکه غلام همارے لیے مخصوص هیں'' - دوسرے الفاظ میں اس کا مطلب یه تھا که همارے بچے دشمنوں کے مقابلے میں سینه سپر هوتے هیں اور ان کے سینوں میں تیر بن کر گڑتے هیں - اسی وجه سے عرب اپنے بچوں کے اس قسم کے نام رکھتے تھے (الدیار بکری : تأریخ الخمیس، ۲ : ۱۵۳؛ نیز ابن درید : اشتقاق، طبع وسٹنفلٹ، ص ۴ ببعد؛ ابن الاثیر : الکامل فی التاریخ، ۵ : ۲۴۷؛ الجاحظ : کتاب الحیوان، ۶ : ۶۵ ؛ ۱ : ۱۵۸ ببعد، جهاں مصنف عربوں کے ناموں کے انتخاب کے مختلف محرکات بیان کرتا هے).

تشریح و تعبیر کا عمل ذاتی ناموں سے لے کر قیمتی پتھروں، پھلوں، پھولوں بلکه موسیقی کے الفاظ تک وسعت پا چکا تھا - سونا (ذهب) کے معنی روانگی اور سنگ سلیمانی (جزع) کا مطلب افسردگی اور پژمردگی لیا جاتا تھا (التیفاشی، در Reinaud : *Monumens*، ۱ : ۱۴) - لیموں (اترُوْج) منافقت کی نشاندهی کرتا تھا کیونکه اس کا ظاهر باطن سے مطابقت نهیں رکھتا (الجاحظ : کتاب الحیوان، ۳ : ۱۳۲ : ابن عبدربه : العقدالفرید، ۱ : ۲۲۶) - بہی (سفر جل) سفر کی نشاندہی کرتا هے کیونکه اس کے الفاظ میں سفر شامل هے (ابن عبدربه : کتاب مذکور؛ نیز دیکھیے *ZDMG*، ۶۷ (۱۹۱۳ء) : ۲۷۳ ببعد و ۶۸ (۱۹۱۴ء) : ۲۷۵ ببعد) - سوسن بدبختی کو دعوت دیتا هے کیونکه اس کے نام میں لفظ سوء شامل هے (ابن عبدربه : کتاب مذکور) اور بدبختی کا زمانه صرف ایک سال هے کیونکه سوسن کے الفاظ سوء اور سنه سے مرکب هیں (دیکھیے Flügel : *Loos-Bücher*، ص ۲۷) - بعل (ریحان) بیک وقت اچھے اور برے شگون کا مظهر هے کیونکه ایک طرف تو اس کے نام میں لفظ روح شامل هے اور دوسری طرف اس کا ذائقه کڑوا هوتا هے، اگرچه یه آنکھوں اور ناک کو خوشنما لگتا هے (الجاحظ : کتاب الحیوان، ۳ : ۱۳۲) - جهاں تک کسی جملے یا نغمے کے مضر اثرات کا تعلق هے اس کی بهت سی مثالیں عربی کے وقائع میں موجود هیں (دیکھیے الجاحظ : کتاب مذکور، ص ۱۳۹؛ المسعودی : مروج الذهب، ۴ : ۳۲۶ ببعد و ۷ : ۲۶۹ ببعد؛ الابشیهی : المستطرف، ۲ : ۱۰۴) - ان واقعات کی درجه بندی طیره کے عنوان کے تحت عمل میں لائی گئی هے.

بقول حاجی خلیفه (کشف الظنون، طبع فلوگل، ۴ : ۲۴۶ ببعد) فال نه صرف کسی شخص کے عزائم پر اظهار پسندیدگی هے بلکه یه ان کو رو به عمل لانے میں بھی حوصله افزائی کا باعث بنتی تھی - اس کے برعکس طِیَرة (یا طَیَره یا طُورة، دیکھیے قاموس، ۱ : ۹۳) اظهار ناپسندیدگی اور نتیجةً رکاوٹ اور التوا کا موجب هے - یه دو تصورات، جو شروع میں لازم و ملزوم تھے اور آخر میں متضاد معنی اختیار کر گئے، آنحضرت صلّی اللہ علیه و سلّم سے منسوب کیے

جاتے ہیں کیونکہ آپؐ نے فال اور طیرہ (ὄρνις) سے دو مختلف مطالب لیے تھے۔ در اصل یہ بھی ایک قسم کا فن ہے جس کی اصل دیہی یا بدوی کہی جا سکتی ہے اور بقول سسرو Cicero (*De divination*، ۱ : ۳۱؛ نیز ۱ : ۱ و ۲ : ۹۳ تا ۹۵) اس کی نشو و نما کے لیے مناسب جگہ عربستان ہی تھا۔ چونکہ یہ علم فنی نوعیت کا تھا، اس لیے اس کے اجارہ دار وہ لوگ بن گئے جنھیں ترقی یافتہ اور منظم سماج میں ''پروہت'' کا منصب حاصل تھا۔ بدوی عرب کی چند روزہ خانہ بدوشانہ تہذیب میں ایسے پروہتوں کے طبقے کا وجود محال نظر آتا ہے جو پرندوں کی پرواز اور ان کی بولیوں کی تعبیر میں مہارت رکھتے ہوں [رک بہ کہانت: عائف، حازی، زاجر]۔ زمانۂ جاہلیت میں مروج طیرہ کے مذہبی پہلو کی تصدیق اسلامی اور قدیم سامی ادب میں ملنے والی ناکافی اور مبہم معلومات کے تقابل ہی سے ہو سکتی ہے۔

معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم نے طیرہ کی مخالفت اسی بنا پر کی تھی۔ بعض مثالوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ طیرہ نیک شگون بھی ہو سکتا ہے۔ [الجاحظ کا بیان ہے] عبیداللہ ابن زیاد نے اپنی حویلی کی ڈیوڑھی میں کتے، مینڈھے اور شیر کی رنگین تصویریں بنا کر رکھی ہوئی تھیں۔ وہ ان کو بھونکنے والا کتا، جنگجو مینڈھا اور خشمگیں شیر کہتا تھا۔ وہ ان سے نیک فال لیتا تھا (فتطیّر) اور یہی الفاظ اس کے پیچھے دہرائے جاتے تھے (کتاب الحیوان، ۱ : ۱۰۸)۔ اسی مصنف کا بیان ہے کہ بہت سے اشراف کا نام گدھا، کتا اور سانڈ ہوتا تھا۔ عرب بلاتکلف یہ نام استعمال کیا کرتے تھے کیونکہ ان ناموں میں انھیں نیک شگون (تطیرا) نظر آتا تھا (کتاب مذکور، ۱ : ۱۰۹)۔

دراصل طیرۃ ایک قسم کا قیاس یا اندازہ ہوتا تھا، جس کی رو سے بعض جانوروں کی پروازوں، آوازوں اور ان کی حرکات سے آئندہ پیش آنے والے واقعات کی خبر دی جاتی تھی۔ اس کے مترادف الفاظ لاطینی میں male ominari اور یونانی میں βλασφημεῖν اور δυσφημεῖν ہیں۔

اس قسم کے قیاسات پر تمام ادب خصوصاً شاعری اور ضرب الامثال کی بنیاد قائم تھی، جن کی غرض و غایت یہ تھی کہ لوگوں کو ان خیالات کی پیروی سے منع کیا جائے جو طیرہ سے ان کے دل میں راہ پاتے ہوں۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم سے مروی ہے کہ ''تین خطرات ایسے ہیں کہ ان سے کوئی بھی نہیں بچ سکتا: طیرہ، شک اور حسد''۔ جب آپؐ سے ان (نفسانی) امراض کا علاج دریافت کیا گیا تو آپؐ نے جواب دیا کہ اگر (راستے میں) تم سمجھتے ہو کہ تمھیں کوئی بدشگونی پیش آئی ہے (تَطَیَّرتَ) تو پیٹھ نہ پھیرو؛ اگر کسی کام میں شک ہو تو وہ کام نہ کرو؛ اگر تم حسد کرتے ہو تو ناانصافی نہ کرو'' (ابن قتیبہ: عیون الاخبار، ۲ : ۸؛ ابن عبدربہ، عقد الفرید، ۱ : ۲۲۶)۔ اس عنوان پر بہت سے اشعار ملتے ہیں (بالخصوص البحتری: دیوان الحماسہ، طبع شیخو، عدد ۵۰۹، ۸۶۰ تا ۸۶۷، ۱۱۳۲؛ البیہقی: المحاسن و المساوی، عدد ۳۶۸ اور الجاحظ سے منسوب کتاب المحاسن و الاضداد، ص ۶۸ ببعد و کتاب الحیوان، ۳ : ۱۳۹، ۱۳۹، ۱۶۰؛ ابن قتیبہ: عیون الاخبار، مطبوعۂ قاہرہ، ۲ : ۱۴۵ ببعد)؛

یہ امر قابل ذکر ہے کہ جب طیرۃ سے مراد بدفالی ہوتی ہے تو اس کا اطلاق ہر قسم کی بدشگونی پر ہوتا ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے ابن قتیبہ: عیون الاخبار، ۲ : ۱۴۷؛ الجاحظ: کتاب الحیوان، ۳ : ۱۴۰؛ المسعودی: مروج الذہب، ۶ : ۳۲۶

بعد، ۴۳۳ ببعد و ۷ : ۲۶۹ ببعد؛ کتاب الاغانی، ۱ : ۱۸۴؛ الطبری : تاریخ الامم و الملوک، ۱/۳ : ۱۰۸۹ وغیرہ).

طیرہ کا اصل مفہوم بہتر طور پر لفظ زجر میں مضمر ہے، جو بسا اوقات طیرۃ کے مترادف کے طور پر مستعمل ہے، اگرچہ حقیقت میں اس اصطلاح سے مراد طیرۃ سے متعلق ایک مخصوص فن ہے - در اصل پرندوں کے مشاہدے، ان کی اتفاقیہ پرواز اور بولیوں کی تعبیر کا نام طیرۃ ہے - اس کے برعکس زجر وہ فن ہے جس میں پرندوں کو جان بوجھ کر اڑایا جاتا ہے اور وہ آوازیں نکالتے ہیں - اس کا تعلق شبھ گھڑی میں نیک شگون لینے سے ہے اور بد شگونی اس کے برعکس ہے - زجر کے مفہوم (اٹھانا، چیخیں مار کر کسی کا پیچھا کرنا، اُڑانا، شگون لینا، آئندہ واقعات کی خبر دینا) کے مفہوم کے علاوہ بعض بیانات ایسے بھی ملتے ہیں جن کی رو سے عرب میں اس رواج کا پتا چلتا ہے (دیکھیے *Arabica*، ۸/۱ (۱۹۶۱ء) : ۵۰ ببعد).

اسی طرح فال، طیرہ اور زجر اپنے ابتدائی مطلب اور علامت سے ہٹ کر عام طور پر بدشگونی اور پیش گوئی کا مظہر بن گئے - یہ درست ہے کہ بعض اوقات ایک قسم کے زجر کو کہانت سے خلط ملط کر دیا جاتا ہے (النویری : نہایۃ الارب، ۳ : ۱۳۵ تا ۱۳۹) - اس سے ہمیں ماننا پڑتا ہے کہ آشوریہ اور بابل کی طرح عرب میں بھی زجر اور فال نکالنے والوں کا خاص استحقاق تھا اور ان کے ذمے اور بھی بہت سے اعمال تھے - یہ نجومی بدویانہ معاشرے میں بعض ایسی رسوم کے بھی نگہبان تھے جن کا اس معاشرے میں نہ تو کوئی مقام متعین ہو سکتا تھا اور نہ انہیں کوئی تحفظ مل سکتا تھا.

الجاحظ سے منسوب کتاب میں فاختاؤں کی کو کو، جانوروں کے زور سے بولنے، کسی جانور کے ناگہاں دائیں سے بائیں یا بائیں سے دائیں ظاہر ہونے، ہوا کی سنسناہٹ اور اس قسم کے دوسرے شگونوں کی تعبیر کو زجر میں شامل کیا گیا ہے (عرافہ، طبع Inostrantseff، ص ۲۳).

زجر کو ایک قسم کا قیافہ [رک بآن] بھی کہا جا سکتا ہے، جس کا اطلاق پیش گوئی کے مختلف طریقوں پر ہوتا ہے - وہ پرندے جن کا اڑنا اور چلّانا فال، طیرہ اور زجر کا موضوع ہے، بہت سی قسموں سے تعلق رکھتے ہیں؛ لیکن عرب جس پرندے کو پیش گوئی کے اعتبار سے زیادہ اہمیت دیتے ہیں، وہ کوا ہے (اس کی بعض اقسام فلسطین میں ملتی ہیں) - بایں ہمہ شگون لینے کے یہ طریقے صرف پرندوں تک محدود نہیں، اس لیے کہ سب جانوروں سے شگون لیا جا سکتا ہے (کووں اور پیش گوئی کے دیگر پرندوں، جانوروں اور کیڑے مکوڑوں کے لیے دیکھیے *Arabica*، ۸ / ۱ (۱۹۶۱ء) : ۳۰ تا ۵۸).

فال نکالنے کے تینوں طریقوں میں پرندوں کی پرواز اور حیوانات کے پنجوں کے نشانات کا رُخ بھی بڑی اہمیت کا حامل ہے - فنی اصطلاحات مختلف سمتوں کی نشاندہی کرتی ہیں، مثلاً سانح (دائیں طرف سے بائیں طرف آنے والی چیز)، بارح (بائیں طرف سے دائیں طرف آنے والا)، جابح (سامنے آنے والا)، قاند اور خفیف (پیچھے سے آنے والا) ہیں - عام طور پر بائیں طرف سے سامنے آنے والی چیز بدشگونی کی نشانی ہوتی ہے (التبریزی : شرح حماسۃ ابو تمام، طبع فریتاگ، ۱ : ۱۶۵)، اس لیے عرب "السانح کے متمنی رہتے ہیں اور البارح سے خوفزدہ" (المسعودی : مروج الذہب، ۳ : ۳۴۰) - عرب حسن تعبیر سے بائیں طرف کو یسار اور بائیں ہاتھ کو الیسری کہتے ہیں (مقابلے کے لیے دیکھیے یونانی لفظ εὐώνυμος) جبکہ حقیقت میں یہ الفاظ ان کے نزدیک "دقت اور دشواری" کے مظہر ہیں - اسی

واسطے وہ بائیں ھاتھ کو عُسری کہتے ھیں (دیکھیے الجاحظ: کتاب الحیوان، ۵: ۱۰۰).

دوسرے اعتبارات سے حسن تعبیر اور حسن تعلیل بھی فال میں بہت اھمیت رکھتے ھیں۔ ''کسی کے منہ سے نیک شگون سننے کی خواھش اور بدشگونی کا خوف ھمیشہ سے رھا ھے'' (W. Marçais: *Euphemisher*، ۴۳۱) - جن الفاظ و عبارات کے مفہوم سے بدفالی کا اظہار ھوتا ھے، ان کے لیے نئے نئے الفاظ وضع کیے گئے ھیں۔ اسی بنا پر اندھے کو ''بصیر'' (اندھوں کے دیگر القاب کے لیے دیکھیے Fischer، در *ZDMG*، ۶۱ (۱۹۰۷ء): ۴۲۵ بعد) اور چیچک، نیز آتشک، طاعون اور جنون کو ''مبارک'' کہتے ھیں (اس سلسلے میں دیکھیے یونانی لفظ ἱέρα اور لاطینی il benedetto) - الجاحظ کا بیان ھے کہ طیرہ ھی کی وجہ سے عرب مارگزیدہ کو ''سلیم'' اور صحرا کو ''مفازہ'' کہتے ھیں (کتاب الحیوان، ۳: ۱۳۶) - اندھے کی کنیت ''ابو بصیر'' اور حبشی کی ''ابوالبیضا'' ھونے کی وجہ بھی یہی ھے۔ اس قسم کی مثالیں بے شمار ھیں (دیکھیے Marçais و Fischer: کتاب مذکور؛ Wellhausen: *Reste*، بار دوم، ص ۲۰۰ بعد).

علم النجوم [جوتش] میں فال کی حیثیت کے لیے رک بہ نجوم؛ قرعہ اندازی سے فال نکالنے کے لیے رک بہ قرعہ؛ پیش گوئی کی کتابوں کے لیے رک بہ فال نامہ.

مآخذ: (۱) ابن قتیبہ: عیون الاخبار، مطبوعۂ قاھرہ، ۲: ۱۴۴ تا ۱۵۱؛ (۲) الجاحظ: کتاب الحیوان، بمواضع کثیرہ؛ (۳) المسعودی: مروج الذھب، ۳: ۳۳۴ ببعد؛ (۴) النویری: نہایۃ الارب، مطبوعۂ قاھرہ، ۳: ۱۳۴ بعد؛ (۵) الابشیہی: مستطرف، مترجمۂ Rat، ص ۱۷۷ بعد؛ (۶) حاجی خلیفہ [: کشف الظنون]، ۴، ۶۳۶ بعد، ۱۷۴، ۱۶۴؛ (۷) G. Flügel: *Die loosbührer der Muhammadaner*، در *B (K) SGW*، فلسفہ و تاریخ، ۱۲ و ۱۳ (۱۸۶۰-۱۸۶۱ء): ۲۴ تا ۴۷؛ (۸) Doutté: *Magie et religion*، ص ۳۶۳ ببعد؛ (۹) W. Marçais: *L' euphémisme l'antiphrase dans les dialectes arabes d' Algérie*، در *Or. St. Th. Nöldeke*، ۱: ۴۲۵ تا ۴۳۸؛ (۱۰) A. Fischer: *Arab. baṣīr 'Scharfsichtig' per antiphrasim = blind*، در *ZDMG*، ۶۱ (۱۹۰۷ء): ۴۲۵ تا ۴۳۴، نیز ۷۵۱ تا ۷۵۳، ۸۴۹ و ۶۲ (۱۹۰۸ء): ۱۵۱ تا ۱۵۴، ۶۵۸، ۷۸۹؛ (۱۲) J. Wellhausen: *Reste*، بار دوم، ص ۲۰۰؛ (۱۲) T. Fahd: *Les Présages per le corbeau*، در *Arabica*، ۸ / ۱ (۱۹۶۱ء): ۳۰ تا ۵۸.

(T. FAHD)

(۲) فال اور طیرۃ دونوں ھی علامات سے آئندہ کا حکم نکالنے کے معنوں میں آئے ھیں، اگرچہ ان کے احکام میں قدرے تضاد پایا جاتا ھے۔ حضور نبی کریم صلّی اللہ علیہ و سلّم فال کا لفظ نیک شگون ھی کے لیے استعمال کرتے تھے اور اس کا مطلب یہ ارشاد فرماتے تھے کہ فال وہ اچھا کلمہ ھے جو اتفاقیہ طور پر کانوں میں پڑے (''الکلمۃ الصالحۃ یسمعھا احدکم''، دیکھیے القسطلانی)؛ لہذا اسے قبول کر لینا چاھیے۔ طیرہ (پرندوں سے شگون لینا) کو آپ پسند نہ فرماتے تھے (''یکرہ الطیرہ''، القسطلانی)، اس لیے کہ یہ مشرکانہ رسوم میں داخل تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ھے کہ طیرۃ تو شرعًا ممنوع و منکر ھے، لیکن فال کی جستجو اور قبول دونوں مسلمانوں کے لیے جائز ھیں۔ لامحالہ فال کے متعلقات حسن اور حسین اشیا ھیں، خواہ ان سے بدشگونی ھی کیوں نہ مستنبط ھو۔ اس کے مقابلے میں طیرہ ھر حال میں قبیح ھے (لسان، ۱۴: ۲۷ بعد؛ تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۹۰۷)، لیکن آج کل فال سے مراد کہیں کچھ ھے اور کہیں کچھ؛ چنانچہ

Marçais (*Nöldeke Festschrift*، ۱ : ۳۳۲) ترکیه میں اس کا استعمال بشارت آمیز پیشگوئی کے لیے بتاتا ہے اور Wetzstein (*Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Ges.*، ۲۲ : ۱۵۴) کے بیان کے مطابق صحراے شام کے باشندے اور Spiro (*Arabic-English Lexicon*) کی رو سے مصری اس کے بالکل مخالف معنی بتاتے ہیں۔ مزیدبراں فال کا لفظ اپنے ابتدائی مفہوم (کسی اتفاقی امر سے نیک شگون لینا) سے ترقی کرتے کرتے اب مختلف طریقوں سے فال نکالنے کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے ۔ اب تو بعض مسلمان بھی فال کے اس رسمی طریقے کو جائز قرار دیتے ہیں کہ آنکھیں بند کر کے قرآن مجید کھولا جائے اور پیچھے کی طرف سے سات صفحے گن لیے جائیں اور پھر جس آیت پر پہلے نگاہ پڑے اس سے حکم نکال لیا جائے (Malcolm: *Sketches of Persia*، Lane: *Arabian Nights*، مقدمه، باب ۱، حاشیه ۱۵) ۔ ایرانیوں میں اسی مقصد کے لیے دیوان حافظ کو بھی استعمال کیا جاتا ہے ۔ چند باقاعده جداول بھی تیار کر لی گئی ہیں، جن سے آئنده کا حال جاننے کی کوشش کی جاتی ہے اور اسے بھی فال نکالنا کہتے ہیں ۔ اس قسم کی جداول ہر جنتری کے آخر میں بطور ضمیمه لگا دی جاتی ہیں ۔ ایک کتاب قرعة الطیور و کیفیات استخراج الفال منها (طبع سنگی، قاهره) میں طیره، فال اور قرعه کو مترادف قرار دے کر باہم خلط ملط کر دیا گیا ہے ۔ الغزالیؒ نے لفظ فال کو تبرک کے معنوں میں استعمال کیا ہے، چنانچه وه احیاء کے آخری باب، بعنوان رحمت باری تعالٰی کی ابتدا میں رقمطراز ہیں کہ اس کتاب کا اختتام اس باب پر اس امید سے کیا جاتا ہے کہ یه الله تعالٰی کی جانب سے ہماری زندگی کے حسن خاتمه کے لیے نیک فال ہو ۔

([تلخیص از اداره] D. B. MACDONALD)

قصص و حکایات

⊗ **حکایة** : رک باں.

⊗ **قصّه** : رک باں.

* **مقامة** : عربی نثر کی ایک نہایت پر تکلف اور مصنوعی نوع .

مقامه قدیم زبان میں قبیلے کی مجلس کو کہتے تھے اور یه نادی کا مرادف تھا (مثلاً لبید : دیوان، عدد ۳۶، ص ۱۰؛ سلامة بن جندل : دیوان، ۱ : ۴؛ المفضلیات، طبع Thorbecke، عدد ۲۰، ص ۵۰ و طبع Lyall، شماره ۱۲۲، ص ۴؛ الحماسة، ص ۹۵، ۱۰۷، وغیره؛ نیز الهمذانی : مقامات ۱۶، ۵؛ لهذا بعد میں یه لفظ ان مجالس کے لیے استعمال ہونے لگا جن میں بنو امیه اور بنو عباس کے ابتدائی خلفا پارسا لوگوں کو دعوت دیا کرتے تھے تا که ان کی نصیحت آمیز گفتگو سن سکیں، جیسے که ہشام نے خالد بن صفوان کو مدعو کیا تھا (کتاب الاغانی، ۱۲ : ۳۵ و ۲/۲ : ۲۳ س ۱۷ ببعد) ۔ ابن قتیبه : عیون الاخبار (مخطوطه کوپرولو، عدد ۱۳۴۴، ورق ۲۱۲ ب تا ۲۱۵ ب)، کتاب الزهد، باب "مقامات الزهاد عندالملوك والخلفاء" (مختلف عنوانوں میں مقامات کا واحد مقام بھی آیا ہے) میں اس مجلس کا حال مذکور ہے، جس سے ابن عبد ربّه نے العقد الفرید (قاهره ۱۳۰۵ھ، ۱ : ۲۸۶ ببعد) اور الطرطوشی نے سراج الملوك (بولاق ۱۲۸۹ھ، ص ۳۲ ببعد) میں استفاده کیا ہے ۔ اس کے بعد اس لفظ کا استعمال درس کے وسیع تر معنوں میں ہونے لگا، مثلاً المسعودی : مروج الذهب (مطبوعة پیرس، ۵ : ۴۲۱ س ۸) میں اور شاید الجاحظ : کتاب البخلاء (ص ۲۱۸، س ۱۳) میں بھی، جہاں اسے شعر و شاعری، امثال اور ایام العرب کے ساتھ عربوں کی

تعلیم کا اہم جزو قرار دیا گیا ہے؛ تاہم تیسری صدی ہجری میں یہ لفظ اپنے اس برتر مقام سے گرنے لگا اور اس کا استعمال گداگر کی اس ''صدا'' کے لیے ہونے گیا جسے بڑی احتیاط سے منتخب الفاظ میں پیش کرنا پڑتا تھا، اس لیے اور بھی کہ ادیب کی ادبی تربیت، جو کبھی صرف درباری حلقوں سے مخصوص تھی، لوگوں میں عام طور پر رائج ہو گئی تھی۔ اس قسم کی گدایانہ ''صداؤں'' کی ایک مثال الجاحظ نے البیہقی کی کتاب المحاسن و المساوی، طبع Schwally، ص ۶۲۳ ببعد، سے دی ہے۔ گداگروں کی ان ''صداؤں'' نے ہی بظاہر ایک خاص ادبی طرز کی راہ ہموار کر دی (دیکھیے A. Mez ابو القاسم، ص xxiv-xxiii)۔ اس طرز کا بانی الھمذانی [رک بآں] تھا۔ اسی نے ادبی لا ابالی پن کا، جو خود اس میں بھی پایا جاتا تھا، ایک خاص مثالی نمائندہ تخلیق کیا، جس نے الحطیئہ کی طرح کے ابتدائی زمانۂ اسلام کے ہجو گو شعرا کی میراث سنبھال لی۔ اس کے بطل افسانہ ابوالفتح الاسکندری کے دائمی طور پر متلوّن کردار کو نہایت ظریفانہ پیرایے میں پیش کرنا اور اسلوب انشا کے نقطہ نگاہ سے مقفّی و مسجع عبارت کا اپنے قصے کے لیے اختیار کرنا (جس کا رسائل کے اچھے نمونوں میں پہلے سے ہی بکثرت استعمال ہونے لگا تھا)، الھمذانی کی طرز نگارش کے دو امتیازی وصف ہیں۔ خود بطل افسانہ کی حیثیت کو نمایاں کرنے کے لیے اس نے ایک راوی عیسی بن ہشام کو رکھا ہے، جو بعض اوقات بجائے خود ایک شاطر کا کردار ادا کرتا ہے، جیسے مثلاً مقامہ ۱۲ میں اور اسی طرح مقامہ ۷ میں، جو ضمناً اس کے ادنٰی ترین مقامات میں سے ہے۔ اس میں وہ ایک شخص عصمۃ بن بدر الفزاری کی الفرزدق سے اپنی ملاقات کا ذکر کرتا ہے، جس میں ذوالرّمّۃ کے لیے کوئی باعث فخر بات نہیں نکلتی اور بطل افسانہ کوئی کردار ادا نہیں کرتا۔ ان میں سے چھے افسانے تو محض اپنے مربی خَلَف بن احمد، حاکم سجستان، کی عظمت بیان کرنے کے لیے لکھے گئے ہیں، جس کے نام سے بقول مرجلیوث Margolionth یہ پورا مجموعہ منتسب کیا گیا تھا [رک بہ الھمذانی]۔ کبھی کبھی الھمذانی مقامہ کو بعض ادبی مسائل پر اپنی رائے کے اظہار کے لیے اختیار کر لیتا ہے، مثلاً پہلے مقامے [المقامۃ القریضیۃ] میں، جہاں قدیم اور جدید شعرا کے متعلق اظہار خیالات کیا گیا ہے؛ مقامہ ۴۱ میں، جہاں استادان نثر الجاحظ اور ابن المُقَفَّع پر رائے زنی کی گئی ہے۔ مقامہ ۲۰ میں، جہاں معتز الاسکندری کا کوئی ذکر نہیں۔ الھمذانی معتزلہ کے خلاف اپنے استدلالات کو ایک دیوانے کی زبانی پیش کرتا ہے۔ وہ الاسکندری کو ہمیشہ ایک عیّار کی شکل ھی میں پیش نہیں کرتا، بلکہ مقامہ ۴۴ میں الاسکندری دنیا کے متعلق ایسی معلومات کا اظہار کرتا ہے جن میں مکاری اور شطاری کو کوئی دخل نہیں۔ مقامہ ۲۶ (الشامیہ، جو بیروت کے مطبوعہ نسخے میں نہیں پایا جاتا) اور مقامہ ۳۱ (الرصافی، جو بیروت کے نسخے میں نامکمل ہے) میں مخصوص عاشقانہ بولی اور عالمانہ زبان کے نمونے پائے جاتے ہیں۔ مقامہ ۳۰ میں محض لغوی بحث دل چسپ ہے (اسے Ahlwardt نے *Chal fal-Ahmar*، ص ۲۰۰ ببعد، میں طبع کیا ہے اور اس کی تشریح بھی کی ہے)۔ اس میں اس مقابلے کا ذکر ہے جو سیف الدولہ نے گھوڑے کی بہترین تعریف کرنے کے متعلق کرایا تھا۔ آخری مقامہ (مطبوعہ بیروت کا شمارہ ۵۲) بالکل مختلف نوعیت کا ہے اور اس میں صرف اس قسم کی مقفّی عبارت ہے جو مقامات میں پائی جاتی ہے۔ اسی وجہ سے طبع استانبول میں اس کا شمار نو اور افسانوں سمیت مُلَح [لطائف و ظرائف] میں کیا گیا

ہے، جو ایک ضمیمے میں شامل کر دیے گئے ہیں.

ہم وثوق سے نہیں کہ سکتے کہ الحُصری کا یہ مذکورہ بالا بیان (بذیل مادہ الھَمَذانی) کہ الھَمَذانی نے مقامات کا تخیل ابن دُرَید کی کتاب اربعین سے لیا تھا کہاں تک درست ہے، کیونکہ اب یہ کتاب ناپید ہو چکی ہے ۔ بہر حال ایک نئی ادبی صنف ایجاد کرنے کا سہرا الھمذانی ھی کے سر باندھنا چاہیے، جو ممکن تھا کہ عربی ادب میں، جہاں زیادہ اسالیب نہیں پائے جاتے، بہت بارآور ثابت ہوتا ۔ اگر ہم اس روایت کو مان لیں کہ جو اکیاون مقامے ہم تک پہنچے ہیں اور بظاہر جن کا علم صرف الحریری کو تھا، وہ اس کی اصل کتاب کا آٹھواں حصہ ہیں تو شاید الھمذانی کی قابلیت کا پورے طور پر اندازہ لگانا ممکن ہو جاتا ہے ۔ الھمذانی کے معاصرین اور بعد کے آنے والے اس کے بتائے ہوئے راستے پر نہ چل سکے ۔ اس کے معاصرین میں صرف سیف الدّولہ کے درباری شاعر ابو نَصر عبدالعزیز بن عُمَر السّعدی (م ۴۰۵ھ / ۹۳۹ء) کا ایک مقامہ ہم تک پہنچا ہے (Ahlwardt : *Verz. der ar. Handschr.*، برلن، شمارہ ۸۵۳۶) ۔ الھمذانی کے پوری ایک صدی بعد ابن ناقیہ اور الحریری نے پھر اس اسلوب کو اپنایا جو اس نے ایجاد کیا تھا ۔ اول الذکر (ابو القاسم عبداللہ یا عبدالباقی محمّد بن حسین، ولادت ۱۵ ذوالقعدہ ۴۱۰ھ/۱۴ مارچ ۱۰۲۰ء، بمقام بغداد؛ وفات ۴ محرم ۴۸۵ھ / ۱۵ فروری ۱۰۹۲ء)، جس کی کوئی اور منظوم یا لسانیاتی تصنیف ہم تک نہیں پہنچی، ان نو مقاموں میں جو استانبول کے مخطوطہ (فاتح، عدد ۴۰۹۷؛ MO، ۷ : ۱۱۲) میں محفوظ ہیں، الھمذانی کی ایجاد کردہ طرز پر قائم نہیں رہتا، کیونکہ اس نے شروع سے آخر تک ایک ھی شخص کو بطور بطل افسانہ کے نہیں رکھا اور بطور راوی بھی متعدّد اشخاص کو پیش کیا ہے ۔ سب سے اہم اس کی وہ شستہ و شگفتہ طرز تحریر ہے جس میں اس نے ایسے قصے بیان کیے ہیں جو کسی اور اعتبار سے چنداں اہم نہیں (دیکھیے Cl. Huart : *Les seances d'Ibn Naqiva*، *FA*، سلسلہ ۱۰، ۱۲ (۱۹۰۸ء) : ۴۳۵ تا ۴۵۴ و طبع O. Rescher، در *Beiträge zur Māqamen Literatur*، استانبول ۱۹۱۴ء، ۴ : ۱۲۳ تا ۱۵۴) ۔ الحریری [رک بآن] ھی کی وجہ سے مقامے کو اس کی کلاسیکی شکل حاصل ہوئی، تاہم اس نے مقامے کے موضوع کو بڑی حد تک محدود بنا دیا، کیونکہ وہ راوی الحارث بن ھمّام کی بیان کردہ حکایات کو ایک ھی بطل افسانہ ابوزید السّروجی پر مرتکز کرتا ہے اور اس عیّار کے کارناموں کو، جس کا دماغ ہر وقت حاضر رہتا ہے اور جو ہر قسم کی مشکلات کا سامنا کرنے کے قابل ہے، وہ ایک ایسے اس اسلوب میں بیان کرتا ہے جو سراسر ظرافت سے پر اور زبان دانی کے تمام شعبدوں سے بھرپور ہے ۔ ممکن ہے کہ یہ روایت کہ الحریری کی ایک حقیقی عیار سے ملاقات اس کتاب کے لکھنے کی محرک ہوئی محض ایک افسانہ ہو ۔ السُّبکی (طبقات الشّافعیہ، ۴ : ۲۹۶ س ۱۰) اور ابن تغری بردی (۳ : ۲۳ س ۷، ببعد) کہتے ہیں کہ یہ شخص المُطَہر (ابن تغری بردی کے ہاں المُظَفَّر) بن سلّار البصری تھا (دیکھیے C. Dumas : *Le héros des maqāmāt de Hariri, Abou Zeid de Serduj*، الجزائر ۱۹۱۷ء) ۔ یہ روایت بالکل درست ہو سکتی ہے کہ مقامہ حرامیہ، جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ الحریری نے اس ملاقات سے متأثر ہو کر لکھا تھا، اس کا تحریر کردہ پہلا مقامہ ہو ۔ الحریری کے فصاحت و بلاغت کے شعبدے (تجزیے کے لیے دیکھیے Crussard : *E'tudes sur les séances de Hariri*، پیرس ۱۹۲۳ء) بعد میں آنے والی نسلوں کی نگاہ میں اس کے

موضوع پر اس قدر غالب آ گئے تھے کہ آئندہ کے لیے یہ طرز ادبی اسلوب کا لازمی خاصہ بن گئی اور مختلف قسم کے موضوع اس لباس میں پیش کیے جانے لگے ۔ الغزالی (م ۵۰۵ھ / ۱۱۱۱ء) اور عبدالکریم السمعانی (م ۵۶۲ھ/۱۱۶۷ء) نے اپنی کتابوں مقامات العلماء بین یدی الخلفاء و الامراء (Verz. : Ahlwardt der Hss.، برلن، شمارہ ۸۵۳۷، ۱) اور مقامات العلماء بین یدی الخلفاء و الامراء (حاجی خلیفہ، شمارہ ۱۲۷۰۲) میں مقالے کی قدیم تر شکل کی طرف لوٹنے کی کوشش کی ہے، لیکن اندلسی مصنف ابو الطاہر محمد بن یوسف الاشتر الکوفی (م ۵۳۸ھ/۱۱۴۳ء در قرطبہ)، اپنی کتاب المقامات السرقسطیۃ (استانبول، لالہ لی، شمارہ ۱۹۲۸ و ۱۹۳۳) میں الحریری کے بہت قریب نظر آتا ہے ۔ اس نے پچاس کی کلاسیکی تعداد کو بھی قائم رکھا ہے۔ اس کے برعکس الزمخشری (م ۵۳۸ھ / ۱۱۴۳ء) کسی ایسی مشابہت سے بالکل انکار کرتا ہے ۔ اس کے مقامات میں محض اخلاقی نصائح ہیں اور اس قسم کی دوسری کتابوں نوابغ الکلم اور اطواق الذھب کی طرح فصاحت و بلاغت کی وجہ سے ہی ان کی قدر کی جاتی ہے (دیکھیے ان کے ایڈیشن مطبوعۂ قاہرہ، ۱۳۱۳ھ، ۱۳۲۵ھ و مترجمۂ Resher، در *Bitroge zur Maqāmen-Literatur*، ج ۶، Greifswald ۱۹۱۳ء) ۔ یہ امر غیر یقینی ہے کہ آیا شہاب الدین السہروردی (م ۵۸۶ھ / ۱۱۹۱ء) کی مقامات الصوفیہ، جس میں صوفیہ کی اصطلاحات بیان کی گئی ہیں (دیکھیے فہرست مخطوطات موزۂ بریطانیہ، شمارہ ۱۳۴۹، ۲۳) اس صنف تحریر میں شمار کی جا سکتی ہے یا نہیں ۔ برعکس اس کے مقامات الجوزیۃ فی المعانی ابو عطیہ (لائیڈن، شمارہ ۴۲۶؛ کیمبرج، شمارہ ۱۰۹۸؛ ایسکوریال، Dérenbourg، شمارہ ۵۴۳)، جس کے الفاظ کی تشریح خود اس کے مصنف ابن الجوزی (م ۵۹۷ھ / ۱۲۰۰ء) نے کردی ہے، یقینی طور پر الحریری کے مقامات کی طرز پر لکھی گئی ہے ۔ عیسائی طبیب ابوالعباس یحیی بن سعید بن ماری (م ۵۸۹ھ/۱۱۹۳ء، دیکھیے ابن القفطی، ص ۳۶۱، س ۴) کی المقامات المسیحیۃ میں واضح طور پر یہ دعوی کیا گیا ہے کہ یہی ایک کتاب ہے جو الحریری کی طرز میں لکھی گئی ۔ ان مقامات میں ایک بطل افسانہ ہے اور ایک راوی، لیکن موضوعات، جو بیشتر علمی اور اصطلاحی نوعیت کے ہیں، مختلف ہیں (دیکھیے Flügel : *Verz. der HSS. Wien*، عدد ۳۸۴) ۔ ابوالعلاء احمد بن ابی بکر ابن احمد الرازی الحنفی، جس نے تیس مقامات لکھ کر قاضی القضاۃ محی الدین ابو حامد محمد بن محمد بن القاسم الشہرزوری سے منتسب کیے (یہ وہ شہرزوری نہیں جس کا ذکر ابن خلکان، بولاق ۱۲۹۹ھ، ۱ : ۵۹۷، میں آیا ہے) بظاہر چھٹی صدی ہجری کے اواخر کا آدمی تھا کیونکہ اس کے ہاں شیروان کے خاقان کا ذکر ملتا ہے (ص ۱۰ س ۷) اور یہ لقب [خاقان] سب سے پہلے منوچہر ثانی نے تقریباً ۵۰۰ ہجری میں اختیار کیا تھا (۴ : ۳۸۴) ۔ ابو العلاء الرازی کا مقصد الہمذانی اور الحریری کا آسان تر زبان میں اتباع ہے ۔ ان دونوں کی طرح وہ بھی بطل افسانہ اور راوی کو لاتا ہے۔ اسے لمبے اور تفصیلی بیانات کا بڑا شوق ہے۔ جو اکثر فحش گوئی کی حد تک جا پہنچتے ہیں، متعدد مقامات جوڑے کی صورت میں ہیں اور ایک مقامہ دوسرے کی تکمیل کرتا ہے (دیکھیے O. Rescher : *Beitrage zur maqamen Litteratur*، ۴ : ۱ تا ۱۱۵) ۔ ساتویں صدی ہجری کی صرف ایک کتاب کا ذکر کرنا ضروری ہے، جو الحریری کے مقامات کے تتبع میں لکھی گئی ۔ اس کتاب میں پچاس مقامے ہیں، جو جوینی خاندان سے منتسب ہیں (دیکھیے علاء الدین جوینی : تاریخ جہانگشای، طبع میرزا محمد [قزوینی]، سلسلۂ یادگار گب، ج ۵۲،

حاشیہ ۲) - اسے شمس الدین سعد (محمد) نصر اللہ بن الصیقل نے ۶۷۲ھ/۱۲۷۳ء میں لکھا تھا (دیکھیے حاجی خلیفہ، شمارہ ۱۲۷۰۹) - اس کتاب کا نام المقامات الزینبیہ ہے (دیکھیے موزۂ بریطانیہ، شمارہ ۶۶۹، ۱۳۰۳: استانبول، نور عثمانیہ، شمارہ ۴۲۷۳) - شامی مصری شاعر محمد بن عفیف الدین التلمسانی الشاب الظریف (۶۸۸ھ / ۱۲۸۹ء) نے اس طرز کو عشقیہ شاعری میں اور بعض اوقات شہوت انگیز مضامین کے ساتھ استعمال کیا (مقامات العشاق، پیرس شمارہ ۳۹۴۷: فصاحۃ المسبوق فی ملاحۃ المعشوق اور المقامۃ الھیتیۃ والشیرازیہ: Ahlwardt : *Verz. HSS*، برلن، شمارہ ۸۵۹۴، ص ۴ و ۵) - آٹھویں صدی میں اس قسم کے چربوں کی تعداد بہت زیادہ ہو جاتی ہے - ۷۳۰ھ/۱۳۲۹ء میں احمد بن محمد بن المعظم الرازی نے المقامات الاثناعشرۃ لکھی (تونس ۱۳۰۳ھ، *Les douze séances du Cheikh A.b.M. al-Môaddhem*، نشر سلیمان الحریری، پیرس ۱۲۸۲ھ / ۱۸۵۵ء) - کبھی کبھی یہ طرز تحریر مذہبی مضامین کے لیے بھی استعمال کی جاتی تھی، مثلاً ابوالفتح محمد بن السید الناس (م ۷۳۴ھ/۱۳۳۴ء) نے المقامات العلیۃ فی الکرامات الجلیۃ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم اور صحابہ کی تعریف میں لکھے (دیکھیے Rosen : *Notices sommaires des mss. ar. du Musée Asiatique* سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۸۱ء، شمارہ ۱۴۶، ۱۰) - اسی طرح شمس الدین محمد بن ابراہیم الدمشقی (۷۲۷ھ/ ۱۳۲۷ء) کے المقامات الفلسفیۃ و الترجمات الصوفیۃ، جو تعداد میں پچاس ہیں (کیمبرج، شمارہ ۱۱۰۲)، تصوف کے موضوع پر ہیں - زین الدین عمر ابن الوردی نے ۷۴۹ھ / ۱۳۴۸ء میں عبرت و تنبیہ کے موضوع پر ایک مقالہ النبأ عن الوبا لکھا (Ahlwardt، برلن، عدد ۸۵۵۰، ۳: غالبا یہ وہی مقامہ ہے جسے السیوطی نے اپنی کتاب میں، جو اس نے طاعون کے متعلق لکھی ہے، درج کیا ہے) - یہ مقامہ طاعون کے بارے میں ہے، جس سے مصنف خود بھی اسی سال مر گیا - علی ابن ناصر الحجازی المکی نے المقامۃ الغوریۃ و التحفۃ المکیۃ میں، جو اس نے مملوک سلطان قانصوہ الغوری (۹۰۶ھ/ ۱۵۰۰ء تا ۹۲۲ھ / ۱۵۱۶ء، دیکھیے Pertch : *Verz der Hss. Gotha*، شمارہ ۲۷۷۳) کی شان میں لکھا تھا، مقامے کو مدح کے لیے اختیار کیا ہے - نویں صدی کے عظیم قاموس نگار السیوطی نے اس صنف کو نظر انداز نہیں کیا بلکہ اس نے اس کے روایتی استعمال کو یکسر ٹھکراتے ہوئے اسے علم کی مختلف شاخوں کے لیے، خواہ وہ مذہبی ہوں خواہ دنیوی، استعمال کیا ہے؛ مثلاً اس مسئلے کے لیے کہ محمد [صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم] کے والدین کا دوسری دنیا میں کیا حشر ہوگا، یا مختلف قسم کی خوشبوؤں پھولوں اور پھلوں وغیرہ کی خوبیاں کیا ہیں - اس نے اس صنف کو فحشیات کے لیے استعمال کرنے سے گریز کیا (رک بہ السیوطی، جہاں ان کتابوں کے مطبوعہ نسخوں کا ذکر ہے) - جنوبی عرب کے زیدی ابراہیم بن محمد الہادوی بن الوزیر (م ۹۱۴ - ۱۵۰۸ء) نے، جو السیوطی کا ہمعصر تھا، المقامۃ النظریۃ و الفاکھۃ الخبریۃ (لائیڈن، شمارہ ۴۳۸؛ Brill-Houtsma، شمارہ ۶۷) میں مقامے کو دینی تعلیم کے لیے استعمال کیا ہے - السیوطی کے حریف احمد بن محمد القسطلانی (م ۹۲۳ھ / ۱۵۱۷ء) کے **مقامات العارفین** (استانبول، کوپرولو، شمارہ ۴۸۷) میں بھی صورت نظر آتی ہے - گیارھویں اور بارھویں صدی میں بھی جب کہ تصنیف و تالیف کا معیار بہت پست ہو گیا تھا، مقامے کو مختلف مقاصد کے لیے استعمال کیا جاتا رہا - ۱۰۷۸ھ/۱۶۶۷ء میں جمال الدین

ابوالفتح بن علوان القبّانی نے اس جنگ کے متعلق ایک مقامه لکھا جو اس وقت بصرے کے امیروں حسین پاشا اور ولی پاشا افراسیاب اور ابراهیم پاشا کے زیر قیادت ترکی فوج کے درمیان هو رهی تھی - اس کی تشریح اس نے اپنی شرح زادالمسافر میں کی هے (مخطوطۂ موزۂ بریطانیه، شماره ۱۳۰۵-۱۳۰۶: بغداد ۱۹۲۳ء، جسے R. Mignon نے اپنی کتاب *History of Modern Bassorah*، ص ۲۶۹ تا ۲۸۶ میں استعمال کیا هے، دیکھیے St. H. Longrigg: *Four Centuries of modern Iraq*، اوکسفرڈ ۱۹۲۵ء، ص ۳۲۸) - اس کے هم وطن عبدالله بن الحسین بن ماری البغدادی السویدی (م ۱۱۷۴ھ/۱۷۶۰ء) اور اس کے بیٹے ابوالخیر عبدالرحمن (م ۱۲۰۰ھ / ۱۷۸۶ء) نے قدیم و جدید امثال کو ایک ظریفانه عبارت میں منسلک کرنے کے لیے اس طرز سے کام لیا (مقامات الأمثال السّائرة، قاهره ۱۳۲۴ھ اور اس کے بیٹے کی المقامة جامعة الامثال عزیزه الامثال [کذا؛ عزیزة المثال؟] برلن عدد ۸۰۸۲-۸۰۸۳) - الحریری کے مقامات کی ایک نقل، جس میں ان پچاس واقعات کا ذکر هے جو ابو الظّفر الهندی السیّاح [بطل افسانه] کو پیش آئے اور جن کا پس منظر هندوستان اور راوی النّاصر بن الفتّاح هے، ابوبکر بن محسن باعبود العلوی نے ۱۱۲۸ھ/۱۷۱۵ء میں مکمل کی (طبع سنگی در مطبعة العلوم، ۱۲۶۳ھ، بعنوان المقامات الهندیة: دیکھیے هدایت حسین: *Catalogue raisonné of the Buhar Libraray*، ۲: ۵۰۹).

الحریری نے خود بھی اپنے فن کو محض لفظی شعبده بازی سے مبتذل کر دیا جب اس نے الرسائل السّینیة و الشینیة میں، جو مقامات میں شامل نہیں هیں، محض ایسے الفاظ استعمال کیے جن میں س اور ش آتے هیں (بعینه جس طرح که سمونیدس Simonides کے ایک هم عصر نے ایک یونانی مذهبی گیت لکھا جس میں حرف س (sigma) کہیں نه تھا، دیکھیے V. Wilamowitz: *Kultur d. Gegenwart*، ۱/۳: ۹۳) - الحنفی کے مقامات میں بھی اسی قسم کی لفظی شعبده بازی پائی جاتی هے - عبدالله بن عبدالله الاذکاوی (م ۱۱۸۳ھ/۱۷۷۰ء) نے المقامة الاسکندریه و التصحینیة لکھا، جس میں ایسے دو دو الفاظ یکجا استعمال کیے گئے هیں جن میں محض حرکات و اعراب کا فرق هے (دیکھیے Ahlwardt: *Verz Hss. Berlin*، شماره ۸۰۸۱) - عثمان بن علی العمری الموصلی (م ۱۱۸۴ھ/۱۷۷۰ء) کے المقامة الدّجیلیة والمقالة العمریّة کا نمایاں پہلو علم و فضل کی بےجا نمائش هے، جس کا موضوع مسلمانوں کے مختلف مذهبی فرقوں کی فهرست اور ان کی مختصر سی خصوصیات کا بیان هے (طبع Rescher در *Beiträge zur Maqāmenlit.*، ۳: ۹۱ تا ۲۸۵، جہاں اس فن کی اور متأخر مثالیں بھی دی گئی هیں).

عربی زبان کا ایک موضوع، جو ابتدا هی سے مقبول چلا آ رها تھا، مناظره هے (دیکھیے Steinschneider: *Rangstreitliteratur*، *S. B. Ak. Wien*، ۱۵۵: ۴، ۱۹۰۸ء؛ Brockelmann در *Melanges Derenbourg*، ص ۲۳۱؛ *Asia Major.*، ۱: ۳۲) - اس موضوع کو یوسف بن سالم الحفنی (م ۱۱۷۸ھ/۱۷۶۴ء) نے مقامة المحاکمة بین المدام و الزّهور (Ahlwardt: *Verz. Berlin*، شماره ۸۰۸۰) میں مقامے هی کی طرز میں لکھا هے - اسی یوسف الحفنی نے مقامے کو المقامة الحفنیّة (موزۂ بریطانیه، شماره ۱۰۵۲، ۱) میں مدح کے لیے بھی استعمال کیا هے - اقریطش کے ایک ترک باشندے احمد بن ابراهیم الرّسمی (م ۱۱۹۷ھ/۱۷۸۳ء) نے بھی اس انداز بیان کو اپنے المقامة الزّلالیة البشاریّة میں، جیسے المرادی نے سلک الدرر (۱: ۷۴ ببعد) میں درج کیا هے، اختیار کیا.

آخر میں هم یه بھی بتا دیں که انیسویں

صدی کے مصنفین نے اس طرز کے احیا کی کوشش کی ہے، چنانچہ بیروت کے ایک عیسائی ناصیف الیازجی (م ۱۸۷۱ء) نے مجمع البحرین میں، جس میں ساٹھ مقامے ہیں اور جس کی اس نے شرح بھی لکھی ہے (بیروت ۱۸۵۶ء، ۱۸۷۲ء، ۱۸۸۰ء، ۱۹۲۳ء)، الحریری کا بہت کامیابی سے تتبع کیا ہے۔ شہاب الدین محمود الآلوسی (م ۱۲۷۰ھ/۱۸۵۳ء) نے جو مقامات ۱۲۳۷ھ/۱۸۲۲ میں لکھے اور ۱۲۷۰ھ/۱۸۵۳ء میں شائع کیے (چاپ سنگی، بغداد ۱۲۷۳ھ) وہ اتنے کامیاب نہیں رہے۔ مصری مصنف عبداللہ پاشا الفکری (م ۱۳۰۷ھ/۱۸۹۰ء) کے مجموعۂ تصانیف الآثار الفکریۃ (بولاق ۱۳۱۵ھ) میں بہت سے مقامے ہیں، جن میں سے ایک المقامۃ الفکریۃ فی المملکۃ الباطنیۃ علٰحدہ بھی شائع ہو چکا ہے (قاہرہ ۱۲۸۹ھ).

اس انداز تحریر کا، جو عربی میں اس قدر مقبول تھا، دوسری زبانوں کی ادبیات میں بھی تتبع کیا گیا۔ ایرانیوں کے ہاں قاضی حمیدالدین ابوبکر بن عمر بن محمود البلخی (م ۵۵۹ھ/۱۱۶۳ء) کے مقامات (المقامات الحمیدیۃ یا مقامات حمیدی)، جو اس نے ۵۵۱ھ/۱۱۵۶ء (حاجی خلیفہ شمارہ ۱۲۷۱۶) میں لکھے، خاص طور پر قدر کی نگاہ سے دیکھے جاتے ہیں۔ [نظامی] عروضی نے اپنے چہار مقالہ (طبع میرزا محمد [قزوینی] ص ۱۳ س ۱۱ و مترجمۂ براؤن Brown، ص ۲۰) میں ان مقامات کا مقابلہ الہمذانی اور الحریری کے مقامات سے کیا ہے۔ یہ مقامات متعدد مناظروں پر مشتمل ہیں، مثلاً جوانی اور بڑھاپے کے مابین، ایک سنی اور ایک شیعی کے مابین، ایک طبیب اور ایک نجومی کے مابین؛ نیز ان میں بہار و خزاں، عشق و جنون اور شریعت و تصوف کے مسائل پر بحث کی گئی ہے؛ لیکن یہاں بھی موضوع اور نفس مضمون انداز بیان کے مقابلے میں ثانوی حیثیت رکھتا ہے۔ موزۂ بریطانیہ کے مخطوطے (Rieu : *Cat. Pcrs. Mss.*، شمارہ ۷۴۷) کے تئیس یا چوبیس مقامات کی ترتیب اور نام تہران اور کانپور کی سنگی طباعتوں کی دی ہوئی ترتیب اور ناموں سے بہت مختلف ہیں (دیکھیے Browne : *A Lit. Hist. of Persia*، ۲ : ۳۴۷)۔ معلوم ہوتا ہے کہ حمیدالدین کی مثال کی پیروی زیادہ لوگوں نے نہیں کی؛ صرف ایک صحافی ادیب الممالک (م ۱۰ فروری ۱۹۱۷ء) نے بموجب ایک مخطوطے کے، جو براؤن کے پاس تھا (دیکھیے *Lit. Hist.*، ۴ : ۳۴۹)، مقامات کا ایک مجموعہ تصنیف کیا تھا.

ہسپانیہ میں یہودی ربی یہودہ بن شلومو حریزی نے، جو تیرھویں صدی ھجری کی ابتدا میں ہوا ہے، مقامات الحریری کا ترجمہ عبرانی زبان میں کیا اور پچاس مقامے اسی طرز میں لکھے، جن کا نام اس نے سفر تحکمونی رکھا۔ ان میں اس نے بڑی مہارت سے الحریری کے انداز تحریر کا تتبع کیا ہے اور جا بجا کتاب مقدس سے اقتباسات دیے ہیں (دیکھیے *Iudae Harizii Macamac*، طبع P. de Lagarde، گوٹنگن ۱۸۸۱ء، ہینوور ۱۹۲۴ء).

آخر میں نصیبین کے اسقف اعظم عبد یشوع Ebedyeshu (م ۱۳۱۸ھ) نے ۱۲۹۰ - ۱۲۹۱ھ میں الحریری کی طرز میں سریانی زبان میں مذہبی اور اخلاقی موضوعات پر پچاس نظمیں لکھیں، جو دو حصوں میں منقسم ہیں اور حضرت ادریسؑ (Enoch) اور حضرت الیاسؑ (Elias) کے نام سے منتسب ہیں۔ اس نے ان نظموں کی مصنوعی زبان کی تشریح ۱۳۱۶ھ میں خود ایک شرح لکھ کر کی (پہلا حصہ : *Pardaisa dha Edhen seu Paradisus Eden Carmina auctore Mar Ebediso Sobensi*، طبع Gabriel Cardahi، بیروت ۱۸۸۹ء).

مآخذ : متنِ مقالہ میں مذکور ہیں .

(C. BROCKELMANN)

⊗ **محاضرات** : (ع)، واحد محاضرہ : ھی اَنْ یُجِیبَ الانسانُ مخاطبہ، بما یحضرہ من اجابتہ، یعنی (۱) مخاطب کے سوال کا جواب دینا (محمد فرید وجدی : دائرۃ المعارف القرآن الرابع عشر، بذیل المحاضرۃ)؛ (۲) سوال و جواب کردن باھم (فرھنگ آنند راج، بذیل مادہ)؛ (۳) مجالس میں ہونے والی گفتگو (المعجم الوسیط، بذیل مادہ)؛ (۴) مجلس کی کارروائی، رُوداد، سرکاری رپورٹ (*A Dictionary of Modern Arabic* : Hans Wehr)۔ علما کی مجالس اور خلفا، امرا و وزراء کے ایوانوں میں ارباب علم و فضل علمی، ادبی اور تاریخی موضوعات پر اظہار خیال کیا کرتے تھے ۔ کبھی نحو کے کسی مسئلے پر بحث چھڑ جاتی تھی، کبھی کوئی شعر موضوع سخن بن جاتا تھا، کبھی کوئی ندرت آمیز تاریخی واقعہ بیان کیا جاتا تھا اور کبھی ملوک عرب، شاھان عجم اور خلفاے اسلام کا تذکرہ ہوتا ۔ کبھی کبھی دو عالموں کے درمیان کسی موضوع پر مناظرہ بھی ہو جاتا تھا اور سوال و جواب اور رد و قدح کا سلسلہ چھڑ جاتا ۔ بعض اوقات ان علمی مجالس کے مذاکرات و مکالمات کو کتابی صورت میں جمع کر لیا جاتا تھا ۔ یہ کتابیں کتبِ مجالس یا کتبِ محاضرات کہلاتی ہیں ۔ ان میں سے چیدہ چیدہ کتابوں کا یہاں ذکر کیا جاتا ہے :۔

اس موضوع پر قدیم ترین کتاب ابو عبیدہ مَعْمَر بن المُثنّی (م ۲۱۰ھ/۸۲۵ء) کی کتاب المحاضرات والمحاورات ہے ۔ ابوعبیدہ دوسری صدی ہجری کے ممتاز عالم اور مفسرّ قرآن تھے ۔ اس کتاب کا مخطوطہ کتاب خانۂ شیخ الاسلام، مدینۂ منوّرہ، میں محفوظ ہے (براکلمان (تعریب)، ۲ : ۱۴۳ ، قاھرہ ۱۹۶۱ء)؛ (۲) احمد امین : ضحی الاسلام، ۲ : ۳۰۳ تا ۳۰۵ ؛ مطبوعۂ قاھرہ) ۔

ثعلب (م ۲۹۱ھ/ ۹۰۴ء) نے، جو تیسری صدی ہجری کا ممتاز عالم، ادیب اور نحوی تھا، مجالس ثعلب (قاھرہ ۱۹۴۸ء) میں قرآن مجید، حدیث اور قدیم اشعار کے بعض مشکل الفاظ کی تشریح کلام عرب کی روشنی میں کی ہے ۔ اس کتاب میں بعض دلچسپ تاریخی واقعات بھی مذکور ہیں .

ابوالقاسم عبدالرحمٰن اسحٰق الزجاجی (م ۳۴۰ھ/ ۹۵۱ء) چوتھی صدی ہجری کا سربرآوردہ نحوی اور ادیب تھا ۔ مجالس العلماء (کویت ۱۹۶۲ء) میں اس نے مختلف نحوی مسائل پر ثعلب، ابن السکیت، المازنی اور الزجاج کے مناقشات و مذاکرات جمع کر دیے ہیں ۔ ان میں سیبویہ اور الکسائی کا مشہور مناظرہ بھی شامل ہے، جو ھارون الرشید کے دربار میں ہوا تھا (مجالس العلماء، ص ۸) ۔ اس کتاب میں بعض دلچسپ قصص بھی شامل ہیں .

ابوعلی الحسن التنوخی (م ۳۸۴ھ/۹۹۴ء) عالم، ادیب شاعر اور ظریف تھا ۔ اس کی تصنیفات میں سے (۱) کتاب الفرج بعد الشدّۃ (مطبوعۂ قاھرہ) میں تنگی کے بعد فراخی اور مصیبت کے بعد راحت کے دلچسپ واقعات ملتے ہیں؛ (۲) المستجاد من فعلات الاجواد (دمشق ۱۹۴۶ء) میں اھل بیت کرام، خلفا، وزرا، امرا، بالخصوص برامکہ کی سخاوت اور دریا دلی کے سبق آموز واقعات مذکور ہیں؛ (۳) نشوار المحاضرہ و اخبار المذاکرہ، طبع مرجلیوث، قاھرہ ۱۹۲۱ء، (ایک جلد) و دمشق ۱۹۷۴ء (۶ جلدیں)، تیسری اور چوتھی صدی ہجری کے وزرا اور ان کے عروج و زوال کی افسانوی داستان ہے ۔ اس میں بہت سی حکایات ایسی بھی ھیں جو عوام کی عادات و اطوار اور ان کے احوال و مشاغل کی ترجمان ھیں ۔ انداز بیان سادہ اور رواں، دلچسپ اور مؤثر ہے (یاقوت : معجم الادباء، مطبوعۂ قاھرہ، ۱۷ : ۹۲ تا ۱۱۶) .

ابو حیان التوحیدی (م ۴۰۰ھ/۱۰۱۰ء) چوتھی صدی ہجری کی نادرۂ روزگار شخصیت ہے ۔ وہ علم و فضل اور ذہانت و ذکاوت میں یکتاے زمانہ، امام البلغاء، رئیس المتکلمین اور شیخ المتصوفین تھا (یاقوت : معجم الادباء، ۱۵ : ۵ تا ۵۰) ۔ تلاش معاش میں اس نے بیشتر ممالک اسلامیہ کی خاک چھانی تھی، لیکن گوہر مقصود حاصل کرنے میں ناکام رہا ۔ وہ عمر بھر محرومی قسمت کا شاکی رہا ۔ ابو حیان التوحیدی کی بیشتر کتابیں دستبرد زمانہ کی نذر ہو گئیں ۔ ادب اور محاضرات پر جو کتابیں بچ گئی ہیں، وہ یہ ہیں : (۱) الامتاع والمؤانسة (۳ جلدیں، قاہرہ ۱۹۵۰ء) : التوحیدی کے علمی و ادبی محاضرات کا مجموعہ ہے، جس میں اس نے وزیر ابن عارض کے سوالات کے جوابات دیے ہیں ۔ الف لیلة ایک ہزار ایک راتوں پر مشتمل ہے اور الامتاع صرف چالیس راتوں پر ۔ الف لیلة میں افسانوی واقعات ہیں جبکہ الامتاع کے مباحث، عقلی اور حکیمانہ ہیں ۔ الامتاع سے عہد بویہی کی علمی اور عملی سرگرمیوں کا بھی پتا چلتا ہے ۔ اس میں اس مناظرے کی دلچسپ روداد بھی ملتی ہے جو یونانی اور عربی نحو کے بارے میں متی بن یونس اور ابو سعید السیرافی کے درمیان ہوا تھا (الامتاع، ۱ : ۱۰۸ تا ۱۲۸؛ مترجمۂ مرجلیوث Margoliouth : *The discussion between Abu Bishr matta and Abu Said Al Sirafi on the Merits of logic and grammar*، در *G R A S*، ۱۹۰۵ء، ص ۷۹ تا ۱۳۹) ۔ ایک دوسرے مناظرے میں حکمت یونان اور شریعت اسلامیہ کے درمیان دلچسپ موازنہ کیا گیا ہے (الامتاع، ۲ : ۹ تا ۲۳، مطبوعۂ قاہرہ)؛ (۲) المقابسات (۱۹۲۹ء) : وزیر اعظم ابن عارض (م ۳۸۵ھ) کے مکان پر ایک دلچسپ علمی نشست ہوا کرتی تھی، جس میں ہر مذہب و ملت کے فلسفی، طبیب، ریاضی دان، ادیب اور متکلم شریک ہوتے تھے ۔ ان مجالس میں ادب، فلسفہ اور تصوف پر بحثیں ہوتی تھیں ۔ المقابسات ان مجالس کی روداد ہے ۔ اس کے بیشتر مباحث نہایت دقیق، مبہم اور غامض ہیں ۔ اس میں کسی قسم کی تبویب و ترتیب نہیں ۔ التوحیدی کی نثر سلاست زبان اور رنگینی بیان کا عمدہ امتزاج اور نثر مزدوج کا بہترین نمونہ ہے (ابراہیم کیلانی : ابو حیان التوحیدی، ص ۵۷ تا ۷۶، قاہرہ ۱۹۵۷ء) .

ابو منصور الثعالبی (م ۴۲۹ھ) مشہور زمانہ مصنف، شاعر اور نثر نگار تھا (وفیات الاعیان، ۱ : ۵۲۱، قاہرہ ۱۲۹۱ھ) ۔ الثعالبی کی نثر میں سجع کا التزام پایا جاتا ہے، جو تکلف اور ابہام سے خالی ہوتا ہے ۔ اس کی تصنیفات میں سے (۱) المؤنس الوحید فی المحاضرات (وی انا ۱۸۲۹ء)، (۲) کتاب التمثیل والمحاضرہ (قاہرہ ۱۹۶۱ء) اور (۳) حلیة المحاضرہ و عنوان المذاکرہ و میدان المسامرہ (مخطوطۂ پیرس، عربی، عدد ۵۹۱۴ تا ۵۹۱۸؛ براکلمان، تکملہ، ۱ : ۵۰۱) قابل ذکر ہیں .

ابن عبدالبر القرطبی (۴۶۳ھ/۱۰۷۱ء) اندلس کے مشہور محدث، مؤرخ اور ادیب تھے (ابن بشکوال : الصلة، عدد ۱۳۶۸، مطبوعہ میڈرڈ) ۔ بہجة المجالس و انس المجالس (قاہرہ ۱۹۷۲ء) محاضرات پر مشتمل ہے، جس میں اکابر اسلام کے اقوال، دلچسپ حکایات اور تاریخی واقعات ہیں .

حسین بن محمد الراغب الاصفہانی (۵۰۲ھ/۱۱۰۸ء) لغت، عربیت، شعر، اخلاق اور حکمت کے امام تھے ۔ المفردات فی غریب القرآن ان کی یادگار زمانہ تصنیف ہے ۔ دوسری اہم کتاب الذریعہ الی مکارم الشریعة ہے، جسے امام غزالیؒ سفر و حضر میں اپنے ساتھ رکھتے تھے ۔ ادب میں قابل ذکر کتاب محاضرات الادباء و محاولات الشعراء و البلغاء (مطبوعۂ قاہرہ و بیروت) ہے، جو ادب، شعر، حکیمانہ اقوال، دلچسپ واقعات اور

امثال کا خزانہ ہے ۔ اس میں اخلاقی موضوعات، مثلاً علم، جہالت، انصاف، ظلم، بخل، کرم، زہد اور تقوٰی وغیرہ مضامین سے بحث کی گئی ہے۔ درمیان میں موزوں اشعار بھی مذکور ہیں (محمد کرد علی : کنوز الاجداد، ص ۲۶۸ تا ۲۷۱، دمشق ۱۹۵۰ء)۔

محمود بن عمر الزمخشری (م ۵۳۸ھ / ۱۱۴۳ء) تفسیر، لغت اور ادب کے ماہر تھے ۔ تفسیر میں الکشاف ان کی لازوال تصنیف ہے (جرجی زیدان : تاریخ آداب اللغة العربیه، ۳ : ۴۷ تا ۴۹، مطبوعۂ بیروت)؛ ربیع الابرار فیما یسرّ الخواطر والاَفکار (مطبوعۂ قاہرہ) محاضرات پر ہے، جو عام قاری کی تفریح طبع کے لیے لکھی گئی ہے ۔

محی الدین ابن عربی (م ۶۳۸ھ/۱۲۴۰ء) اکابر صوفیہ میں ہیں ۔ محاضرات الابرار و مسامرة الاخیار فی الادبیات و النوادر و الاخبار (قاہرہ ۱۹۰۶ء) تراسی کتب ادب و تاریخ اور محاضرات سے مأخوذ ہے ۔ اس میں مواعظ، امثال، نادر حکایات اور خلفاے اسلام کے واقعات ہیں ۔

موجودہ زمانے میں محاضرات کا اطلاق خطبات اور علمی تقاریر پر ہونے لگا ہے، مثلاً Ignaz Guidi : محاضرات ادبیات الجغرافیه و التأریخ واللغة عند العرب (قاہرہ ۱۳۳۰ھ)؛ (۲) محمد الخضری : محاضرات تاریخ الامم الاسلامیه؛ (۳) محاضر جلسات مجمع اللغة العربیه وغیرہ۔

ان کے علاوہ عیون الاخبار (ابن قتیبه)؛ (۲) کتاب المحاسن والمساوی (ابراہیم البیہقی)؛ (۳) العقد الفرید (ابن عبد ربّه)؛ (۴) کتاب المکافئة (ابن دایه)؛ (۵) کتاب الاغانی (ابوالفرج الاصبہانی)؛ (۶) البصائر و الذخائر (ابو حیان التوحیدی) وغیرہ بھی محاضرات کا پہلو لیے ہوئے ہیں، لیکن ہم نے اس قسم کی کتابوں کو نظر انداز کر دیا ہے کیونکہ یہ ہماری بیان کردہ تعریف سے ذرا ہٹی ہوئی ہیں۔

مآخذ : متن میں مذکورہ کتابوں کے علاوہ دیکھیے (۱) براکلمان : تکمله، ج ۱ تا ۳، مطبوعۂ لائیڈن؛ (۲) یاقوت : معجم الادباء، قاہرہ ۱۹۳۸ء؛ (۳) ابن خلکان : وفیات الاعیان، بیروت ۱۹۷۰ء تا ۱۹۷۲ء؛ (۴) ابن العماد : شذرات الذهب، قاہرہ ۱۳۵۰ھ؛ (۵) زکی مبارک : النثر الفنی فی قرن الرابع، قاہرہ ۱۹۳۴ء؛ (۶) محمد کرد علی : امراء البیان، قاہرہ ۱۹۳۷ء؛ (۷) وہی مصنف : کنوز الاجداد، دمشق ۱۹۵۰ء؛ (۸) حاجی خلیفه : کشف الظنون، استانبول ۱۹۴۱ء؛ (۹) ذیل کشف الظنون، استانبول ۱۹۴۷ء؛ (۱۰) سرکیس : معجم المطبوعات، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۱۱) الزرکلی : الاعلام، قاہرہ ۱۹۵۴ تا ۱۹۵۹ء؛ (۱۲) جرجی زیدان : تاریخ آداب اللغة العربیه، بیروت ۱۹۶۷ء۔

(نذیر حسین)

صناعات

⊗ **بَحْریات** : رکّ به ابن ماجد؛ بار بروسه؛ سلیمان المہری.

⊗ **علم حربیات** : رکّ به محمّد رسول اللہ صلّی اللہ علیه و سلّم (بذیل غزوات).

علم (فن) الفُرُوْسِیّه : (ع) شہسواری (نظری و عملی) کی جملہ اصناف کا علم، جس میں اسپ شناسی کے اصول (خَلْق الخَیْل)، گھوڑوں کی نگہداشت اور بیطاری اور سیاسۃ الخیل شامل ھیں.

جو لوگ عربوں کے ھاں فن شہسواری کا مطالعہ کرنا چاھتے ھیں ان کے لیے لغت کی کتابیں زیادہ دلچسپی کا موجب نہ ہوں گی کیونکہ یہ کتابیں لغویوں کی تصنیف کردہ ھیں، اسپ سواروں کی لکھی ھوئی نہیں (چنانچہ ان کی نوعیت فنی نہیں، ادبی ھے) ۔ اس سلسلے میں قدیم ترین تصنیف الاصمعی : کتاب الخیل (طبع Haffner، وی‌انا ۱۸۷۵ء) ھے ۔ اس کے علاوہ ھشام الکلبی اور ابن الاعرابی کی کتابیں بھی قابل ذکر ھیں، جن کے بعض اجزا کو G. Levi Della Vida نے مرتب کر کے شائع کیا ھے (لائیڈن ۱۹۲۸ء) ۔ کتاب الفہرست میں ابو عبیدہ کی تین کتابوں کتاب السُّرج، کتاب الخیل اور کتاب اللِّجام کا ذکر آیا ھے ۔ ان کے بعض اجزا الدمیاطی نے اپنی کتاب فضل الخیل میں نقل کر کے محفوظ کر دیے ھیں ۔ الجاحظ کی کتاب الحیوان میں بعض مفقود کتابوں کے اقتباسات ملتے ھیں ۔ شہسواری کے بارے میں قیمتی معلومات زیادہ تر ایسی کتابوں میں ملتی ھیں جن کا گھوڑوں کے موضوع سے براہ راست کوئی تعلق نہیں، مثلاً الجاحظ : رسالة فی مناقب الاتراک.

ادب عربی میں فروسیه کے متعلق فنی رسائل بعد کے دور میں لکھے گئے ۔ ان رسائل کے مصنفین شہسوار، سلوتری اور اسپ سوار ہوتے تھے، جو اپنے علم و فضل کے اظہار کے لیے لغت کی کتابوں سے عبارتوں کی عبارتیں یا ان کے بعض ٹکڑے اپنے رسائل میں نقل کر لیا کرتے تھے ۔ خوش قسمتی سے وہ چند صفحات شہسواری کے بارے میں بھی لکھ دیتے تھے، جن میں شہسواری کے تربیت کا بیان ھوتا تھا یا نو عمر شہسواروں کے لیے چند اصول قلمبند کر دیے جاتے تھے.

مسلم ممالک میں شہسواری کی دو قسمیں رائج تھیں اور ان میں بنیادی فرق ملحوظ رکھنا چاھیے ۔ ایک تو وہ اسپ سواری تھی جس کی مشق عرب صحرا میں کیا کرتے تھے اور دوسری وہ گھڑسواری جو اعلٰی تعلیم و تربیت کا نتیجہ ھوتی تھی ۔ اول الذکر کے بارے میں ھمارے پاس بعض دستاویزات موجود ھیں، جن کی مدد سے ھم اس کا تفصیلی نقشہ پیش کر سکتے ھیں ۔ بنیادی طور پر یہ دو صورتوں میں سامنے آتی ھے، یعنی جنگ اور گھڑدوڑ ۔ قبائلی جنگ جووں کی شہسواری کا مدار حملے اور فرار (الکَرّ و الفَرّ) کی جنگی حکمت عملی پر تھا ۔ وہ چھوٹے چھوٹے دستے بنا کر اس کی مشق کیا کرتے تھے ۔ ان جنگی مشقوں میں وہ تلوار اور نیزے کے استعمال کو کمان پر ترجیح دیتے تھے ۔ الجاحظ کا خیال تھا کہ عرب کمان کو بھدے طریقے سے گرفت میں لیتے تھے ۔ اس کا یہ بھی بیان ھے کہ ''ایک خارجی قریب سے لڑتا ھوا زیادہ تر نیزے پر انحصار رکھتا ھے اور خارجی اور بدو دونوں گھوڑے پر سوار ھو کر نامور تیر انداز نہیں ھو سکتے'' ۔ اس عہد میں ساز کا سوال بھی عقدۂ لاینحل رہتا ھے ۔ عربی اشعار کی مدد سے ھم یہ بھی فیصلہ نہیں کر سکتے کہ قبائلی شہسوار کس قسم کی

زین استعمال کرتے تھے۔

اب لگام کا بھی سوال پیدا ہوتا ہے ۔ انیسویں صدی عیسوی کے سیاحوں کے بیانات سے پتا چلتا ہے کہ مشرق میں عرب شہسواروں نے فولادی لگام شاذ و نادر ہی استعمال کی تھی ۔ وہ اس کو فولادی لگام پر ترجیح دیتے تھے ۔ ہم پوچھ سکتے ہیں کہ کیا جاھلیت کی شاعری میں لجام کا لفظ لوہے کی زنجیر والی لگام کے لیے آیا ہے؟ شاید اس کا استعمال حملے کے وقت ہوتا تھا تا کہ گھوڑے یکایک ٹھیر سکیں یا تیزی سے آدھا چکر کاٹ سکیں ۔ گھڑدوڑ (سَبَق، سِباق) کے بارے میں ہمارے پاس دستاویزی شہادتیں موجود ہیں ۔ اگرچہ ان میں بعض تفصیلات کے بارے میں اختلاف بھی پایا جاتا ہے، لیکن ان کے مصنفین نے گھوڑوں کے تربیت (تضمیر، اضمار) کے بارے میں شرائط بھی بیان کی ہیں ۔ گھوڑوں کی تربیت میں چالیس سے ساٹھ دن تک صرف ہوتے تھے اور مناسب خوراک دینے سے ان کی حالت عمدہ ہو جاتی تھی ۔ ان کا مٹاپا دور کرنے کے لیے ان پر کمبل ڈال دیے جاتے تھے ۔ اس طرح پسینہ خارج ہو کر وہ چھریرے بدن کے نکل آتے تھے ۔ ایسے ہلکے پھلکے گھوڑے جناد کہلاتے تھے اور خارج شدہ پسینہ سِراح کے نام سے موسوم ہوتا تھا۔

اسلام کی آمد سے قبل عرب میں مختلف قبائل کے گھوڑوں میں دوڑنے کا مقابلہ ہوتا تھا ۔ ان گھڑ دوڑوں کا فاصلہ طویل اور راستہ مختلف ہوتا تھا ۔ یہ مقابلے بسا اوقات لمبی اور خونی جنگوں کا پیش خیمہ بن جاتے تھے (رکّ بہ فرس) ۔ گھڑ دوڑ (حلبه) میں دس گھوڑے حصہ لیتے تھے ۔ سب سے آگے آنے والے آٹھ گھوڑے دوڑ ختم ہونے پر میدان کے جس احاطے میں داخل ہوتے تھے وہاں نیزوں پر سات نشانات ہوتے تھے ۔ ان میں سے سات گھوڑے اعلٰی قدر کارکردگی کا انعامات حاصل کرتے جبکہ آٹھواں گھوڑا انعام سے محروم رہتا تھا، تاہم اس کا داخلہ بھی ایک قسم کا اعزاز ہوتا تھا ۔ جیتنے والے گھوڑوں کے نام باعتبار کارکردگی ترتیب سے رکھے جاتے تھے؛ چنانچہ مختلف مصنفوں نے ان کے مختلف نام دیے ہیں ۔ بقول المسعودی پہلے آنے والے کا نام السابق، دوسرے کا مُتَبرِّز، تیسرے کا مُجَلّی، چوتھے کا مُصَلّی، پانچویں کا مُسَلّی، چھٹے کا تالی اور ساتویں کا مُرتاح ہوتا تھا ۔ الثعالبی نے الجاحظ کی پیروی کرتے ہوے مختلف نام دیے ہیں، جس میں تیسرے کو مقفّی اور پانچویں کو عاطف لکھا گیا ہے ۔ دونوں روایات میں نویں کو لطیم (= جسے دھکے مار کر احاطے سے باہر نکال دیا ہو) اور دسویں کو سکیت (= جو مقابلے کے خاتمہ پر شرم کے مارے خاموش ہو گیا ہو) کہا گیا ہے۔

آنحضرت صلّی اللہ علیه و آلہ وسلّم نے گھڑدوڑ کی ممانعت نہیں فرمائی، اس لیے کہ اس سے پالنے والوں میں مسابقت اور گھوڑوں کے تحفظ اور ان کی افزائش نسل کا جذبہ پیدا ہوتا تھا، جو جنگوں کے باعث روز بروز گھٹتے جا رہے تھے ۔ آپؐ نے گھڑدوڑ کے ضوابط بھی وضع کیے تھے اور آپؐ ہی کے مشورے سے کُھلے مقابلوں کا آغاز ہوا تھا ۔ اس سلسلے میں آپؐ نے میدان کی حدود میں یکسانی اور گھڑدوڑ میں شریک گھوڑوں کی عمروں کے اعتبار سے فاصلوں کا تعین فرمایا تھا ۔ احادیث میں آیا ہے کہ آپؐ نے مدینۂ منورہ میں گھڑ دوڑوں کا انتظام فرمایا تھا اور پختہ عمر کے گھوڑوں کے لیے حضیة سے ثَنِیّة الوداع (۶۰ غلوات) اور نو عمر گھوڑوں کے واسطے ثنیة الوداع سے بنو زریق (۱۰ علوات) کا فاصلہ تجویز فرمایا تھا ۔ ان گھڑ دوڑوں کے لیے آپؐ گراں قدر انعام بھی

دیتے تھے اور اپنے گھوڑوں کو بھی شریک فرمایا کرتے تھے۔

خلفاے راشدین کے زمانے میں جنگی فتوحات نے عربوں کو شہسواری کی بیرونی روایات سے واقف کرایا۔ ان سے شناسا ہو کر وہ گھوڑے پر سوار ہو کر جنگ کرنے کی نئی نئی تدبیریں منظم کرنے لگے۔ یہ روایات ایرانی، ترکی اور یونانی تھیں۔ فروسیه پر رسائل لکھنے والوں نے ایرانی اور ترک شہسواروں کے عربی نام دیے ہیں۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ غیر عربوں نے شہسواری کے نئے فن کے فروغ میں حصہ لیا ہوگا۔ یہ اثر ابتدائی زمانے سے محسوس ہونے لگا تھا۔ پہلی صدی ہجری میں حضرت علیؓ کا آزاد کردہ غلام قنبر فتّی تھا۔ روایت ہے کہ اس نے حضرت علیؓ کے ایک منہ زور گھوڑے کو سدھایا تھا (دیکھیے تاج العروس، ۳ : ۵۰۷)۔

اس فن کا تاریخی مطالعہ کسی قسم کی دلچسپی کا موجب نہ ہوگا۔ در اصل گھڑ سواری میں دو عناصر طبعی ارتقا کا موجب ہوتے ہیں: زیر استعمال گھوڑے کی قسم اور نئے اسلحہ کا استعمال۔ ان میں پہلا عنصر تو خارج از بحث ہے، اگرچہ مفتوحہ ممالک میں عربی گھوڑوں کو مقامی گھوڑوں سے ملا کر مخلوط نسل کے گھوڑے پیدا کیے جاتے ہیں (رَمَکْ بہ فرس)، جو مشرقی نسل ہی سے تعلق رکھتے تھے۔ دوسرے عنصر نے، جس کا قریبی رشتہ فنون جنگ سے ہے، دوسری صدی ہجری / آٹھویں صدی عیسوی میں ظہور پذیر ہونے والے اسلامی فن شہسواری پر فیصلہ کن اثر ڈالا تھا اور جس کے عروج و ترقی کا زمانہ اندلس اور مصر میں چھٹی صدی ہجری / بارھویں صدی عیسوی اور ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی ہے۔

شہسواری کی تربیت کا اصول: گھڑ سواری کے لئے بچھیروں کی تربیت تین سال کی عمر میں شروع ہوتی تھی۔ ان کی تربیت پر جو رسالے لکھے گئے ہیں ان پر موجودہ شہسواری کی چھاپ لگی ہوئی معلوم ہوتی ہے، لیکن ان کی باقاعدہ تربیت کے قواعد و ضوابط کے نقوش کچھ دھندلے سے معلوم ہوتے ہیں۔ ان قواعد کی مصطلحات زیادہ تر ترکی اور ایرانی ہیں۔ ''میدان'' کی اصطلاح گھڑدوڑ کے لیے مستعمل تھی اور ناوردقازان سے وہ چکر مراد تھا جہاں گھوڑے کو سدھایا جاتا تھا (استخراج الخیل فی الناورد)۔ ترتیب المیدان کی اصطلاح گھڑ سواروں کی منظم حرکات کا مظہر تھی، جسے ہمارے زمانے میں نمائشی فوجی نقل و حرکت کہا جاتا ہے۔ آگے اور پیچھے میں توازن (تعدیل) اور لگام میں لچک (عَلْق اللّجام و لوک اللّجام) بھی شہسواری میں شامل تھی۔ شوقین شہسواروں کو جو مشورہ دیا جاتا تھا وہ بے حد آسان تھا، یعنی شہسواری کا راز نشست کے جماؤ (ثبات) اور لگاموں کی برابری (تسویة العنان) میں مضمر ہے۔ نشست میں استواری گھوڑے کی ننگی پیٹھ پر چڑھنے سے آتی ہے۔ سوار اپنی رانوں کو اچھی طرح جما کر ہی گھوڑے پر ٹھیر سکتا ہے۔ نوخیز شہسوار کو تھوڑا سا تجربہ حاصل ہو جاتا ہے تو وہ زین اور دو شاخی کاٹھی استعمال کرنے لگتا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ آج کل شمالی افریقہ میں گھڑ سواری کی مشق کے جو طریقے مروج ہیں وہ اندلس کے طور طریقوں سے کتنے مختلف ہیں۔ گھڑ سواری کے ان مختلف طریقوں کی تاریخ بیان کرنی مشکل ہے، لیکن فولادی کمان اور بندوق کی ایجاد سے ان میں بلا شبہہ تبدیلیاں ظہور میں آئیں۔ مصنفین نے گھوڑوں کی جن پیدائشی اور غیر پیدائشی خرابیوں کی نشاندہی کی ہے ان کی فہرست کافی لمبی ہے۔ ان میں سے بعض یہ ہیں: ہارون وہ گھوڑا ہے جو آگے

بڑھنے سے انکار کر دے؛ شرمیلے گھوڑے کا نام رواغ ہے؛ جموع منہ‌زور گھوڑے کو کہتے ہیں؛ منازع وہ ہے جو لگام کو دانتوں میں دبا کر چباتا ہے اور سر بھی جھٹکتا ہے؛ اگلا پاؤں مارنے والا گھوڑا خبوط کہلاتا ہے؛ زیر تربیت گھوڑے کو شبوب کہتے ہیں؛ شموس وہ گھوڑا ہے جو اپنے اوپر سواری نہ کرنے دے؛ قالوق وہ ہے جس کے مزاج کا پتا نہ چل سکے؛ شرمیلے اور ڈگمگانے والے گھوڑے کو نفوز کہتے ہیں؛ طموع وہ گھوڑا ہے جس پر سوار ہونا ناممکن ہوتا ہے۔ مصنفین نے سر اور شانے کی وضع قطع سے پیدا ہونے والے بعض نقائص کا بھی ذکر کیا ہے۔ سر کی خراب وضع قطع رکھنے والا گھوڑا منقص کہلاتا ہے۔ ان نقائص کے ازالے کے لیے بعض علاج بھی تجویز کیے جاتے ہیں، لیکن وہ اکثر اوقات ظالمانہ اور بعض صورتوں میں بعید از حقیقت ہوتے ہیں.

رسائل فروسیہ میں ساز (لجام) کی اصطلاحات کا صحیح بیان آیا ہے۔ ان میں عنان (باگ)، ازار (آھنی رکاب) اور عصاب (پیشانی کی پٹی) بھی شامل ہیں۔ اس زمانے میں تین قسم کی لگامیں استعمال ہوتی تھیں: ایوان سیدھی لگام تھی، فک بے کانٹوں کی اکھری لگام ہوتی تھی اور نازکی موجودہ زمانے کی لگام کے ہم معنی تھی، جو سپاھیوں کے استعمال میں رہتی تھی۔ لگام لوہے کے ٹکڑے (شاکمہ)، دھن گیر، خمدار دھانے (فَس) اور لوہے کی زنجیر (حکمہ) پر مشتمل ہوتی تھی۔ ان دنوں عام طور پر خوارزمی کاٹھیاں استعمال ہوتی تھیں، جو ہموار اور چوڑی ہوتی تھیں اور ان کا قربوس (اگلا حصہ) اور مؤخرہ (پچھلا حصہ) ابھرا ہوتا تھا۔ کاٹھی ایک گدی (مزشحہ) پر رکھی رہتی تھی، جیسے دو تنگ (حزام) اور سینہ بند (لبب) تھامے رہتے تھے۔ گھوڑے کے ہار (قلادہ) اور جامے ہوتے تھے، جو کنبوش اور شلیل کہلاتے تھے۔ تشاھر اور جلے اصطبلی کپڑے ہوتے تھے۔ جنگی گھوڑے کو براسم (کھپرے) اور براقع (خود) بھی پہناتے تھے.

چھٹی۔ ساتویں صدی ھجری / بارھویں۔ تیرھویں صدی عیسوی میں فن شہسواری سے متعلق تمام کھیلوں کی باقاعدہ مشقیں ہوا کرتی تھیں۔ شہسوار جرید اور برجاس میں حصہ لیا کرتے تھے، جو ایک قسم کی نیزہ بازی تھی۔ وہ پولو (رک بہ چوگان)، صید افگنی (طرد) اور گھیرا بنا کر شکار کھیلا کرتے تھے۔ شکار کی مؤخرالذکر قسم ممالیک کا دل پسند کھیل تھا۔ ان کھیلوں سے مردوں اور گھوڑوں کو جہاد کی عمدہ تربیت حاصل ہوتی تھی۔ مختلف رسائل، جن میں نیزہ بازی اور تیغ زنی کے طور طریقے مذکور ہیں، بے شمار تشریحات سے بھرے پڑے ہیں۔ ان میں حملہ کرنے اور وار روکنے (البنود والتبطیل) کا تفصیلی بیان بھی موجود ہے۔ اس کے علاوہ چھوٹے ھتے (کبق) یا لمبی کمان (ندال) سے تیر اندازی کی مشق کا ذکر ملتا ہے۔ امتداد زمانہ کے ساتھ ان سب جنگی کھیلوں کا رواج ختم ہوگیا۔ اب مسلم ممالک میں گھڑ دوڑ کے مغربی قواعد و ضوابط مروج ہیں اور صرف خیالی جنگ (لعب البارود، لعب الخیل) گذشتہ زمانے کے فنون شہسواری کی آخری نشانی رہ گئی ہے.

مآخذ: رک بہ فرس

(G. DOUILLET)

سلطنت ممالیک میں: عہد ممالیک کی تاریخوں میں گھڑ دوڑ کی مشقوں کے بارے میں کافی مواد ملتا ہے۔ ان میں اہم ترین مأخذ ابو المحاسن یوسف بن تغری بردی (رک بآن) ہے جو کہ ایک بلند مرتبہ مملوک امیر کا فرزند اور اپنے زمانے کے ماھرین فروسیہ سے قریبی روابط رکھتا تھا۔

بہر حال یہاں یہ واضح کر دینا ضروری ہے کہ مسلمانوں کے فنون جنگ سے متعلق کتب کے بہت زیادہ گہرے مطالعے کے بعد ہی تاریخی مآخذ کے مواد سے فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے۔

ابن تغری بردی کے بیان کے مطابق "فروسیہ شجاعت اور جانبازی (الشجاعة والاقدام) سے مختلف شے تھی، اس لیے کہ ایک بہادر اپنے مدمقابل کو صرف بہادری سے زیر کرتا ہے [یعنی اس میں فن کو کم دخل ہوتا ہے]، لیکن شہسوار (فارس الخیل) وہ ہے جو [بہادری کے علاوہ] فن اور ہنر سے حریف کو مغلوب کرتا ہے۔ وہ حملے (کر) اور فرار (فر) کے وقت اپنے گھوڑے کو اچھی طرح قابو میں رکھتا ہے؛ اسے اسپ شناسی سے کماحقہ آگاہی ہوتی ہے اور وہ ماہرین جنگ کے مانے ہوئے قواعد کے مطابق اسلحہ کو استعمال کر سکتا ہے" (النجوم الزاهرہ، طبع Popper، ٦ : ٤٤٥)۔ فروسیہ کے اصطلاحی معنوں کو دیکھتے ہوئے یہ تعریف بلا شبہہ نہایت موزوں ہے۔ اس کے بعد روزمرہ کے استعمال میں فروسیہ اور شجاعة (یا اقدام) کے درمیان فرق دھندلا پڑتا چلا گیا اور عہد ممالیک کے مؤرخین ان کو گڈ مڈ کرنے لگے۔ فروسیہ کا کبھی کبھار استعمال جوانمردی اور شہسواری کے معنوں میں بھی ہوتا تھا۔

بیشتر حالات میں فروسیہ کی اصطلاح اکیلی نہیں آتی بلکہ دوسرے لفظ کے ساتھ مل کر استعمال ہوتی ہے۔ زیادہ عام ترکیبیں فنون الفروسیہ اور انواع الفروسیہ، یعنی جنگی مشقوں کی قسمیں اور ان کے فنون ہیں۔ بعض اوقات فنون کا لفظ فنون الفروسیہ کے معنوں میں آتا ہے۔ اسی مفہوم میں فنون الاتراک کی ترکیب بہت کم استعمال ہوتی ہے اور فن الفروسیہ (واحد) کا پیرایۂ بیان بھی زیادہ عام نہیں ہے۔ تاریخی مصادر میں علم الفروسیہ کی اصطلاح شاذ و نادر ہی استعمال ہوئی ہے اور زیادہ تر جنگی فنون کے رسائل ہی میں نظر آتی ہے۔ انواع الفروسیة کے مفہوم میں انواع الملاعب کی ترکیب عام طور پر مستعمل ہے۔ مملوک شہسوار کے لیے شہسواری کی مشقوں میں مہارت شرط اولیں تھی۔ مہارت کی یہ مشقیں (اعلٰی استعداد پیدا کرنے کے لیے) کمالات یا فضائل کہلاتی تھیں۔

گھڑ دوڑ کی تربیت کے مطالعے کے لیے گھڑ دوڑ کے میدانوں (میادین؛ واحد : میدان) کی طرف خصوصی توجہ مبذول کی جاتی تھی۔ اکھڑے، ناہموار میدانوں میں شہسواری کی تربیت کسی وقت بھی ممکن نہ تھی۔ ان میدانوں کی عمدگی کے معیار کا ان کی تعداد اور ان کی مرمت اور نگہداشت سے پتا چلتا تھا۔ بحری ممالیک کے عہد میں (٦٤٨ھ/١٢٥٠ء تا ٧٨٤ھ/١٣٨٢ء) میں قاہرہ اور اس کے نواح میں گھڑ دوڑ کے بہت سے میدان تھے، جہاں باقاعدگی اور بڑے جوش و خروش سے شہسواری کی مشقیں کی جاتی تھیں۔ یہ سرگرمیاں سلطان بیبرس (٦٥٨ھ/١٢٦٠ء تا ٦٧٦ھ/١٢٧٧ء) کے عہد میں بہت بڑھ گئی تھیں اور سلطان قلاون (٦٧٨ھ/١٢٧٩ء تا ٦٨٩ھ/١٢٩٠ء) اور سلطان الناصر محمد (٦٩٣ھ/١٢٩٣ء تا ٧٤١ھ/١٣٤٠ء) کے زمانوں میں وقفوں کے ساتھ کسی نہ کسی شکل میں جاری رہیں۔ سلطان الناصر محمد کی وفات کے بعد قلاؤونی خاندان کا شیرازہ بکھرنا شروع ہو گیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس افراتفری کی بنا پر ہونے والی شورشوں نے مملوکوں کی شہسواری کی تربیت پر برا اثر ڈالا۔ سلطان الاشرف شعبان (٧٦٤ھ/١٣٦٣ء تا ٧٧٨ھ/١٣٧٦ء) نے شہسواری کی تربیت کے گرتے ہوئے معیار کو سنبھالنے کی کوشش کی، لیکن وہ کامیاب نہ ہوسکا۔ سلطان قانصوہ الغوری (٩٠٥ھ/١٥٠٠ء تا ٩٢٢ھ/١٥١٦ء) کے عہد

میں مختصر سے وقفے کو چھوڑ کر چراکسہ کے زمانے (۷۸۴ھ/ ۱۳۸۲ء تا ۹۲۳ھ/ ۱۵۱۷ء) تک فن شہسواری پر بڑی تیزی سے ضعف و انحطاط آتا گیا۔

شہسواری کی تربیت کے معیار کا گھڑ دوڑ کے میدانوں کی حالت سے پتا چلتا ہے۔ ممالیک کے زمانے میں گھڑ دوڑ کے لیے مندرجۂ ذیل میدان تھے، جن میں سے اکثر خالی رہتے تھے :- (الف) میدان الصالحی: یہ میدان بحری جیش کے بانی سلطان الصالح نجم الدین ایوب نے ۶۴۱ھ/ ۱۲۴۳ء میں بنوایا تھا؛ (ب) سلطان بیبرس کا تعمیر کردہ میدان الظاہری؛ (ج) میدان القَبَق بھی اسی سلطان نے ۶۶۵ / ۱۲۶۷ء میں بنوایا تھا؛ (د) میدان برکۃ الفیل، سلطان العادل کتبغا (۶۹۴ھ/ ۱۲۹۴ء تا ۶۹۶ھ/۱۲۹۶ء) نے تعمیر کرایا؛ (ہ) المیدان الناصری، یا میدان الکبیر الناصری، جو سلطان الناصر محمد نے ۷۱۲ھ / ۱۳۱۲ تا ۱۳۱۳ء میں بنوایا تھا؛ (و) میدان سریاقس: ۷۲۳ھ/ ۱۳۲۳ء تا ۷۲۵ھ/ ۱۳۲۵ء میں سلطان مذکور کا تعمیر کردہ میدان؛ (ز) میدان المہاری: یہ میدان سلطان مذکور نے ۷۲۰ھ/ ۱۳۲۰ء میں قائم کیا تھا۔

سلطان الناصر محمد کی حکومت کے خاتمے سے لے کر سلطان قانصوہ الغوری کے زمانے تک کسی فرمانروا نے بھی گھڑدوڑ کا میدان تعمیر نہیں کرایا۔ رہے سہے میدان چراکسہ کے عہد حکومت میں اجڑ گئے۔ نویں صدی ہجری/ پندرھویں صدی عیسوی میں شہسواری کی مشقیں محدود پیمانے پر شاہی قلعے کے میدان (الحوش السلطانی) میں ہونے لگیں۔ تاریخی مآخذ میں ان کا وقتاً فوقتاً ذکر برکۃ الحبش کے متصل ملتا ہے، کسی مآخذ میں گھڑ دوڑ کے میدانوں کی موجودگی کا پتا نہیں چلتا۔

چرکسی سلاطین میں صرف قانصوہ الغوری نے (۹۰۹ھ/ ۱۵۰۳ء میں) ایک گھڑ دوڑ کا ایک میدان مصر میں تعمیر کرایا تھا۔ شہسواری کی مشقوں کی تجدید کی کوشش بہت تاخیر سے عمل میں آئی کیونکہ جب ممالیک کی روایتی فوجی مشقیں رو بہ زوال ہوئیں تو اس وقت آتشیں اسلحہ کا آہستہ آہستہ مگر مسلسل ظہور ہو رہا تھا۔ اس کی وجہ سے جنگی فنون اور ان کی تربیت میں انقلاب آ گیا (شہسواری کے اس پہلو پر بحث کے لیے دیکھیے مقالہ نگار کا کتابچہ بعنوان *Gunpowder and firearms in the Mumluk Kingdom*، لنڈن ۱۹۵۶ء، ص ۴۶ تا ۱۴۰؛ نیز رک بہ بارود).

فروسیہ میں شہسواری کی مندرجۂ ذیل فروع شامل تھیں: (الف) نیزہ بازی (لَعِبُ الرُّمح؛ ثقافۃ الرمح؛ ثقافہ یا ثقاف)؛ (ب) چوگان کا کھیل (لَعِب الکُرہ، الضَّرب بالکرہ، لَعِب الصَّوْلَجان)؛ (ج) قَبَق (تونبے کا کھیل)؛ (د) تیر اندازی (رمی النُّشّاب، الرومی بالنُّشّاب)، (ح) شمشیر بازی (الضرب بالسیف یا ضرب السیف)؛ (د) برجاس کا کھیل (سَوْق البِرجاس)؛ (ز) گرز بازی (فن الدَّبوس)؛ (ح) کشتی (صِراع)؛ (ط) محمل کے ہمراہ ہونے والے کھیل (سَوْق المَحمِل)؛ (ی) شکار (صید)؛ (ک) بندوق کے ساتھ نشانے بازی (الرمی بالبندوق)؛ (ل) گھڑ دوڑ (سباق الخیل).

ان میں سے پہلی تین فروع، نیز محمل کے ہمراہ ہونے والے کھیلوں کے بارے میں ہمیں وافر معلومات ملتی ہیں۔ کتابوں میں گرز بازی کا ذکر شاذو نادر ہی آتا ہے۔ فنون الفروسیہ میں شمشیر کا اکثر تذکرہ ہوتا ہے، لیکن بطور علحدہ فن کے نہیں۔ برجاس کے کھیل کا ذکر بار بار آتا ہے، لیکن تفصیلات سے خالی۔ مآخذ میں فن تیراندازی کے بارے میں مفصل بیان نہیں ملتا۔ یہ امر خاص طور پر مایوس کن ہے کیونکہ کمان ممالیک کا اہم ترین ہتیار تھی اور نیزے کی

به نسبت جنگ میں زیادہ اهمیت کی حامل تھی ۔ ممالیک میں شطرنج کے کھیل کا عام رواج تھا ۔ اگرچه اس لفظ کے اصطلاحی معنوں کے پیش نظر شطرنج کے کھیل کو فنون فروسیه میں شامل نہیں کیا جا سکتا، لیکن اس کھیل میں مہارت بھی ایک هنر سمجھا جاتا تھا، جو عہد ممالیک کے کمالات فروسیه کے پہلو به پہلو قابل ذکر ہے۔

فروسیه کا استاد مُعَلِّم کہلاتا تھا ۔ اگر وہ نیزہ بازی کا ماہر ہوتا تو اسے مُصَلِّح الرمح (یا رَمّاح) کہتے تھے اور تیر و کمان کا ماہر مُعَلِّم النشّاب کہلاتا تھا، وغیرہ وغیرہ ۔ استاذ کا ذکر عہد ممالیک کی تاریخی کتابوں میں بار بار آتا ہے اور فنون جنگ سے متعلقه کتب میں تو اس کا بیان بہت زیادہ ملتا ہے ۔ ہم ایسے اساتذہ کے ناموں سے، بالخصوص جن کا تعلق چراکسه کے زمانے سے ہے، باخبر ہیں۔

مآخذ : D. Ayalon : *Notes on the Fursūiyya experience and games in the mamluk sultanate* در *Scripta Hieresełymitana*، ج ۹ (*Studies in Islamic History and Civilization*)، یروشلم ۱۹۶۱ء، ص ۳۱ تا ۶۲ (نیز وہ کتابیں جن کا اس میں ذکر آیا ہے).

(D. AYALON)

متفرقات

⊗ **علم الجمال** : (حسن شناسی) : عربی زبان و ادب کے سرمائے میں علم الجمال کے نظریے اور اس کی اصطلاحات کی ٹھیک تعریف کا فقدان نظر آتا ہے، تاہم بعض خصوصیات کا پتا چلایا جا سکتا ہے، جو جمالیاتی احساس اور اس کے ظاہری اظہار میں قدر مشترک کا درجه رکھتی ہیں۔ شاعری، جو عربوں کے علوم و فنون کا منتہاے کمال ہے، اپنے الفاظ اور معانی کے اعتبار سے ایک خاص معیار کی حامل ہے ۔ یه زمانۂ جاہلیت کی عربی شاعری ہے، جس میں شاعر غزل کے پیرائے میں مثالی حسن کے بارے میں اپنے محسوسات کا اظہار کرتا ہے ۔ عورتوں کی ایسی یکساں صفات بیان کی جاتی ہیں جن سے یه پتا نہیں چلتا که ممدوح حقیقی انسان ہے یه افسانوی مخلوق (امراؤ القیس : دیوان، قاہرہ ۱۹۵۸ء، ص ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۲۹، ۳۰؛ طرفه، دیوان : بیروت ۱۹۶۱ء، ص ۲۰، ۲۱؛ النابغه : دیوان، بیروت ۱۹۶۰ء، ص ۳۹ تا ۴۲؛ الاعشٰی : دیوان، بیروت ۱۹۶۰ء، ص ۱۴۴، ۱۴۵؛ عبداللّٰه بن عجلان، در شرح دیوان الحماسه، قاہرہ ۱۹۵۲ء، ج ۲، عدد ۴۷۶)۔ یه تعریفیں صرف جسمانی خوبصورتی تک محدود ہیں، تاہم ان میں کبھی کبھی روحانی اور اخلاقی تلمیحات بھی ملتی ہیں (الشنفری، در الاغانی، بیروت، ۱۹۶۱ء، ۲۱ : ۲۰۹، بیت ۷ تا ۱۰؛ عنترہ، در شعراء النصرانیه قبل الاسلام، بیروت ۱۹۶۷ء، ۵ : ۸۰۹؛ الاعشٰی، در کتاب مذکور، ۷ : ۱۴۴؛ النابغه، در کتاب مذکور، ۶ : ۱۴، قیس بن الخطیم، در الاغانی، ۳ : ۲۳، بیت ۳، ۹، ۱۰)۔ ان تفاصیل سے عربوں کے علم الجمال کے بعض اجزاے ترکیبی کا پتا چلتا ہے، مثلاً جسم کے دونوں حصوں میں تناسب

اعضا، جو پتلی کمر سے پیدا ہوتا ہے؛ شکل و صورت اور رنگوں کا تضاد، یعنی سیاہ بال اور سفید چہرہ، سرخ ہونٹ اور سفید دانت، آنکھ کی سیاہ پتلی، سفید انگلیاں اور حنائی ناخن ۔ خوبصورتی کا یہ معیار سطحی نہیں بلکہ عربوں کی روح کا مظہر ہے، جس کی ترجمانی معلقات سے ہوتی ہے ۔ جسم انسانی کے مختلف اعضا کے بیان میں عرب شاعر جو دلچسپی لیتے ہیں اس کا نتیجہ وہ احتیاط ہے جسے ملحوظ رکھتے ہوئے وہ قصیدے کی ہر بیت کو ایک مکمل وحدت کی صورت عطا کرتے ہیں ۔ یہ قصائد مختلف وحدتوں (ابیات) کا مجموعہ ہوتے ہیں، جن میں ہر بیت مستقل بالذات اور مسلسل ہوتی ہے ۔ اسے ایک ہی قافیہ مربوط رکھتا ہے اور اس میں ایک ہی جذبہ کار فرما ہوتا ہے ۔ قصیدے کی ترکیب کے یہ اصول اسلامی فنون میں نظر آتے ہیں اور ایک خاص مفہوم کے تحت عربی گل کاری کے ابتدائی تصور کا درجہ رکھتے ہیں ۔

اسلام نے اپنے پیرووں کو آفاقی حسن پر غور و فکر کرنے کی دعوت دے کر جمالیات کے تصور میں مزید وسعت عطا کی، تاہم ایک رسمی معیار چلا آرہا تھا جس کے علمبردار شعرائے متقدمین تھے ۔ اس کے برعکس معاشرتی ارتقا کے تحت اخلاقی اور علمی افکار کا ظہور ہوا، جو اس عہد کی غزل کا بڑا موضوع بن گئے (R. Blachère : *Les Principaux thèmes de la poèsie èrotique au Siècle des Umayyades de Damas* در Alger ،*AlEo* ہ (۱۹۳۹ / ۱۹۴۱ء) : ۸۲ تا ۱۲۸) ۔ فنون لطیفہ پر مذہب کا اثر محدود سا رہا کیونکہ فن اور اخلاقیات دو مختلف میدان ہیں ۔ یہی وجہ ہے کہ ابن ربیعہ کی شاعری کو حسن و عشق کے مضامین کے باوجود پسند کیا جاتا تھا (الاغانی، ۱ : ۱۱۳) اور اسی دور کے قلعوں کو ننگی تصویروں اور برہنہ مجسموں

سے مزین کیا جاتا تھا (R. Ettinghausen : *Arab Painting*، ص ۳۱، جینوا ۱۹۶۲ء؛ D. Schlumberger : *Ḳaṣra al-Ḥayr al-Gharbi*، عربی ترجمہ، بیروت ۱۹۶۵ء، لوحہ ۱۸) ۔ یہ جاننا دلچسپی کا موجب ہوگا کہ وحدت اور تسلسل کا ظہور مساجد کے قطار در قطار ستونوں کی صورت میں ہوا ہے اور حسن تناسب قبة الصخرہ اور قصر الطوبٰی کی عمارتوں اور ایوان مشتّی کی روکاروں کی آرائش و زیبائش سے عیاں ہے ۔ ان کے علاوہ قصر الحیرالغربی کے دیواری نقش و نگار میں گہرے اور ہلکے رنگوں کا تفاوت بھی قابل توجہ ہے (Creswell : *A Short Account of Early Muslim Architecture*، ۱۹۵۸ء، ص ۱۲۳ ببعد؛ D. T. Rice : *L' art de l' Islam*، پیرس ۱۹۶۶ء، ص ۲۱ ببعد) .

عباسی عہد میں نظریۂ جمال میں بہت سی تبدیلیاں ہوئیں ۔ اس عہد کی نمایاں خصوصیت اعتدال و توازن کی طرف رجحان اور روحانی حسن اور جسم انسانی کے تناسب اعضا کی اہمیت ہے (صلاح الدین المنجد : جمال المراۃ عند العرب، بیروت ۱۹۵۸ء، ص ۳۵ تا ۴۰) ۔ علم ادب کا محبوب موضوع حسن بھی رہا ہے ۔ اگرچہ حسن کا تذکرہ علم الجمال نہیں کہلا سکتا، تاہم اس میں تھوڑی سی علمی گہرائی ضرور ہے کیونکہ اس سے البصر بالجواری کی اصطلاح مأخوذ ہے ۔ حسن انسانی کے علم کے ارتقا نے ادبی تنقید کو یہاں تک متأثر کیا ہے کہ ابن رشیق نے زحاف کی مخفف قسم کا مقابلہ جاریہ (باندی) کے ان نقائص سے کیا ہے جن کی تعریف و توصیف کی جاتی ہے (کتاب العمدۃ، قاہرہ ۱۹۳۴ء، ۱ : ۱۷۷) ۔ فنی تنقید کے فقدان کے سبب ادبی تنقید ان خصوصیات کی مظہر ہے جو عام طور پر غزل اور فنون میں پائی جاتی ہیں ۔ یہ انتقاد رسمی قسم کا ہے، جس کا اظہار ٹھوس اصطلاحات کی صورت میں ہوتا ہے

اور ان کا اطلاق کبھی تو ایک انسان اور کبھی عبارت پر ہوتا ہے (العسکری: کتاب الصناعتین، استانبول ۱۳۲۰ھ، ص ۱۳۱؛ ابن رشیق: کتاب مذکور، ۱: ۱۰۶) اور کبھی یہ ناقدین ادب تناسب (توازن، توازی) اور تضاد (تکافؤ، طباق) پر زور دیتے ہیں۔ ان کا یہ تجزیہ جزوی سا ہے کیونکہ اس کے تحت نظم کے بجاے الفاظ، ابیات یا فقروں کو موضوع بحث بنایا جاتا ہے (ابن الأثیر: المثل السائر، قاہرہ ۱۳۱۲ھ، ۱: ۳۸۴، ۳۸۶؛ الجرجانی: دلائل الاعجاز، قاہرہ ۱۳۳۱ھ، ص ۳۱ ببعد)۔ فن اور دین میں تفریق، جو اموی عہد ہی سے عام ہو گئی تھی، عباسی عہد کے نقد الادب میں صاف طور پر نظر آتی ہے (ابن قدامہ: نقد الشعرا، قاہرہ ۱۹۴۸ء، ص ۴؛ عبدالعزیز الجرجانی: الوساطۃ، صیدا ۱۳۳۱ھ، ص ۵۷، ۵۸)۔ ان خصوصیات کا جلوہ عربوں کے فن گلکاری (ارابیسک) میں دکھائی دیتا ہے، جس میں ایک ہی آرائشی طرز کی مسلسل تکرار قصیدے کی بیت یا مسجد کے ستون کے مماثل نظر آتی ہے۔ اس میں تجریدیت عربوں کی عینیت کی محض ایک شکل ہے۔ یہاں فن براے فن کے طور پر کارفرما ہے اور اس کی وحدت کل ناقدین ادب کی فکری وحدت سے موافقت رکھتی ہے (ابن الأثیر: المثل السائر، قاہرہ ۱۳۱۲ھ، ص ۱۶۸؛ ابن طباطبا: عیار الشعر، قاہرہ ۱۹۵۶ء، ص ۱۷، ۱۱۱)۔

ان فنی حقائق اور تنقیدی حقائق کی صدائے بازگشت اصولیوں کی کتابوں میں سنائی دیتی ہے۔ ابن سینا نے حسین اشیا کے حسی پہلوؤں پر گفتگو کی ہے اور خیر اور نافع کے فن میں خط امتیاز قائم کیا ہے۔ (دیکھیے اسمعیل: أسس الجمالیہ فی النقد الادبی، بار ثانی، قاہرہ ۱۹۶۸ء، ص ۴۰ ببعد)۔

ابو حیان التوحیدی نے حسن کا حکم لگانے کے لیے اضافیت کا تصور پیش کیا ہے اور حسن وقبح جانچنے کے پانچ اصول بتلائے ہیں: فطرت انسانی، عرف (عادت)، فقہ، استدلال اور جذبہ (الامتناع والموانسہ، قاہرہ ۱۹۵۳ء، ۱: ۱۵۰)۔ الغزالیؒ نے کسی خوبصورت شے کی طرف کشش کی یہ توجیہ پیش کی ہے کہ اس کے دیکھنے سے ایک قسم کی مسرت حاصل ہوتی ہے اور بدصورتی سے نفرت اور دکھ کا احساس ہوتا ہے۔ اگرچہ الغزالیؒ نے حواس کو جمالیاتی حس کی بنیاد قرار دیا ہے، لیکن انھوں نے اپنے فکر کے دینی اور فلسفی پہلوؤں کو بھی اجاگر کیا ہے، اس لیے کہ ''استدلال سے جو روحانی حسن حاصل ہوتا ہے، وہ بصارت سے نظر آنے والے تمثالی حسن سے بدتر ہوتا ہے''۔ جب وہ یہ دعوٰی کرتے ہیں کہ کسی شے کے حسن کا مدار اس کے تلازمے اور اس کا تصور کرنے والے انسان پر ہے اور وہ حسن کے عناصر کے بجائے ہمدردی کو قابل اعتنا سمجھتے ہیں، تو وہ معاملے کی تہ تک پہنچ جاتے ہیں (احیاء علوم الدین، ۴: ۲۹۶ ببعد، مطبوعۂ قاہرہ)۔

زمانۂ ما بعد میں حسن کا ذکر انسانی خوبصورتی کے حوالے سے ایک مخصوص علم بن جاتا ہے۔ ابن ابی حَجَلَۃ المغربی نے اس علم کی بعض اصطلاحات، مثلاً جمیل، حسن اور ملیح کی تشریح کی کوشش کی ہے اور مثالی حسن کا ایک معیار مقرر کیا ہے، جو چار چار اصناف کی آٹھ قسموں پر مشتمل ہے۔ ان میں سے ایک قسم کا تعلق اخلاق سے ہے (دیوان الصبابہ، ص ۳۱، ۳۲، قاہرہ ۱۲۶۹ء؛ کتاب خانۂ ملی، پیرس، مخطوطہ، عدد ۳۳۴۸، ورق ۷)۔ مشرق میں الغزولی نے چار اصناف پر مشتمل بیس اقسام کا ایک معیار قائم کیا ہے (مطالع البدور، ۱: ۲۶۹، ۱۲۹۹ء)۔ ان میں

سات اقسام دواصناف میں مشترک ھیں ۔ اگرچہ ان میں خفیف سا اختلاف ہے، تاھم اس سے علم تصور متأثر نہیں ہوتا۔ بہرحال یہ بتانا ضروری ہے کہ یہ دونوں معیار، جن میں سے ایک مغربی ہے اور دوسرا مشرقی، اس حسن و جمال کے تصور کے اعتبار سے ایک جیسے ھیں جس کے گیت دس صدی پیشتر عرب شعراے متقدمین نے گائے ھیں ۔

مآخذ: مقالے میں مذکور ھیں؛ نیز رک بہ فن.

(S. Kahwaji)

⊗ **(علم) تعلیم و تعلم**: رك به المتعلم و المعلم .

⊗ **عُلَماء**: رک به المتعلم و المعلم .

فہرست عنوانات

(جلد ۱/۱۴)

طبع : اوّل

سال طباعت : ۱۴۰۰ھ/۱۹۸۰ء

ناشر : مسٹر عبدالقادر قریشی، رجسٹرار، دانش گاہ پنجاب، لاہور

مقام اشاعت : لاہور

مطبع : پنجاب یونیورسٹی پریس، لاہور
طابع : مسٹر جاوید اقبال بھٹی، ڈی جی آر ٹیکنالوجی، اے ایم آئی او پی (لندن)، ناظم مطبع

Urdū

Encyclopædia of Islām

Under the Auspices

of

THE UNIVERSITY OF THE PANJAB

LAHORE

Vol. XIV/I

(‘Ilm —— ‘Ulamā)

1400 / 1980